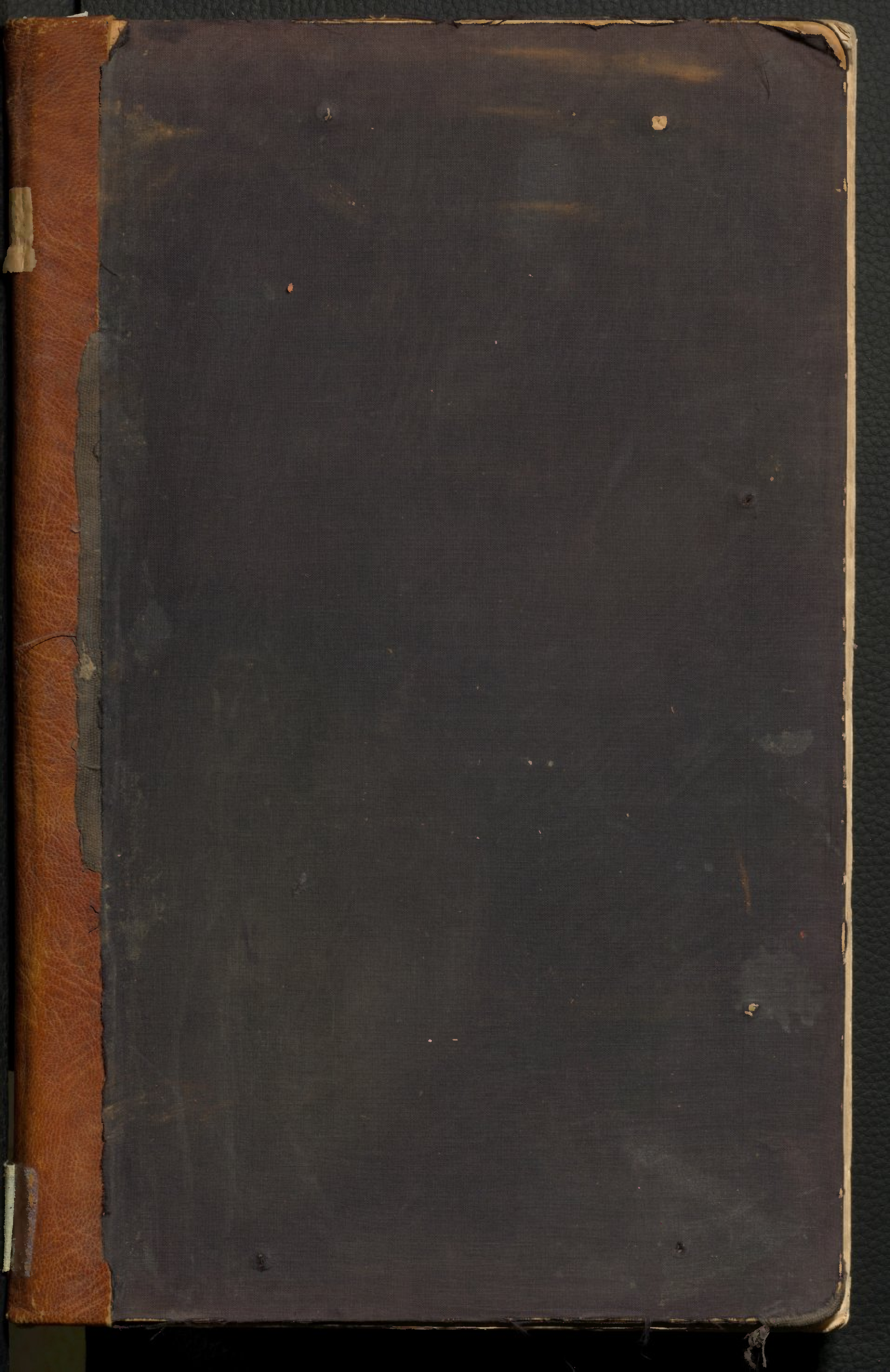
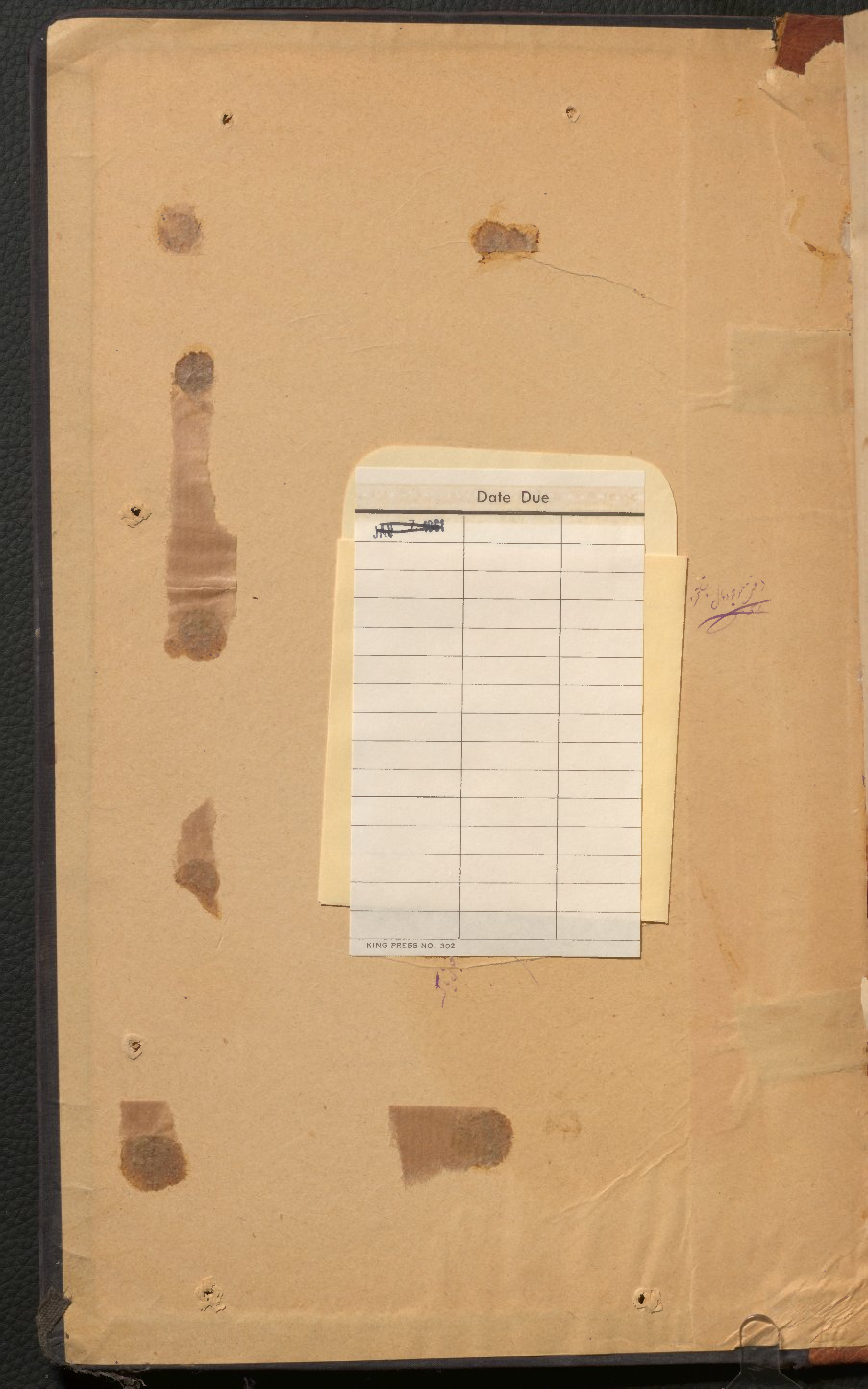



Date Due
JAN 7 1961
KING PRESS NO. 302

مناهج الاصول للفاضل النراقي رحمه الله عليه

من سایر المعارضات فیعمل فیه بمقتضی ذلك ای ملاحظة كونه ذا معارض كذا فی حین تعارضه مع معارض اخر فیعمل بمقتضاه والحاصل انه ما یجری القاعدة كل اثنین من غیر ملاحظة وجود سایر
المعارضات لكل منهما هو الوجه الاول ویجری بین كل اثنین بعد ملاحظة وجود سایر المعارضات لكل منهما اجراء القواعد المقررة بینه وبین كل منها هو الثانی او یجری بین كل اثنین مع ملاحظة
سایر المعارضات لكل من دون اجراء حكمه فی هذا الخبر مع وجود هذا المعارض بخصوص ذلك اولا وهو شك ان الاول باطل او بعد وجود المعارض واحتمال اختلاف الحكم معه لا وجه للاغماض وقطع النظر عنه وكذا
الثانی لان تقدیم اجراء قواعد بعض المعارضات بحكم فاسد اجراء الكل یؤدی غالبا الی الدور او التسلسل فتعین الثالث فافهم واضبط فانه من القواعد المهمة منهاج ما سبق كان حكم تعارض الخبرین
وتعادلهما اما تعارض غیرهما مع المثل والغیر فلبیانه نقول ان الادلة منحصرة بالكتاب والسنة والاجماع والاصل والاستصحاب والقیاس المعتبر ثم السنة تنقسم الی متواتر واحاد والحاصل من تعارض كل
منهما مع مثله او غیره مفردا بحذف المكررات ثمانیة وعشرون ومع المركبات اربعة وستون ولظهور حكم المركب بعد بیان المفرد لا یحتاج الی التعرض له اذ اعرفت حكم واحد من المفردات وهو تعارض
الخبر من الواحد ولیس لنا خبر متواتر ولا الاجماع یعارضه اجماع ولو قلنا بامكانه ویقدم علی غیره لو عارضه كما تقدم كل من الادلة علی الاصل والاستصحاب لو عارضه احدهما اعلم ان الباقی ثمانی
صور لاخری تقدیم اولا مقدمة هی ان كل دلیلین تعارضا فلا یمكن العمل بهما معا للتناقض هنا ولا بواحد معین منهما من غیر دلیل للزوم الترجیح بلا مرجح فبقی اما التخییر او التساقط وتعیین
الاول یحتاج الی دلیل ایضا غیر جایز والدلیل المثبت للحجیة كل من الادلة لا یثبت حجیة المتعارضین منها لعدم دلالة ادلة الحجیة علی حجیة كل فرد معین بخصوصه وفی المتعارضین غیر ممكنة وكذا
حجیة فرد واحد منهما لا بعینه لدلالة ادلة الحجیة علی خصوص احدهما وبطلان الترجیح بلا مرجح فیكون المتعارضان من الادلة الشرعیة خارجین عن مورد ادلة الحجیة ولا یكون شیء منهما حجة الا فیما كان دلیل
خارج علی حكم المتعارضین بهما فاذا لم یكن كذلك یكون المرجع الی الاصل اذا عرفت ذلك فنقول الاولی من صور الثمانیة تعارض الكتاب مع نفسه فان كان بینهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه
وتقیید فقد مر حكمهما والا فان علم التاریخ یكون المتاخر ناسخا بالاجماع وان جهل ولم یكن احدهما معتضدا بدلیل اخر ثابت الحجیة فیجب الرجوع الی الاصل علی ما ذكرنا الثانیة تعارضه مع
الخبر الواحد بغیر العموم والخصوص المطلقین ویقدم الكتاب علی الاخبار المستفیضة ولا ینافی ذلك ما علم من جواز نسخ الكتاب بالاحاد لان الجواز لا یدل علی انه كذلك ایضا الثالثة تعارضه مع القیاس المعتبر
وحكمه حكم تعارضه مع دلیل الاصل الرابعة تعارض خبر الواحد مع القیاس وهو ایضا كسابقه الخامسة تعارض القیاسین وحكمه حكم تعارض دلیل الاصلین السادسة تعارض الاستصحابین والحكم التساقط
والرجوع الی الاصل او دلیل اخر لما ذكر والقول بالتخییر لا دلیل له واعتبار المرجح الظنی غیر مسموع وتقدیم ما اعتضد منهما بدلیل اخر عمل بذلك الدلیل الاخر ومرجعه ایضا الی التساقط والترجیح
بتفاوت واقسام الاستصحاب بتفاوت الادلة علی حجیتها باطل لان الادلة ان كانت حجة ودلالتها واضحة فلا وجه لترجیح احدها والا فلا یكون اصل معمولا به ثابتا مع ان المعتبر من دلیل الاستصحاب
الا الاخبار الواردة حجیتها موارد متحققة وكذا لا یجوز ترجیح احدهما برجحان الدلیل الذی ثبت اصل الحكم المستصحب منه لان الاستصحاب تابع لثبوت حكم الاصل فان ثبت بدلیل شرعی یترتب علیه
ثم ان ههنا قسما اخر من التعارض یسمی بتعارض الاصل والظاهر وهو ان تعارض الاصل والاستصحاب مع الظاهر وهو ما یدل علیه العرف او العادة او القراین الخارجیة او الاغلبیة او الاكثریة وبالجملة ما یفید ظنا
علی ثبوت شیء من غیر ان یكون من الادلة الشرعیة المعهودة وجعل الظن الحاصل منها من الظاهر الذی نذكرها الیق بموقعه والظن الحاصل الظاهری باحد الاسباب المذكورة یختلف فی المورد قلة وكثرة
وضعفا وشدة ثم ان الشهید الثانی ره فی تمهید القواعد فصل حكم تعارضهما تفصیلا وقال ان الظاهر ان كان حجة یجب قبولها شرعا كالشهادة والروایة والاخبار فهو مقدم علی الاصل من غیر اشكال وان
لم یكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القراین او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة یعمل بالاصل ولا یلتفت الی الظاهر وهو الاغلب وتارة یعمل بالظاهر ولا یلتفت الی الاصل وتارة
یخرج فی المسئلة خلاف ثم ذكر لكل من الصور امثلة اقول ان ذكره القسم الاول بناء علی جعله الظن الحاصل من الادلة الشرعیة ایضا من اقسام الظاهر ثم اقول ان المواضع والامثلة التی ذكرها للصورتین تقدیم الظاهر كلها
مما ورد فیه الاخبار وما قدم فیه الاصل فهو مما لیس فیه خبر او ینحصر دلیل الخبر ایضا علی تقدیم الاصل وبالجملة لیس موضع لم یكن فیه دلیل موافق للظاهر الحاكم الفقهاء فیه بتقدیم الظاهر والظاهر ان اصحابنا الامامیة لا یجوزون
تقدیم الظاهر ما لم یعاضده دلیل اخر وذكر بعضهم مسئلة تعارض الاصل والظاهر انما هو لاجل بیان ان ما حكم الشارع فیه وبینا انه هل ورد فیه خبر او یوجد دلیل اخر ام لا واما جعل الظاهر من حیث
هو ظاهر مخرجا عن الاصل فلا والا لزم عدم تقدیم الاصل بعد وجود دلیل ابدا لانه لا یعارض غیره من الادلة مطلقا وبعد ما بیناه من اصالة عدم حجیة الظن یكون الوجه فیه ظاهرا فالقول بان المناط
هو الظن فكل موقع یغلب ظن الظاهر علی ظن الاصل یقدم لا وجه له مع ان الاصل لا یفید ظنا نعم هو موافق بطریق العادة ولو كان كذلك لم یكن یقدم الاصل من جهة اخری ایضا اذ لو لم یغلب ظن الظاهر
لم یكن ظاهرا والقول بان الاخبار المتكثرة الحاكمة بتقدیم الظاهر فی بعض الموارد یعطی كون الظاهر ایضا مما اعتنی به الشارع وجعله اصلا مردود بان الاخبار المقدمة للاصل اكثر بمراتب شتی وفیها یعطی عدم
اعتنائه بالظاهر من حیث هو ظاهر ولا نعلم من الاخبار ان تقدیم الشارع ما اتفق له ظاهر فی بعض المواضع لاجل انه ظاهر بل یمكن ان یكون لخصوصیة المورد حصنا الله تعالی بالطافه الخفیة
والجلیة واورثنا موارد اكرامه واحسانه بمحمد وآله سادات البریة ووفقنا لسلوك السبیل الاقوم وصرف وجوهنا الی ما هو الاحری والاهم وقد اتفق
الفراغ من تالیفه صبیحة یوم الاثنین خامس شهر جمادی الاولی من شهور سنة ١٢٢٤ اربع وعشرین بعد الالف ومائتین وقع بحمد الله سبحانه ان شاء الله
محتویا علی امهات المسائل ومهماتها مع تحقیقات انیقة وتدقیقات فائقة مشتملا علی قواعد لا یوجد فی زبر المتقدمین
وقواعد عنها خلت كتب المتاخرین وتاسیس فیه اساس قواعد استنباط الاحكام علی نحو خاص لم یسبق الیه
در ایام صحت اتفاق تمام خواهد شد

وهذا الكتاب لكونه عزیز الوجود مما كنتم الوفود نحو المقصود الی ان ساعدنی الاقبال واجابت الامال فانتسخت فی اكثاره الی الطبائع لتقی الزكی السعادات الكامل نزیل الود الشیخ موسی اطال الله بقاه الماهر لا مر كلاه اخیه السند والركن المعتمد روح الشریعة الغراء وحامی الملة

انه الاقوار وما هو الا بتوفیق الله خالق الانام فالحمد لله احمد الملوك بحضرته والصلوة علی سید خلیقته وخلیفته فی امته وعلی الاطیبین من اهل بیته وذریته والحمد لله اولا واخرا

اللهم اغفر لكاتبه

البیضاء العالم العامل الباذل الكامل فخر المحققین والمدققین نخبة الفقهاء المتبحرین زین العلماء وقدوة الفضلاء الاطهر الانور الشیخ جعفر حشره الله مع سید البشر وسقاه من الكوثر وقد اتفق وفاة المرحوم سابع عشر ذی القعدة الحرام من سنة تسع وستین بعد الف ومائتین اللهم اغفر ذنوبهما بمحمد وآله الكرام

در كارخانه ... ناظر به ... مولانا استاد آقا میر قبه ... حفظه ... طبع



استصحابه ... ولیله ... ربحوها الفقیه الی دلیل اخر لو تعارض الاصل ... الحكم ... ولا یقتضی الحكم ... الاستصحاب السابقة تعارض وعدم استصحاب ... الاصل والاستصحاب ... انه لا یعارض الاصل دلیل ... تعارض الاصلین الحكم ... من جهة الشك والاحتمال ... احتمال التوقف ... فی ظاهرها ... الاصل وانما كان المورد ... یجری فیه الاصل ... العمل بهما ... تمامه

ويأتي قوله عم في رواية الحسن بن الجهم المتقدم بعد السؤال عن الحديثين المختلفين اذا لا يعلم ايهما الحق فموسع عليك بايهما اخذت لانه معارض له الا ان يقال هو معارض
بالعموم المطلق والخاص مقدم في الوجه جمعا فالوجه في تركه مع ندرته بعد العلم بالتوقف ممكن ولو لم يرد فيهما خبر فانه لا يلزم عليك الترجيح البتة مع ان في افادة بعض هذه
الوجوه الظن نظر ظاهر انما يفيد بعضها لا يفيد الا بعض الصور وقد يستدل على الترجيح ببعضها بوجوه اخر ضعيفة جدا والظاهر ان مبنى هذه المرجحات على حجية الاستصحاب
ومن تركه من اصحابنا فاخذ من كتب العامة من غير تفطن بعض ما تم من جعل الكتاب المقصود الخبر فذا مقتصر من هذه الوجوه بما يفيد فله وجه على اصله وان كان فاسدا مع ان شيئا من
هذه الوجوه ليس مما يفيد بل غايته ما يفيد زيادة الظن بالصدق ولعل بنا وها الا دليل عليه على اصله ايضا منهاج اذا تعادل الخبران ولم يكن لاحدهما شيء من المرجحات فالمعتبر الحكم
التخيير بينهما وفاقا للمعظم منهم ثقة الاسلام والطبرسي والشيخ والفاضلان وصاحب المعالم بل قيل لا يعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف ونقل عن الجبائيين القاضي
والرازي والبيضاوي ونسبه الى جميع المجتهدين وقيل بالوقف في الاحتياط في العمل وهو المنقول عن الاخباريين من اصحابنا وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل لنا استفاضة الاخبار به
بعد الترجيحات المنصوصة وقد تقدم ما يدل عليه من الاخبار في المنهاج المتقدم كالسابع والثامن والعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر احتج للتوقف ثم بعض
ما تقدم من الاخبار كالسادس والتاسع والرابع عشر والخامس عشر والجواب عنها مع ضعف بعضها عدم الدلالة وعدم المنافاة مع اخبار التخيير اصلا اذ الارجاء الوارد
في الاول والرد اليهم الوارد في الاخير كما يمكن ان يكون في الفتوى والعمل يمكن ان يكون في الحكم بحقيقة احد الخبرين وترجيحه بخصوصه في الواقع وكونه حكم الله والمنافي للتخيير هو
الاول واما الثاني فلا ينافيه بل يجتمع معه كما صرح به الامام في الخبر العاشر والحادي عشر لان القائل بالتخيير من باب التسليم بل مرجع الضمير في الاخير هو كذا رده الثاني
بل الخبران العاشر والحادي عشر يعينه ويدل عليه ايضا ان التوقف في العمل مما لا يمكن غالبا لكون حكم المتعارضين متناقضين في الاكثر وفي الفتوى في الحكم الظاهري
مخالف للاجماع لا يجاب المتوقفين للاحتياط فلا معنى للتوقف الا في ترجيح احد الخبرين ونقول به لانا نقول بالتخيير واما قوله عم في التاسع لا تعمل بواحد منهما فلا يدل
على التوقف لان عدم العلم بواحد منهما يرجع الى التساقط ولزوم العمل اما بالاصل او دليل اخر ودليل التخيير ايضا دليل اخر فان الحكم بالتخيير ليس عملا بشيء منهما بل
هو حقيقة عمل باخبار التخيير والعمل بواحد منهما ان يعمل بمقتضاه وهو غير التخيير هذا على ان اكثر اخبار التوقف ظاهر بل صريح فيما امكن الوصول الى الامام فلا
يدل على انه حكما اصلا وهذا احد الوجوه التي ذكروها في الجمع بين اخبار التوقف والتخيير وقد ذكروا وجوها اخر ايضا لا فائدة في ذكرها كما انه حمل بعضهم اخبار التخيير على
العبادات والتوقف على المعاملات والدعاوي والديانات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادات احتج القائل بالتساقط بعدم
الترجيح لاحد الخبرين نعم ولكن الدليل اثبت التخيير لمعارضتها مع اخبار الترجيح بل مع نفسها بعضها مع بعض اما الاول فلان اخبار الترجيح يدل على الرجوع الى
وجوه المرجحات واخبار التخيير ينفيها اصلا واما الثاني فلان بعضها يدل على وجوب التخيير اولا وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض
اخر اقول لا يخفى ان المتعارضين من باب تعارض العام والخاص المطلقين اما الاول فلان اخبار الترجيح يدل على وجوب الرجوع الى المرجح مع وجوده واخبار
التخيير على التخيير سواء وجد المرجح ام لا وقضية حمل العام على الخاص التي هو محل الاتفاق يقتضي الرجوع الى المرجح مع وجوده والتخيير بدونه واما الثاني
فلذلك ايضا فان بعضها يدل على الرجوع اليه مطلقا سواء وجد مرجح ام لا وبعضها على الرجوع اليه بعد فقد هذا المرجح والاول عام فيحمل على الثاني ويدل على
هذا التخصيص خصوص الرواية الثامنة حيث حصرت بان التخيير هو الحكم اذا لم تعلم ايهما الحق فكلما اشتمل على صفة يثبت في الاخبار ترجيحها علم الحق منهما فيدل
على ان التخيير بعد فقد جميع ما يثبت بالدليل كونه مرجحا على هذا قلنا ان نقول ان العمل بهذه الرواية حيث انه لا تعارض بينها وبين اخبار الترجيح اصلا
واخص مطلقا من سائر اخبار التخيير الثامنة اعلم ان بين هذين هنا التخيير في مثل الكفارة فرقا حيث ان المستنبط من الدليل في الثاني والمطلوب ان التخيير هو حكم الله
الواقعي لكل احد حتى المشافهين وفي الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه ولذلك ان علم ان حكم غيره كان غيره الثالثة المراد بالتخيير هنا ليس ان
المجتهد مخير في الفتوى بايهما شاء حتى يجوز له اختيار احدهما والفتوى بمقتضاه فقط بل المراد ان كل احد مخير في العمل بايهما شاء فالتخيير هو حكم من تعارضت الادلة
بالنسبة اليه ومن يقلده فلا يجوز للمجتهد الا الفتوى بالتخيير وذلك لان الاحكام المستنبطة من الروايات ليست احكاما منا لشخص خاص او طائفة خاصة بل هي
احكام لجميع المكلفين فمدلول رواية التخيير حكم المكلفين فيما تعارضت فيه الاخبار نعم شأن المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات الرابعة اذا اختار المكلف
واحدا من الخبرين وعمل به فهل يجوز له العمل بالاخر بعد ذلك الحق نعم لثبوت كونه مخيرا ما دامت الاخبار متعارضة وليس دليل على انتفائه بالعمل باحدهما مرة او مرات
الخامسة قد يتعارض الخبران وليس بينهما مرجح ولا يمكن هناك المصير الى التخيير ايضا لمانع كاجماع او غيره ويجب الرجوع الى الاصل اذ لا شك ان اخبار التخيير
بغير هاد الدليل فيه على انتفائه فلا يمكن العمل هنا باخبار التخيير ولا بالمتعارضين فيجب الطرح والرجوع الى الاصل لعدم العلم بالناقل عنه السادسة لا
يتوهم انه اذا كان مدلول احد الخبرين اثباتا والاخر نفيا والتخيير هو الاباحة حيث ان المرجع الى جواز الفعل والترك وهو معنى الاباحة لان الاباحة هو جواز
الفعل والترك والتخيير هو جواز الفعل لاجل الامر والترك لاجل الرخصة وهذا غير الاباحة السابعة لا بد في تعيين كيفية تعارض الدليلين وانه هل بالعموم المطلق او من وجه والتساوي
من ملاحظة المنفصلة المنفصلة لكل منهما بحكم يعد بان التعارض على اي وجه ويعمل بمقتضاه فقد يكون الخبران متعارضان بالتساوي مثلا وبملاحظة تخصيص احدهما بمخصص اخر من
اجماع او غيره يرجع التعارض الى العموم والخصوص المطلقين او من وجه وهذه فائدة جليلة لا ينبغي الغفلة عنها فلا يحكم الا بعد ملاحظة جميع ما يجب ملاحظته من التقييد والتخصيص
في كل من الخبرين الثامنة كلما ذكرنا من حكم تعارض العام والخاص المطلقين او من وجه والمتباينين انما اذا كان المتعارضين اثنين واكثر انما يتعدد احد قسمي التعارض او كلاهما
بمعنى انه يتعدد الموضوع العام والخاص نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق فاجراء القواعد المقررة للمتعارضين بين كل اثنين منهما يحتمل
لها الوجوه الثلاثة احدها اجراؤها بين كل اثنين مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما والحكم بمقتضاها ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثلا في ذلك المثال اجراؤها بين
كل اثنين بعد الغاء التعارض بين كل منهما وبين سائر معارضاته والحكم بمقتضاها والثالث ان تعارض كل عام وخاص مع واحد من معارضاته مع ملاحظة حاله

يلزم عدم حصوله من الآخر لامتناع اجتماع الظن على المتنافيين فيخرج الآخر عن الحجية بناء على هذا اللفظ ويتعين العمل بالاخبار العلاجية الواردة في الاخبار انما هو
فيما لم يتعين احدهما بالحجية اجماعا كما مر فلا مناص للقائل بحجية الاخبار لاجل الظن عن الرجوع الى الظنون الاجتهادية كما ذكرنا نعم اذا تساوى المتعارضين من هذه
الجهة يجب الرجوع الى الاخبار العلاجية فيظهر لنا الفائدة على ذلك الاصل ايضا ثم ان ههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها **الاولى** قد عرفت ان وجوه الترجيح
المعتبرة عندنا ثلثة الاخذ بالاحدث وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة والمراد بالاول الاخذ بالاخير بشرط كون التأخر معلوما مثل ان يكون احدهما عن
امام والاخر عن اخر كما هو المصرح به بقوله اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم وقد صرح بذلك جماعة منهم الصدوق في باب الرجل يوصي الى الرجلين
حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق ع واما المراد بموافقة الكتاب فهو ان يكون الكتاب دالا على
مدلوله اطلاقا او تقييدا عموما او خصوصا منطوقا او مفهوما مطابقة او تضمنا او التزاما ايماء او اقتضاء او اشارة واما المراد بمخالفة العامة فهو
كون مدلول الخبر مخالفا لمذهب جميع العامة او اكثرهم بحيث يكون غير شاذ عندهم ولا يكفي المخالفة لمذهب بعضهم ولو واحد من ائمتهم الاربعة بل الاربعة
فان مذاهبهم في زمن الائمة ما كانت منحصرة على الاربعة وقد نقل ان اهل الكوفة كانوا عاملين في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة والثوري ورجل آخر
واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة والربيع وسعيد واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان على عبد الله
ابن المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وسعيد بن عبيد ومحمد بن شهاب الزهري وغيرهم وكان كل من هؤلاء اماما برأسه كانت المذاهب اكثر من العشرة
الى ان امر من الخليفة الى ابي حنيفة ولكونهم ترك المذاهب الاخر الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة وعلى هذا فلا يكون الخبر مخالفا للعامة الا اذا
خالف جميعهم او غير نادرهم لا معنى قولهم المخالف للعامة **الثانية** قيل بعد ذكر اختلاف الاخبار العلاجية ان التحقيق في توجيهها انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته
للحق النفس الامري لا لمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام وعلى هذا فيقتضي تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجه تنصيص الامام في بعضها بواحد انما هو مع فرض
التساوي في سائر الوجوه وان ذلك للراوي كان محتاجا اليه او نادرا احتماله لا يكون ولعل ذكر هذا الوجه اولى ممن ابن علم ان مراده هذا التعليم دون معرفة ما هو صادر عن الامام ولم لا يقال
في توجيهها ان الاختلاف في الترتيب لاجل تخيير المكلف في الواقع في تقديم هذه المرجحات بعضها على بعض لتأتيه وما ورد في الترجيح بالمنصوصة اشكالات منها ان الاعدلية والافقهية
لا يستلزمان اقربية ما قاله الى الواقع بل الى الصدق والمفضي في الترجيح الاول اذ ربما كان اصدق واعرف في التقية ودفع مضارها الى ما علم فيه منه تمام مراد الحكم وفي الخبر ان هذا
امارة على من جعل المرجحات من باب الظنون واما نحن فنقول ان المناط فيها قول المعصوم ولعل لكل منها سرا لا نعلمه سلمنا ان الترجيح انما هو لحصول الظن بالواقع ولكن نقول ان
الظن بالصدق يوجبه ما لم يظن ان المعصوم تكلم لاجل مصلحة او ليس مراده ظاهر كلامه كما ان العلم بالصدق كذلك ومنها ما ورد على العرض على الكتاب لصراحته بان المستفاد منه ما
لا يحتاج الى العرض واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات سيما بعد القول بجواز نسخ الكتاب بالخبر ومع ذلك فالاحكام
المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على الكتاب في الاحكام المختلف فيها
ثم ما يدل على اصالة البراءة او الاباحة فهو مما يكثر فروعها لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التأكيدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد فوقوع
الاختلاف في ظواهر الكتاب بين العلماء فهو غير موجب للاختلاف عند الامام بل معناها الحكم المستفاد منها عنده واحد وامر بالعرض عليها باعتبار هذا المعنى
ولا يضر وقوع الخلاف بعده لا كلام لنا ان ما يفهم هو المعنى عند الامام وهو حجة له كما في سائر الاحكام فيسقط فلا يناسب التشديد والتأكيد وجواز نسخ الكتاب
بالخبر الخالي عن المعارض لا ينافيه كما مر في بحث التخصيص ولا فرق بين اصل البراءة وغيرها من احكام الله في حرمة المخالفة في العمل عليه وجواز المخالفة بالخبر الواحد
لا ينافي ذلك لانه بعد حجيته لا يكون الاصل باقيا ومنها ان في كثير من الاخبار امر بالتوقف والارجاء او الامر وهو مستلزم لترجيح المرجوح وسيأتي
ما يندفع به هذا الاشكال حيث نقول ان المراد التوقف في تعيين احد الخبرين انه الحجة مع انه لو حمل على التوقف في العمل ايضا يحمل على فقد المرجحات الى غير ذلك
من الاشكالات التي يسهل دفعها **الثالثة** تتم المتعدي عن المرجحات المنصوصة يرجح احد الخبرين اما باعتبار السند او المتن او المدلول او الخارج فالسند بعلو الاسناد
وبكون الراوي في مرتبة واحدا واكثر تعددا وبزيادته في العربية والفطانة والضبط وبكون اعتماد احدهما على الحفظ وتذكر السماع فيرجح على المعتمد
على النسخة في الخط وبكون احد الراويين جازما والاخر غير جازم وبكونه مشافها للمروي عنه واقرب اليه او مباشرا للواقعة وصاحبها وبكونه دائم العقل و
النقل باللفظ وبكون طريقه قوي في الادراك وغير مشارك في الاسم مع ضعيف او مجهول وبشهرته نسبا وعلوه منصبا وبالبينة على العدالة وتحمله عند البلوغ و
يكون مزكيه اكثر واشد بحثا واعلم بالرجال واما المتن فيرجح المعلل والمؤكد والفصيح لا الافصح والمتضمن للتهديد والتعيين عن الوسط وفي الدلالة
وعن التقدير والمروي باللفظ والحقيقة والاقرب اليها والشرعية من الحقائق ثم العرفية واشهر المجاز واقوى علاقة والاقل مجوزا والكل على المشترك والمنطوق
على الاوضح والمفهوم والاقتضاء على الاشارة والايماء ومفهوم الموافقة على المخالفة والعام المخصص على الخاص المؤول وغير المخصص على المخصص واما المدلول فالتحريم
على غيره والوجوب على الندب والاثبات على النفي ودارئ الحد على موجبه والتكليفي على الوضعي والاخف على الاثقل واما الخارج فالمعتضد بغيره مطلقا وما دليل
تأويله ارجح والمعمول به عند الاكثر وما ذكر فيه سبب الورود والمقرر على الناقل وعكس بعضهم الى غير ذلك ومن القوم من زاد على ما ذكر ومنهم من نقص ومنهم
من لم يلتفت الى شيء منها ومنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن بصدق الخبر واستدلوا على الترجيح بها بايجابها زيادة الظن بالصدق وفيه منع اعتبار
هذه الزيادة بعد كون الاخبار مظنون الصدق ولا دليل على وجوب اعتبارها وما التوعيد الجاهل وتمييز وبيانات الامام بهذه الاوهام مردود وفي حصره
بل مع النهي الصريح عنه كما في الرواية الرابعة عشرة فان قلت العمل باحدهما لازم وباب العلم منسد فالعمل بالظن متعين قلنا مع ما في هذا الدليل من المنافات
المتقدمة بعد اثبات حجيته علما كيف ينسد باب العلم مع انه ورد في الاخبار حكم المتعارضين وتوهم تعارض تلك الاخبار مع امكان العلاج فاسد كما مر.

فلا حجية فيما نقل عنها وكذا رواية العوالي فانها وان ثبتت من ابن ابي جمهور ولكن لتاخر زمانه وعدم تمكنه عن نقل الاحاديث لطول العهد وخفاء الامارات
وما ذكروا من القدح فيه فلا حجية فيها قال صاحب الحدائق في شرح رواية العوالي فانا لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليه من الرفع والارسال
وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى واما البواقي فليس لبعضها الا دلالة على حكم
الخبرين المختلفين من الاخبار التي لابد منها البواقي كالاولين وما بمضمونهما فانما تدل على ان الاخبار من خصوص اختلاف اخبار الرسول وقد يكون للنسخ واما ان كل من المختلفين
ناسخا او وجوب حمل الاختلاف في جميع الموارد عليه فلا وكذا الثامن عشر وما بعده فانه يدل على انه لم يكن للمحدث شاهد من الكتاب والسنة فهو مردود ولا دلالة له
على حكم المتعارضين فان الظاهر ان السؤال عن اختلاف الواقع في الحديث حيث ان بعضه مما رواه الثقة وبعضه رواه غير الثقة فهل يجب الاخذ بالجميع او برواية الثقة فيجب
الرجوع الى المرجح واذا تركت هذه الروايات فوجوه التراجيح المستنبطة من البواقي او ما بمضمونها بعد ملاحظة ان الترجيح بالاصدقية والاعدلية والاورعية والافقهية الواردة
في المقبولة انما هو في الحكمين لا في الخبرين لصريح قوله الحكم ما حكم به اعدلهما والفرق بين الحكم والرواية واضح ولذا اشترط في الحكم ما لا يشترط في الراوي ويجوز نقض الرواية دون
الحكم ثمانية الاخذ بالاخير والاحدث والمجمع عليه وبموافق الكتاب والسنة وبمخالف العامة ومرجح كل منهما فقط والموافق للكتاب وحده ثم بما يخالف ميل
الحكام والقضاة من العامة والمراد بالمجمع عليه ما كان كل رواية لا فتوى لمكان قوله فان كان الخبران منكم مشهورين ولا يمكن في هذا الزمان الاطلاع على الاجماع على الرواية
اذ ليس عندنا من كتب المحدثين الا اقل قليل وباتفاق هذا المعدود لا يحصل الاجماع فان قلت قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور يدل على ان المراد بالمجمع عليه
المشهور قلنا فيه مع ان الشهرة الروائية ايضا مما لا يمكن الاطلاع عليها غالبا ان ارادة المجمع عليه من المشهور بقرينة ذكره ليس اولى من العكس فالترجيح بالوجه الثاني
غير ممكن وكذا الثالث والخامس فسنة رسول الله صلى الله عليه وآله طريقه لعدم ثبوت النقل في لفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الاحاديث والاول لو
تحقق لم يكن الخبر المخالف له حجة حتى يحتاج الى الترجيح والحديث هنا لا يفيد لاختلافه بل لا يمكن الترجيح بالاخير ايضا لان الظاهر ان المراد بقوله احاديثنا
المعلومة منهم وهي لنا غير موجودة وميل القضاة والحكام ليس امرا مضبوطا بل يختلف باختلاف الاوقات والحالات والاشخاص وظاهر ان مراد المعصوم
ميل قضاة زمانه وحكامه وهو مما لا يكاد نعلمه وكذا الاعدلية واخواتها لو جعلناها وجه الترجيح اذ لا سبيل لنا الى معرفة الواقعية منها ولا الى العلم
بها ولم يرد الترجيح بظن الاعدلية فان قلت اذا انسد باب العلم يعتبر الظن قلنا اذا لم يرد بعينه وقد ورد ان مع فقد المرجحات يجب الحكم بالتخيير وظهر من هذا
ان الترجيح بتلك الوجوه مما لا يمكن في هذا الزمان فبقيت ثلثة اخرى الاخذ بالاخير وبموافق الكتاب وبمخالف العامة وظهر سر ما قاله ثقة الاسلام

والاحدث

في ديباجة الكافي من ان وجوه الترجيح الواردة من المعصومين وان كانت كثيرة الا انا لا نعرف الا اقلها فيجب الاقتصار على هذه الثلثة وعدم التعدي عنها
ومع فقد الكل الرجوع الى التخيير كما ياتي ولا تضيع الى من يتجاوز عن المنصوص ويستعمل الراي المجهول والظن في تمييز احاديث ائمتنا سيما كما استبينه قال ثقة
الاسلام فاعلموا يا اخي ارشدك الله انه لا يسع لاحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام اعرضوها
على كتاب الله الى اخر ما قال وقيل تلك الاخبار متعارضة لان في كثير منها حكم بتقديم ما وافق الكتاب وفي كثير الامر بترك ما وافق العامة من غير اعتبار شيء اخر في الموضعين
وفي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على العرض على الكتاب بزمنين وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المناقضات
فلا يمكن الرجوع الى هذه الاخبار اذا كان احدهما مثلا موافقا للقرآن والاخر مخالفا للعامة ولذا ترجع من المتاخرين العمل بها في العلاج فمنهم من ذهب الى الترجيح
بالظنون الاجتهادية ومنهم من نفى الترجيح مطلقا وذهب الى التخيير اولا وقيل في مقابلها عدم افادة هذه الاخبار في الترجيح انها اخبار احاد وحجيتها اما من جهة
الادلة الدالة على حجيتها بنفسها او من جهة انه يحصل الظن فان كان الاول فنقول لا يمكن ان يدل تلك الادلة على حجية جميع تلك الاخبار المتعارضة ولا
دليل على حجية ترجيح البعض وان اعتمد في الترجيح على بعض تلك الاخبار فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور وان
اعتمد على مرجح خارج فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوزته هيهنا فلم لا تجوزه مطلقا وان كان الثاني فلا علاج في الفقه من الرجوع الى ما يحصل الظن منه بترجيح صحتها
في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار او لا فان حجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن بان احد الخبرين المتعارضين
هو الموافق للواقع واقتضى الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار العلاجية خلافه لا وجه لان يترك الظن الاول بهذا الظن بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في
المسئلة والثاني عام بمعنى انه يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب مثلا على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الوارد على خلافه والحاصل
انه اذا كان المدار على الظن فالعلاج لا يختص بما ورد في الاخبار بل يرجع الى جميع الامارات المحصلة للظن وبعد الرجوع اليه قد يحصل للمجتهد في المسئلة الظن
بخلاف ما يقتضيه العلاج الوارد في الخبر اقول ان لنا مطلبين احدهما انه اذا وجد احد هذه الوجوه المنصوصة في واحد من الخبرين المتعارضين وخلى الاخر
عنها باجمعها هل يصلح هذا الوجه للترجيح ام لا وثانيهما انه اذا وقع التعارض بين هذه الوجوه فايها يقدم وما تعارض فيه الاخبار هو الثاني خاصة
وتعارضها فيه لا يوجب عدم العمل بها فيما لا تعارض فيه مع ان تحقق التعارض في الثاني ايضا غير ضائر لانه اذا لم يرد علاج لم يجب الحكم بالتخيير في التقديم بمقتضى
اخبار التخيير عند العجز عن الترجيح فان قيل اخبار التخيير ايضا متعارضة حيث ان في بعضها حكم بالتخيير اولا وفي البعض بعد العجز عن بعض المرجحات وفي بعض بعد
العجز عن الجميع قلنا تعارضهما بالعموم والخصوص المطلقين كما ياتي في المنهاج الاتي وتقديم الخاص مجمع عليه ومعناه التخيير بعد العجز عن جميع وجوه التراجيح كما
في تعارض تلك الاخبار العلاجية [illegible] فيظهر فساد ما قاله القائل وظهر ايضا انه لو كان مبنى حجية الاخبار على افادتها الظن للمجتهد لا يخرج تلك الاخبار
عن الحجية من جهة التعارض واما ما ذكره في الفرق هذا الظن كالظن بالتخيير في المتعارضين مثلا مع الظن في المسئلة الخاصة بان مدلول احد هذين الخبرين الخاص هو حكم
الله الواقعي فغير ضائر لعدم التعارض حيث ان المظنون في احدهما هو الحكم الظاهري وفي الاخر الواقعي كما سبق في موضعه نعم اذا حصل الظن بان احد الخبرين

بلزم

ما يفيد الظن ومنهم من ذكر امورا لا يفيد الظن ايضا ومنهم من لم يلتفت منها الا الى ما ورد به الروايات ونحن نذكر اولا الترجيحات المنصوصة في الاخبار لها
ثم نتبعه بذكر سايرها مما ذكروه والتحقيق فيه ثم نعقبهما بحكم ترجيح المتعارضين من غير الاخبار الواردة في ذلك المضمار كثيرة ولنذكر طائفة منها
الاول صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع قال قلت له ما بال قوم يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ص لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال ان
الحديث ينسخ كما ينسخ القران الثاني حسنة منصور بن حازم وفي اخرها اما تعلم ان الرجل كان ياتي رسول الله ص فيسئله عن المسئلة فيجيبه فيها بالجواب
ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث بعضها بعضا الثالث مرسلة الحسين بن مختار قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم
جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله الرابع رواية المعلى قال قلت لابي عبد الله اذا جاء حديث عن
اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله الخامس ما في ... بعد نقل السابقة قال و
في حديث اخر خذوا بالاحدث السادس مقبولة عمر بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا فرضينا ان يكونا الناظرين في حقهما
واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر
قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت
جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا بايّ الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة
ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق
حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك والسابع ما رواه الشيخ ابو جمهور في كتاب العوالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال سئلته فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت
انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين
فكيف نصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر والثامن ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم
مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما
ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت والتاسع ما رواه فيه عن سماعة بن مهران قال سئلت
ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله
عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة والعاشر ما رواه فيه عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من
اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترده اليه والحادي عشر ما عن المروية في ... عن ابي عبد الله قال سئلته عن
رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو
في سعة حتى يلقاه الثاني عشر ما رواه في الكافي بعد الحسنة قال وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك الثالث عشر ما رواه ايضا في مباحثه
في حكم الخبرين المتعارضين وحكمه بالتخيير بعد انتفاء الترجيح فقال لقوله ع بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم والرابع عشر ما رواه في العيون عن الرضا
وفيه انه قال فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوا على كتاب الله الى ان قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك
ولا تقولوا فيه بارائكم والخامس عشر ما رواه في السرائر موسى بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن ع اسئله عن العلم المنقول الينا عن ابائك
واجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه
فردوه الينا والسادس عشر موثقة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد
عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله والا فالذي جاءكم اولى به والسابع عشر ما نقله القطب الراوندي في رسالته
عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح وفيها قلت يروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم
فاجتنبه والثامن عشر ما رواه ايضا قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوا على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق على اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وقد ذكروا روايات اخر بين متحد المدلول
مع بعض ما ذكر وبين ما يظهر بادنى تامل على عدم دلالته على المط وما لم يثبت حجيته ووجوه التراجيح المستفاد من تلك الروايات وان كانت كثيرة الا ان جميع
الروايات الواردة في العلاج ليس مما تثبت حجيته وتمت دلالته وليس كل مرجح مما يمكن تحققه في هذا الزمان فاللازم في تمييز الحجة والدال من الاخبار والممكن
تحققه من المرجحات عن غيره فنقول انه قد عرفت انه يشترط في حجية الخبر ان يكون ماخوذا من اصل معتبر المراد منه الثابت قطعا عن ذي اصل عارف بصحيح
الحديث وسقيمه هو ممن يميز ما يلزم العمل به من غيره ظاهرا وبعض الروايات المستندة ليس كذلك فانه رسالة القطب لم يثبت منه ثبوتا شايعا

المرجحات لا بالجمع مهما امكن بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا ان الاختلاف منا وربما يجيبون باجوبة احدهما
ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولو بالتاويلات البعيدة ولو يكون ذلك ايضا طريقة لعقد ماتنا الى زمان الشيخ وهو وان احدث ذلك الا انه كان
لعذر وهو ارتداد بعض من الشيعة من جهة ما زعم من التناقض بين اخبار الائمة فاراد بذلك دفع التناقض بانه انما يلزم اذا لم يحتمل التوجيه و
يحتمل ان يكون هناك قرائن لو حصلت لنا لتبين بين ظاهريهما تناف وذهب القرائن بالحوادث ولم يجعل كل جمع ذكره مفتى به ولذا يقول غالبا يحتمل كذا
وبالجملة هو يرجح اولا الحديث بالمرجحات ويجعله المفتى به ثم ياتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويأوله حتى يرجع الى الحجة والحاصل انه لا شك في تحقق التعارض
بين الاخبار فان لم يمكن الجمع بوجه فهو غير البحث وان امكن فان كان وجه الجمع مما كان له شاهد وقرينة معتبرة من نفس المتعارضين او من احدهما او من دليل
خارجي ويكون بحيث يتبادر الى الذهن بمجرد ملاحظة المتعارضين انه مراد المعصوم وبالجملة كان وجه الجمع مما عليه قرينة لا بمحض اعتقاد ان الجمع اولى من الطرح فلا شك
في وجوب الجمع والا فلا حجة على اولوية الجمع نعم لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ره على ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فائدة حصره
من الجمع الذي يحكم به العرف وطريقة المحاورات حمل الامر المعارض لمرخص الترك على الاستحباب والنهي المعارض لمرخص الفعل على الكراهة فانه ما يدل على الرخصة
في الفعل او الترك قرينة على ما ذكرنا والعجب من صاحب الحدائق من مشايخ والدي قدس سرهما انه لم يتفطن ان ذلك من باب فهم العرف والعرفية وطعن
كثيرا على المجتهدين بان تعارض الاخبار كيف صار دليلا للاستحباب واما الامر المعارض للنهي فحكم بعضهم بالجمع بحمل الاول على الاستحباب والثاني على الكراهة
لا يخفى انه لولا الدليل من الخارج فلا دليل على ذلك بل يكون حكمهما حكم المتعارضين الذين لا جامع بينهما **منهاج** اذا كان لاحد المتعارضين
الترجيح فيجب تقديمه والعمل به اجماعا وجه ظ قد ينسب الى قوم القول بالتساقط او التخيير والوقف محتجا بان زيادة الظن هو المرجح وهي غير معتبرة لانها
لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة اذ لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظن وهذا بعينه في الشهادات
قائم والتالي باطل بالاتفاق واجيب عنه بمنع بطلان التالي والاتفاق عليه حيث انه يعمل في الشهادات بالراجح ايضا بكثرة العدد والاعدلية والاورعية سلمنا
لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور لجواز ان يكون العلة هي الرجحان المالوف من الصحابة العامية وهو الثابت في الامارات دون الشهادات وفيه
اعتبار بعض المرجحات في الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل الدليل من الخارج واعتبار الصحابة مطلقا زيادة الظن في ترجيح الامارات ثم مع ان مراد المستدل
انه زيادة الظن لو كانت معتبرة في الشهادات مطلقا لا ينافيه اعتبارها في الجملة فيها ثم اقول الذي يظهر من دليل المستدل انه ينفي الرجوع الى الترجيح
بالمرجحات الظنية التي اعتبرها جماعة ونفيه لمطلق الترجيح اما لاجل انه من العامة التي ليست عندهم المرجحات المنصوصة او لاجل عمله بها لزعمه التعارض
فيها فينفي الترجيح بهذه المرجحات الظنية دون المطلق وعلى هذا فيكون لمخالفته وجه بل يكون صحيحا كما يأتي فهو ينفي وجود المرجح المعتبر لا الترجيح
الترجيح معه والا فلا شك في وجوب تقديم الراجح مع وجود المرجح الثابت اعتباره ولنقدم لبيان ذلك مقدمات **الاولى** اعلم ان القوم ذكروا
مرجحات كثيرة بعضها يختص بترجيح الخبرين المتعارضين وبعضها بترجيح الادلة وبعضها مشترك ومنهم من خص الاول بالذكر لا لاختصاص التعارض
بالادلة الظنية عندنا في الاخبار كما قيل لمنع الاختصاص فانه يتعارض الاثنان والاصلان والاستصحابان وكل منها مع الخبر بل اما لاجل ان اكثر التعارض
في الادلة الشرعية عندنا تعارض الخبرين وبمعرفة رجحانها يمكن معرفة ترجيح الباقي دون العكس او لاختصاص الترجيح عنده بالمنصوص واختصاصها بالخبرين
الثانية اعلم ان حجية الاحاد من الاخبار لا بد وان يكون لدليل ويمتنع ان يدل دليل على حجية المتعارضين معا ولو فرض عموم دليل على حجيتهما فلا بد
فيه التخصيص فكل دليل يدل على حجية الخبر اما مخصوص بغير المتعارضين او يشمل احدهما لا بعينه فقط وقد يكون دالا على حجية احدهما المخصوص وهذا
اذا دل على حجية نوع خاص من الخبر وكان احدهما منه دون الاخر فعلى الاول يحتاج العمل باحدهما خاصة الى دليل اخر علمي او ظني ثابت الحجية دال على تعيين
المخصوص منهما باعتبار وصف فيه وعلى الثاني الى مرجح خارجي دال على ان الذي يجب العمل به منهما هو هذا دون الاخر وعلى الثالث يكون العمل باحدهما لا
لخصوصية له بل لمجرد ذلك النوع الخاص فالمرجح في الاول هو ذلك الدليل او الوصف الذي دل هذا الدليل على وجوب العمل بالخبر المتصف به وعلى الثاني
هو ذلك المرجح الخارجي وعلى الثالث هو تلك الخصوصية اما يوجب حصولها في احدهما ثم المرجح في الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجبها من غير توقف على
امر اخر واما على الاول فلا بد ان يكون ذلك الدليل مما علم حجيته وكذا على الثاني لا بد وان يكون ذلك المرجح مما ثبت من حيث دليل معمول اذ لا شك
في انه لا بد في كون امر موجبا لتقديم احد الخبرين من قيام دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم حاصلا للترجيح ومجرد انضمام امر زائد ولو افاد قوة ظن الى
احدهما غير موجب للتقديم في العمل **الثالثة** اعلم ان من تعارض الخبرين بالنسبة الينا كان من يقول بان العمل بالخبر لاجل انه يفيد الظن بحكم الله فلا بد
في عمله باحد الخبرين المتعارضين من افادة الظن فاذا لم يحصل بشيء منهما فلا يعمل بشيء منهما وان افاده احدهما ولو لاجل ضميمة فهو الحجة عنده ويكون الخبر
عنده من قبيل الثالث فالمرجح عنده كل امر كان اقترانه موجبا لحصول الظن يجعله مرجحا وكلما لم يكن كذلك يرده وان كان غيره وان ثبت حجية الخبر باعتبار دليل
اخر علمي او ظني بعد اثبات اعتبار هذا الظن كالاكثر فلو لم يكن شيء من المتعارضين على الاوصاف التي اشترطوها في حجية الخبر فلا يكون شيء منهما حجة عنده
وان كان احدهما عليه دون الاخر فيكون الخبران من قبيل الثالث ويكون ذلك الوصف هو المرجح ووجهه ظ وان كان كلاهما عليه فيكون الخبران من قبيل
الثاني ولا بد له في ترجيح احدهما الا بعد اقترانه بمرجح دل دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم ولا يكفي كونه موجبا للظن بحكم الله من احدهما فقط متعلق
بقوله لا يكفي اي لا يكفي هذا فقط ومما ذكرنا ظهر فساد جعل المناط في المرجح مط هو كونه بحيث يوجب اقترانه باحد الخبرين حصول الظن بكون مدلوله
حكم الله فان هذا انما يصح عند من المعيار في العمل بالخبر عنده هو حصول الظن منه ولاجل ما ذكرنا اختلف القوم في باب المرجحات فمنهم من جعل المناط فيها

يكون

ما يفيد

مثله يحصل القطع بتحقق مدلوله ايض والمفروض تناقض المدلولين ولا فرق في ذلك بين كونهما متساويين او بينهما عموم وخصوص مط او من وجه ورد
على الثاني بان الظني لا يقاوم القطعي فلا يمكن ان يتعارضا بان الظن ينتفي عند قيام القطع اقول ان كان المراد بالقطعي ما ذكر فعدم جواز تعارضهما
واضح واما ان كان المراد ما كان الدال قطعيا كما يظهر من تمثيلهم للقطعيين بالخبرين المتواترين والاجماعين القطعيين فقد يمكن التعارض لجواز
صدور خبرين متناقضين لمصلحة تقية ونحوها فتواترا او انعقد الاجماع على حكم في زمان لاجل تقية وعلى خلافه في زمان اخر واما ما ذكروه دليلا للثاني
ففي الاول منهما ان التقاوم مناط التعادل دون التعارض فان الظنيين اللذين احدهما بمرجح متعارضان مع فقد التقاوم وفي الثاني ان مناط التعارض
هو تنافي المدلولين دون بقاء الظن فان المراد بالظني ليس ما افاده بالفعل والا لزم عدم تحقق التعارض بين الظنيين ايض لاستحالة تعلق الظن بطرفي
النقيض بل ما من شانه ان يفيد الظن وان لم يفد بالفعل وذلك يتحقق في الظني المعارض للقطعي فالحق امكان تعارض القطعي والظني بل يمكن
تعارض القطعيين بهذا المعنى ايض **منهاج** الامارتان اذا تعارضتا فاما يمكن الجمع بينهما بحيث يرتفع التعارض اولا وعلى الثاني فاما يكون لاحدهما
ترجيح على الاخر بوجه من الوجوه الاتية او يتعادلان فان كان الاول فقالوا يتعين الجمع بارجاع كل منهما او احدهما الى ما يرتفع التناقض بينهما
وهو يكون تارة بجعل موضوعي الحكمين مختلفين واخرى بدفع التناقض بين الحكمين فالاول كحمل العام على الخاص وفي المطلقين وحمل كل من
المتعارضين المتساويين على بعض افراد الموضوع وحمل واحد من المتعارضين اللذين بينهما عموم من وجه على بعض افراد العام وابقاء الاخر على عمومه
او تخصيص كل منهما بالاخر فهو ليس بجمع لاستلزامه التساقط والثاني كحمل الامر المعارض بمجوز الفعل على الكراهة وامثالها واستدلوا عليه باولوية
الجمع من الطرح والمراد من اولوية هنا معناها التفصيلي لئلا يلزم المصادرة فالمراد انه اولى من الاولى متعين لبطلان ترجيح المرجوح نعم اذا يقولون في
مقام بيان حكم المتعارضين اللذين يمكن الجمع بينهما ان الجمع اولى فمرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض صرح بذلك
جمع من الاصحاب ثم استدلوا على اولوية الجمع بوجهين احدهما ما ذكره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما
الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح بلا مرجح وقيل ان بعد تفريع وجوب الجمع على ان الاصل في كل الاعمال لا حاجة الى قوله لاستحالة الترجيح
بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا اقول يمكن توجيهه بان مما يجعله تعليلا لكون الاصل في كل واحد
منهما الاعمال والجمع بما امكن من غير اختصاص بوجوه الجمع او لما يفهم من كلامه من وجوب الجمع وتجويز الجواز او الاولوية وقد وجه بعض بان مراده انه
اذا امكن العمل بكل منهما فلو عمل بواحد وترك الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح
بينهما لان كل واحد دليل على شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشا لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان مسئلة تثبت بالكتاب
واخرى مباينة لها بخبر واحد فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وفيه ان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما كان
هناك امران لم يمكن فعلهما معا ففعل احدهما بلا مرجح اما لو كان امران وجب فعلهما ويمكن جمعهما ففعل احدهما وترك الاخر فانه من ترك صلوة
الصبح وصلى المغرب مثلا لا يقال انه رجح صلوة المغرب نعم قد يتوقى في مقام الذم ولو كنت تترك احدهما فلم رجحت صلوة المغرب وهذا ايض يرجع
الى لابدية ترك احدهما ولو بجهله لذلك او لدعوى الباطلة وكيف كان فيرد على الدليل اولا منع كون الاصل في الكل الاعمال فان ثبوته يتوقف على وجود
دليل على حجية كل خبر كل من المتعارضين ووجوده ممنوع بل هو خلافه يجب اخراجهما او اخراج احدهما الا على التعيين وثانيا ان الاصل لو ثبت فانما هو اعمال كل منهما
في تمام مدلوله واما الاصل بمعنى الاعمال في الجملة فغير ثابت قطعا خصوصا اذا كان الجمع مما لا شاهد له والامر فيه واضح وثانيها ان دلالة اللفظ على جزء
مفهومه تابعة لدلالته على الكل ودلالته على الكل اصلية فاذا عملنا بكل واحد من خبر تركنا العمل بالدلالة التابعية واذا عملنا باحدهما خاصة فقد تركنا العمل بالاصلية
والاول اولى واعترض عليه بان العمل بكل واحد من وجه عمل بالتابعيتين باخذهما اخذ عمل بالاصلية في التابعية وهو اولى ورد بانه يكون اولى اذا كانتا من دليلين
واما اذا كانتا من دليل واحد التابعيتان من دليلين فلا فان فيه تعطيلا لاحد اللفظين والتاويل اولى من التعطيل اقول مال الاعتراض الى منع صغرى الدليل وتبديلها
بصغرى اخرى وضم كبرى اخرى لاثبات خلاف مط المستدل والراد منع كبرى المعترض وبدلها بكبرى اخرى غير كبرى المستدل واثبت المط فهو اثباته بدليل
اخر ولم يصحح دليل المستدل مع ان في دليله ايض نظر لتوقفه على ثبوت الاولوية التي ادعاها وان لم تثبت التي ادعاها المعترض ايض وفي الدليل الاول ايض ان
العمل بالتابعيتين ابطال للاصليتين معا فقد يقرر هذا الدليل بان لكل من الخبرين دلالتين اصلية وتابعية والاصل العمل بكل منهما فيهما والتعارض مانع منه
فاما ان لا نعمل بشيء من الدلالات الاربع او نعمل ببعضها ولتقدر الضرورة بقدرها يتعين الثاني وهو ما يكون بالعمل بواحدة منها او اثنتين او ثلث ولدفع الضرر
بالاخير يتعين وهو بالعمل بثلث لا لان تابعيتين واصلية لا اصليتين وتابعية لعدم انفكاك تابعية كل عن اصليته فيتعين العمل بهذه الثلثة وهو يكون بان يعمل
باحدهما من جميع الوجوه وبالاخر من بعضها وفيه ايض ان ثبوت الاصل الاعمال في كل منهما في مثل ذلك المقام ممنوع مع انه كسابقه لا يثبت اولوية
كل جمع بل يختص بالتخصيص والتقييد فيما اذا كان احد المتعارضين عاما او مطلقا والاخر خاصا او مقيدا والحق ان الجمع بما امكن ليس في الحقيقة اعمالا
للدليل ايض كما اشرنا اليه فالتحقيق انه اذا كان مرادهم من اولوية الجمع تصرف احد الدليلين او كليهما عن الظاهر انه يجب التفحص عن القرائن اللفظية والحالية
والتعارفية وان وجدت بها عمل بمقتضاها فلا ريب فيه ولا شك في تصرف ان كان مرادهم كما هو الظ كلما تم ان محض الجمع يكفي لاخراج احد الدليلين او
كليهما عن الظاهر وتاويله وان لم يظهر للمجتهد قرينة فلا دليل عليه بل هما يوجب هجر الدليل الشرعي لا رشادا والاخذ بما لم يصدر من الشارع كما فعلوه في مسئلة
الرد على الزوجة ومسئلة حبوة الولد بل الذي يظهر من الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سالوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى

في مقام بيان الحكم

بعد الجمع

الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او التقليد واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي نزع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل او ان لم الدليل الشرعي بر مع ... ولكن ان الدليل الشرعي دال الحكم الوضعي رافع للاصل اذا ثبت وضعه من ابن ثبت وضع ما ظنه مجتهد وضعا لغيره وغير مقلده ثم قال غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيه الكلام السابق تقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر او لاجل انه مخالف لرأي المجتهد اما الاول فانه لم يحصل من اجتهاد او تقليد والاول خلاف المفروض والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد آخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية يجري فيما وافق رأيه اقول تحتنا الثالث قوله لا مدخلية له في الحكم الوضعي القطعي دون الاجتهادي فوله يجري فيما وافق رأيه ايضا قلنا نعم يجري وای جريانا فائدة تارك الادلة ... موجبا الحد او الدية والقضاء للاختلاف فيه ليست تابعة التقليد الفاعل حتى انه لو صدر عنه واحد منها بتقليد مجتهد تلزمه ما يترتب عليه لو كان لا قول والعدم بل هي اسباب لوجوب الحكم على الحاكم بمقتضى رأيه بعد الرفع اليه وحكمه سبب لاشتغال ذمة الفاعل بما حكم او هي مع الحكم سبب لاشتغال الذمة بالمحكوم عليه والواجب على الحاكم الحكم بمقتضى رأيه اجماعا بل ضروريا **الثانية** اعلم ان من التارك للطريقين الذي لا يتمكن من الوصول الى المجتهد ولا الى واسطة وهو على ثلثة اقسام الاول من لم يتمكن من الوصول اليه لبعد بلده وعدم وجود الواسطة اليه وبخلو العصر عنه على القول بجوازه الثاني من لم يمكنه اخذ المسئلة عنه وان امكنه الوصول اليه لضيق وقت العبادة او عدم وفاء وقته بالفرضين الثالث من كان في اثناء الصلوة مثلا وحصل له شك او سهو فيها لم يعلم حكمه اما الاول فقد صرح والدي طاب ثراه بان حكمه الاحتياط وقال بعض مشايخنا انه يكفي فيه الاخذ بالاحتياط ولا يكفي بتقليد الميت والعوام وقيل يعمل بما يحصل له الظن من تقليد العوام وان لم يحصل فبالتخيير واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة بل اقول لا شك في ان مثل هذا الشخص يعمل بالاحتياط الادى ما عليه ويحصل له البرائة وانما الكلام في انه هل هو حكمه او لا وعلى الثاني هل يجب عليه العمل بظنه اذا امكن من تحصيل ظن من غير تقليد المجتهد كالظن الحاصل من فهم ترجمة حديث او استحسان او تقليد العوام او امثال ذلك او حكمه التخيير في جميع الموارد او العمل بمقتضى الاصل في كل المواضع اذا امكن اما اصل العدم او الوجود اي الاستصحاب او العمل باصل البرائة في الجميع لا ريب في ان الحكم بان حكمه الاحتياط يتوقف على دليل ولا دليل صالح لاثبات وجوبه وكذا الحكم بكونه متعبدا بظنه مع النهي عن العمل بالظن واصالة عدم التعبد وايجاب ... للعمل بالظن ثم بكل ظن ثم والتمسك باصل البرائة مطلقا حتى فيما علم فيه حكم اولا وكان الشك في ارتفاعه مخالف لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك فبقي احوال العمل بالاستصحاب او التخيير والتحقيق ان العمل انما هو بالاستصحاب في كل موضع شك فيه في وجود الحكم الشرعي او الوضعي او شك في ارتفاع احدهما وبعبارة اخرى في كل موضع شك في ثبوت حكم بعد تيقن عدمه او في زواله بعد تيقن ثبوته ففي الاول يعمل باستصحاب العدم وفي الثاني باستصحاب الوجود والدليل عليه ادلة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك ايضا والعمل بالتخيير في كل موضع علم وجود الحكم وشك في المحكوم به اي التخيير فيما اذا شك في انه المحكوم به وذلك لان التردد اما بين امور لا يتصور له غيرها عقلا او هناك امر آخر ايضا ولكن يعلم انه المحكوم به او متعلق الحكم بل هو غيره فان كان الاول كما اذا دخل وقت الصلوة وكان له ثوبان حرير ونجس وعلم ان الواجب اما تقديم الحرير او النجس او تركهما والصلوة عريانا فيعلم انه مخير بين الصلوة لانه اما ينفي الحكم الوجوبي في حقه ولكنه لعدم تعيين الواجب ارتفع التكليف بالتعيين فثبت التخيير او يقال انه لما كان الواجب امرا معينا فيه ارتفع الجنس بارتفاع الفصل ولم يعلم فصل التخيير بين احدهما فيه ارتفع الوجوب مطلقا فيكون مخيرا ايضا عليه الامر اختلاف فما خذ التخيير وان كان الثاني كما اذا علم عدم جواز الصلوة عريانا وتردد بين الحرير والنجس فيعلم انه مخير بين الصلوة فيهما ولا يمكن اجراء الاصل والحكم بجواز الصلوة عريانا ايضا لان تمام ما حصل هو التردد بين الحرير والنجس وايجابه لرفع ما علم للصلوة عريانا غير معلوم فيستصحب ذلك ويبقى الاولان ومقتضى بطلان الترجيح بلا مرجح التخيير بينهما فان قلت الجمع ممكن قلنا ان لم يجوز كونه حكما او لا ينفي بالاستصحاب المذكور وان جوزه فيكون هو ايضا احد افراد المخير وتعيينه بخصوصه يحتاج الى دليل فان قلت ان فهم الاشخاص المفروضين لذلك يتوقف على الاخذ من المجتهد والمفروض عدم تمكنهم من الوصول اليه قلنا مع ان الاحتياط والتخيير ايضا كذلك ان هذا من باب وضع قاعدة كلية لهم من المجتهد بحيث ان اخذ كل جزئي يحتاج الى المجتهد او واسطة غالبا بخلاف القاعدة الكلية لو اخذه فانه لسهلة الوصول اليهم ولو فرض عدم تمكنهم من اخذها ايضا فلا حاجة للمجتهد الى البحث عن حكمهم اصلا بل يعملون بما يعلمون ويكون لهم الخيرة في البواقي والله سبحانه لا يؤاخذهم بما فعلوا او تركوا مما لا يعلمون واما الثاني وهو الذي لا يتمكن من اخذ واقعة خاصة من المجتهد وان تمكن في غيره ايضا فحكمه فيها حكم غير المتمكن مطلقا ووجهه ظاهر واما الثالث فلم يحضرني كلام من الاصحاب في حكمه ولا دليل دال على حكمه بخصوصه ومقتضى كون التكليف يقينيا وبطلان التكليف بما لا يعلم والترجيح بلا مرجح وكون الناس في سعة ما لم يعلموا كونه مخيرا بين كل ما يحتمل عنده انه يكون حكمه

خاتمة في التعادل والترجيح والتعادل عبارة عن كون الامارتين بحيث يتساوى اعتقاد مدلوليهما هو تعبدا اخرى بحيث لم تقترن مع احدهما ما يوجب تقويته على الاخرى في اثبات المدلول وهو جائز وخلاف الكرخي وابن حنبل فيه شاذ وخلافهما مختص بالامارات الشرعية والجواز الشرعي فلا ينافي عدمه في غير الامارات الشرعية ولا من الجواز العقلي ودليلهما ضعيف والترجيح في مصطلح الاصوليين يطلق تارة على فعل المجتهد واخرى على غير فعله الاول هو تقوية الفقيه احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها وعلى الثاني اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها **منهاج** قالوا التعارض بين القطعيين والقطعي والظني محال واستدلوا على الاول باستلزامه التناقض لان القطعي ما ثبت منه تحقق مدلوله قطعا فلو عارضه

مثل

بقلده وهذا الشخص المعين هو الذي يصدر منه هذا العقد بتقليد من يرى جوازه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب العقد او من
حقه الاثر كما مر واما بعده وان دخل في تقليده ولكن لا يفيد لترتب الاثر في حقه لان المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلا بصدوره للاثر
ولم يصر هذا سببا كذلك واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل اذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة الا
والاصل في المعاملات الفساد هذا مع ان عدم ترتب الاثر وبعبارة اخرى ضد الاثر كان متحققا قبل الدخول في التقليد فيجب استصحابه ثم ان بعض
من عاصرناه قال ما خلاصته ان الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد فالظاهر ترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا
بان يكون خارجا عن الاقوال المتحققة في المسئلة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد الاقوال فهو كما كان مقلدا لاحد
المجتهدين المختلفين وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه تلك الغافل باعتقاد انه حكم الله اذ لا دليل على بطلانه واذا كان
تكليفه حين الجهل والغفلة البناء على هذا العقد فلا بد من استدامة اثاره كما في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء اثار العقد الحاصل
بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده فكذا هنا مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها اقول لا ينبغي
الارتياب في ان العامي الغافل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة له يصير عليه حلالا ولكن ذلك لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال
بل كذلك لو لم يكن موافقا لقول اصلا كيف وتحل زوجة الغير باعتقاد انها زوجته فكيف لا تحل من جرى عليها الصيغة بذلك الاعتقاد وقياسه على نقض
المخالف للقاطع فظاهر من فتاوى المجتهد باطل لما عرفت من ان نقضه انما هو لاجل كشفه عن تقصيره ولذا لا ينقض لو علم عدم التقصير كما مر ولا تقصير
هنا وحصول الاجماع المركب على انه ليس مما وضعه الشارع قطعا لا يفيد في حقه اذ تعبد كل احد باعتقاده وضعه في حقه نعم دل الاجماع هنا على لزوم
الاجتناب بعد الظهور ووجوب الارشاد مثله وقوله مع ان المعاملات الى اخره باطل جدا اذ لو لا مدخلية الجهل والعلم فلم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا
في حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهد اخر لم يظنه كذلك فاذا الذي قرره الشارع ليس الا امرا واحدا فكيف صار مؤثرا في حق شخص غير مؤثر في حق اخر واذا لاقى ثوب
المجتهد القائل بنجاسة الخمر للخمر وثوب القائل بطهارته له ايضا فهل يحكم بطهارته في حق الثاني وبالنجاسة في حق الاول ام لا الثاني باطل بالضرورة والاول
مخالف لما ذكر من ان الحكم الوضعي لا مدخلية فيه للعلم والجهل وان اراد عدم مدخليتهما في الوضع الواقعي من الشارع والعبادات ايضا كذلك ثم قال في بيان حكم غير الغافل من ترك التقليد مسامحة
ما ملخصه ان بطلان عقده الذي اوقعه كذلك اذا وافق احدى الادلة والاقوال ففيه الاشكال ويمكن توجيه عدم جواز النقض للمجتهد المخالف ومطلق النقض
انه ليس بسبب فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا وان كان لانه لم يبلغ فيه مجتهدا فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافقه ايضا
ايضا وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه اقول لا شك ان سبب ترتب الاثر في الاجتهاديات ليس القطع بكونه
هو الامر الواحد الواقعي الذي قرره الشارع والا لم يترتب اثر عن المعاملتين باختلاف الاجتهاد وايضا كيف يحصل القطع بان هذا هو ما قرره
الشارع وليس هو الموافق لدليل او قول المجتهد مطلقا والا لترتب الاثر على جميع المعاملات بالنسبة الى الكل وانتفت فائدة الاجتهاد فيها فيحل
الزوجة للمرتضع بعشر رضعات المجتهد يرى حرمتها ويكون غسل الثوب مرة كافيا للمتري وجوب غسله مرتين مع انه باطل قطعا ومع ان الاصل عدم
ترتب هذه الاثار بالنسبة الى المجتهد والقدر الذي ثبت هو ترتبها بالنسبة الى مجتهد يراه او مقلده فلا بد وان يكون لشيء اخر مدخلية في الترتب
فلا بد ايضا لنا من تحصيله والا فالاكتفاء بالقدر الثابت لم يثبت ترتب على ما صدر منه بالاجتهاد والتقليد بمجرد الموافقة لاحد الاقوال ان كان
كافيا فلم لا يترتب الاثر لو صدرت تلك المعاملة من المجتهد الذي لا يرى ترتب الاثر او من مقلده واما قوله جواز النقض ان كان لانه مخالف له
الى قولنا نختار الثاني ونقول انه لاجل انه لم يتبع مجتهدا حتى ان الاصل في المعاملة الفساد خرج ما يتبع فيه المجتهد وما قطع بانه قرره الشارع
بالاجماع فيبقى الباقي فيجب النقض مع الموافقة ايضا لشرط العلم بعدم التقليد عدم كفاية التراضي في المعاملة او وقوع واي مفسدة في ذلك وما الشارع
مر اي من عدم نقض اكثر المعاملات فهو اما للعلم بالتقليد او الحمل على الصحة او عدم التنازع او كون المسئلة تابعة ضرورة فان قلت يلزم الفساد
في امور الفروج والنسل وامثالها قلنا المعاملين لغير المجتهد والمقلدين ان كان غافلين فقد ذكرنا ثبوت الاثار لهما حال الغفلة والا فبعد ذلك
يحكم ببطلان عباداتهم من صلوتهم وصيامهم وحجهم وخمسهم وزكوتهم ووقفهم وغسلهم ووضوئهم بل ببطلان اعتقاداتهم كما صرح به لكونهم
عاصين من جميع هذه الوجوه فهل ببطلان معاملتهم ايضا ولا يخفى وقوله الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه قلنا قد عرفت
ما فيه وان لها المدخلية سلمنا عدم مدخليتهما ولكن يحتاج الى ثبوت كونه حكما وضعيا والقدر الثابت كونه كذلك للمجتهد ومقلده والاصل عدم
الوضع ثم قال فلو زوج احد نفسه بامرأة مع علمه بحصول عشر رضعات مع انه سمع الخلاف فيه او باع العصير الذي لم يعلم خمرا وسمع المجتهد الذي يراه موافق
لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما اقول سلمنا انه نكاح وبيع ولكن كلامنا في انه هل يترتب الاثر على كل
نكاح وبيع ام لا والدليل في الاكثر الاجماع والقدر المسلم منه انما هو فيما اذا صدر العمل من المجتهد او مقلده بل كان دليل اخر ايضا فان كان من القطعيات
التي يخرج المسئلة عن محل الاجتهاديات فلا كلام فيه والا فغاية ما يكون ان يكون نص صريح كخبر صحيح ان كل نكاح مثلا يوجب اباحة البضع فنقول
ان الاصل عدم ترتب ما يثبت من ترتب الاثر بمجرد هذا الخبر الظني دلالة وسندا فان قلت الظاهر ان المفروض ثبوت حجية هذا الظن قلنا نعم ولكن في
حق هذا المجتهد ومقلده وبتقرير اخر نقول غاية ما يثبت من هذا الخبر الظني ترتب اباحة البضع على نكاح الذي منه هذا الفرد ولم يثبت ترتب الاباحة
بمجرد هذا الظن الا في حق من يجب عليه العمل بهذا الظن اذا صدر النكاح حال وجوبه ولم يثبت ذلك الا في حق هذا المجتهد ومن قلده ثم قال فان قلت

عن ذلك الامر بل عن امر اخر يتعلق به بلسان العقل وهذا الامر صادر من لسان الشرع ثم لا فرق فيما ذكرنا في الخاطئ من وجوب الاعادة في بعض اقسامه بين
ما اذا كان يبين خطائه بالعلم الواقع او بالاجتهاد الجاري بان الدليل فيهما وقال المحقق الشيخ علي في بحث القبلة من شرح القواعد بعدم الوجوب في الثاني لامكان
كون الخطأ هو الاجتهاد الثاني فهو ضعيف اذ دليل الوجوب كان تعبده باجتهاده وصيرورة حكمه في حقه ظاهرا ثم لو صادف عباداته بعض هو لا الواقع
فلا يجب عليه الاعادة مطلقا لاصالة عدم الاشتراط العلم بالمصادفة ما لم يكن مع خطأ او جهل مقارن مع التقصير الموجب للنهي المفسد للعبادة المقام

الرابع وهو الكلام في المعاملات وصحتها وبطلانها والمراد بها افعال جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء سواء كان من العقود او
الايقاعات او مثل التطهير والتنجيس وامثالها فلم يتعرض لاكثرها القوم قال السيد الصدر واما الاحكام الفرعية فالوضعي منها جعل الشيء سببا او شرطا
او مانعا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او غيره على انها مما جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقا
مقدمة للواقع انتهى ولتحقيق المقام نقدم مقدمة الاولى مما لا شك فيه انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد ويلزم منه انه لو اعتقد احد ترتب اثر على شيء بحيث لم يحتمل
خلافه ترتب عليه في حقه من اعتقد حلية لزوجه بعقد باطل وانما يحل عليه ما دام كذلك كما يحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان
عقد صحيح يحرم عليه المعقود به ما دام كذلك كما يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية وهذا ظاهر الثانية اعلم ان جميع العقود والايقاعات بل كلما
جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا لها حقايق في نفس امرية واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقايق ظاهرية وهي ما يظنه المجتهد انه ما وضعه
الشارع وهي قد يطابق الواقعية وقد يخالفها ولما لم يكن لنا سبيل الى الحقايق الواقعية ولا تكليف فوق الوسع فالسبب والشرط والمانع ومثالها
لنا هي هذه الحقايق الظاهرية ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار على هذه الحقايق الظاهرية يختلف بالنسبة الى
الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة ولا يترتب عليه بالنسبة الى اخر كما ان ملاقاة النجاسة سبب لنجاسة الماء القليل عند القائل بها والسبب سبب عند اخرى
شك ان القليل الملاقي نجس للاول طاهر للثاني وكذا قطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة الى مجتهد دون اخر وكذا ايقاع العقد بالفارسية
مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون اخر ولم يقل احد بان كل ما هو سبب عند مجتهد في نظره او شرط فيجب ان يكون كذلك عند كل الناس بل مقتضى
الاصل ايضا العدم فلا يترتب الاثر الا فيما دل الدليل عليه وهو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هذا يظهر ان ترتب الاثار على العقود الظاهرية
وامثالها ليس من اللوازم الواقعية التي لا يتخلف عنها البتة نعم العقد الثابت انها من اللوازم لها بالنسبة الى مجتهد بعلمها كذلك او مقلده ولذا يبنى
على الصحة في حقهما ويترتب عليها الاثار بالنسبة لهما بل بالنسبة الى مجتهد اخر اذا وقع عن المجتهد الاول او مقلده وكان اثرها مترتبا على ترتب الاثر
بالنسبة الى المجتهد الاول ومقلده كما مر مفصلا واما ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد ومقلد فكلا اذ لم يقل احد بان المجتهد الذي لا يكتفي بالفارسية
في العقد اذا اتى بها يترتب عليها الاثر بالنسبة اليه اذا عرفت هاتين المقدمتين وعلمت ان الحق ان غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام
لانه اما غافل غير متفطن باحتمال عدم صحة ما اتى به اصلا او غير غافل بل تارك التقليد مسامحة وهو ايضا على قسمين لان ما صدر عنه من المعاملة اما
موافق او مخالف للحكم القطعي الصادر من الشارع او ليس كذلك اي ليس حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة مقطوعا به بل يستخرج الحكم بالادلة
الشرعية الظنية فان كان الاول فحكمه حكم المجتهد ومقلده لانه لكونه غافلا ومعتقدا يترتب الاثر عليه ولا تكليف فوقه فهو متعبد باعتقاده كتعبد
المجتهد بظنه والمقلد بفتوى مجتهده ففي حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقده واذا انتبه فان وافق قول من يقلده اعتقاده فهو كذلك يكون كالمجتهد
المتبدل رايه او المقلد له وقد مر حكمه مستوفى في باب الاجتهاد والدليل الدليل ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان معتقده مطابقا لاحد الاقوال
في المسئلة او لم يطابق شيئا لاتحاد المأخذ وان كان الثاني اي احتمل خلاف ما زعم وعدم ترتب الاثر على معاملة ومع ذلك اوقعها من غير سؤال
عن اهله وكانت عمد موافقا للمقطوع من الشارع او مخالفه فيترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب عليه الاثر مع المخالفة ولا اثم مع المخالفة
يعني الحكم في حقه ما قطع به من الشارع في هذه المعاملة اذ المفروض انه ثبت من الشرع قطعا ان قال المعاملة الفلانية سبب للاثر الفلاني و
ليس هنا اعتقاد مناط للتكليف والتعبد بخلافه حتى يتعبد به ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد فيترتب عليه الاثر في حقه وان احتمل خلافه
او ظنه ولا يضر ذلك الاحتمال والظن لكونه مأمورا بالسؤال والفحص كما ان من يعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه
مأمورا بالسؤال وان كان الثالث فالحق عدم ترتب الاثر عليه في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابق احد
الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو المظنون للمجتهد فيترتب الاثر عليها انما هو باعتبار حجية الظن المجتهد له ولمقلده
والمفروض انه ليس مجتهدا ولا مقلدا فما الدليل على ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان قلد بعد صدور المعاملة احد المجتهدين فان قلد من يقول بفساده
وعدم ترتب الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى
الثالث فنقول ان ما لم يختص اثره بمعين ومعينين كالنجاسة والطهارة والحلية وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد
لا يؤثر في الطهارة في حقه ما دام انه غير مقلد ولو قلد بعده من يقول بكفاية المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه لان الغسل المذكور صار
سببا للطهارة في حق كل من يقول بكفاية المرة ومقلده ودخل هذا الشخص في هذا العنوان ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل ايضا كما مر تحقيقه
في حقه وما لا يكون اثره الا لمعين او معينين كالعقود والايقاعات واستباحة شغل الذمة وامثالها فلا يترتب عليها الاثر اذ اصالة هذه الامور
لابد وان يتعلق بمعين اذ لا معنى لسببية عقد مخصوص صادر عن شخص معين على امرأة معينة لحليتها على كل من يجوز هذا العقد او من

الاثر لان الاجماع هنا وجب عدم الارشاد وعدم استلزام الاثر لو كان مخالفا للمقطوع من الشارع ع

بقلده

والا يجرى فى المجتهد ايض او لاجل ان هنا خطابات لمن يصلح للتكليف بها قطعا وما نحن فيه لغفلته غير صالح لها اما بطلان عبادة غيرها فان مع عدم

المطابقة فظ اما معها فلعدم كون ما اتى به مامورا به او لعدم كونها تمام المامور به اما وجه عدم كونه المامور به لانه لا يكون الاخير او لا اقل من

وجود خير فيه ولا خير فيما اتى به اصلا بدليل الاخبار المتقدمة واما وجه عدم كونه تمام المامور به فاما لان نية التقرب وقصد الامتثال جزء

المامور به بالاجماع والاخبار ومثل ذلك الشخص لا يتاتى منه هذه النية اما لان المعرفة جزؤه كما يدل عليه بعض الروايات المتقدمة والمفروض عدم

تحصله المعرفة بل رواية الصيقل يدل بنفسها على عدم الصحة مع المطابقة من كونها موافقة للمامور به النهى متعلق بالخارج

المقام الثالث

وهو القضاء وعدمه فهو من مسائل الفروع وتحقيق الكلام فيه انا ان قلنا بان القضاء تابع للاداء فلا اشكال فى لزوم القضاء فى جميع صور الصحة بلا
ما ذكرنا فى مبحثه من ان الامر يقتضى الاجزاء وان قلنا بان القضاء بامر جديد كما هو الحق فاللازم ملاحظة خصوص المقامات فكلما لم يثبت فيه
دليل على اصل القضاء فيعمل بمقتضى الاصل وما كان فيه دليل عليه فان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بالمامور به ولو بجزئه او شرطه او ببطلان
الفعل فيحكم بالقضاء فى جميع صور البطلان وان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بفعل معين ولم يكن واجبا على شخص فيحكم بالقضاء فى جميع الصور
وهكذا وبالجملة اللازم ملاحظة الدليل وليس تحقيقه من شان الاصول هذا حكم القضاء واما الاعادة او الاتيان بالفعل فى الوقت فالظ
وجوبها مط لان المفروض حصول العلم له فى الوقت ودخوله بحيث عنوان العالم او موضوع الحكم وانتفاء المانع الذى هو الجهل قلت لم جميع احكام
مع امكان اثباته به ولا ينافى ذلك بثبوت احكام الجاهل له حين جهله ودخوله تحت عنوان الجاهل والحاصل ان اللازم عدم توجه الخطاب
المتوقف على العلم اليه حين جهله بل توجه خطاب اخر اليه وعدم توجه خطاب اصلا وذلك يمنع من توجه الخطاب اليه بعد حصول العلم وامكان
الاتيان بالمامور به لبقاء وقته والتوجه هو مقتضى الاصل ولذلك حكم جماعة منهم صاحب المدارك بوجوب الاعادة فى الوقت الى المصلى مع النجاسة جهلا
بالحكم وان كان ما ذكروه فيه لاجل ان ذلك المحل هنا فتشه وذلك لان ما ذكرنا فى وجوب الاعادة انما هو اذا كان هناك خطاب لفظى متعلق بالعالم او
موضوع اخر شامل له مط بفعل مخصوص اما لو لم يكن كك بل ثبت بالاجماع مثلا وجوب فعل على العالم ووقع فى العالم فى اثناء الوقت بعد فعله
او لا بمقتضى تكليفه حال الجهل فلا يتم ما ذكر كما لا يخفى واذا كان التكليف ثابتا بالخطاب اللفظى لكن لا علم بشموله لمثل ذلك الشخص واللازم التحرى
فى كل مورد من الفروع بخصوصه هذا بحسب الظاهر والتحقيق الشامل للخاطى والجاهل منتبها او غفلة ان نقول ان المفروض اما خاطى او جاهل
وعلى التقديرين اما يكون خطاؤه او جهله متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما يكون متعلقا بالحكم او الموضوع فالاول
وهو الخاطى فى حكم العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما يكون معلقا بالحكم او الموضوع فالاول وهو الخاطى فى حكم العبادة كالخائف
ظن عدم وجوب صلوة الظهر على الخائف وظهر خطاؤه فى الوقت ووجوب الفعل عليه ظ والثانى وهو الجاهل بحكم العبادة لكن لم يعلم وجوبها او
نسبة الوجوب عليه ايض ظ والثالث وهو الخاطى فى حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة وصلى ثم تبين خلافه فى الوقت فان كان فى المورد
امر بالمقيد بالجزء او الشرط شامل لذلك الشخص مع هذا الحال يجب عليه الفعل ثانيا والا فلا لان مقتضاه ح بوجوب الجزء على من وجب عليه الكل
والاصل عدم وجوبه على هذا الشخص فالاول كما اذا عثر بعد الصلوة على مثل قوله صل مع السورة والوقت باق فيجب عليه الفعل ثانيا لشموله الامر له
وعدم الدليل على التقييد بمن لم يصل ولا والاجزاء عن الامر الاول لا ينافى وجوب الاعادة لان هناك امرين مطلق ومقيد والاجماع على اتحادهما
انما هو فى غير ذلك الشخص والثانى كان عثر على مثل قوله السورة واجبة فى الصلوة فان معناه وجوبها على من يجب عليه الصلوة ووجوبها عليه غير
معلوم ولا يتوهم صيرورة المطلق مقيدا فيظهر ان معنى قوله صل صل مع السورة هو شامل لذلك الشخص لمنع تقييد المطلق وان وجب المقيد
كما حقق فى بحث المطلق والمقيد فالمطلق امر بالماهية فقد امتثله ويظهر من دليل التقييد وجوب القيد لا مط بل على من يجب عليه الماهية ووجوبها عليه
غير ثابت فان قلت يفهم من دليل القيد وجوب الماهية مع القيد بانضمامه الى الامر بالمطلق يصير امرا اخر شاملا لهذا الشخص قلنا لا نم بل المفهوم
مجرد وجوب القيد حين وجوب الماهية ولو كان دليل القيد او الاصل يكون عدم الوجوب مط والرابع وهو الجاهل بحكم الجزء والشرط لكن لم يعلم وجوب السورة
فهو كالسابق ايض والخامس هو الخاطى فى موضوع العبادة كمن ظن صلوة الظهر امرا وراء هذه الماهية واتى به وظهر له الحال فى الوقت فيجب عليه
الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب الصلوة له وامكان الامتثال الا ان يكون الدليل الاجماع فان قلت انه اتى بماهية الصلوة فقد اتى بالمامور به لتعبد
ظنه والاتيان به يقتضى الاجزاء قلت الاجزاء عن المامور به بذلك المحصل له بعد الفهم امر اخر فانه يفهم فى الوقت وان الشارع قال افعل
هذه الماهية وهو شامل له فيجب عليه وفرضه مع سابقه ان هذا الفهم جعل الامر الاول امرا وراء السابق فان قيل معنى صل افعل ما علمت
انه صلوة وقد اتى به ولا تكرار قلت بل المعنى افعل هذه الهيئة ان علمت انها صلوة والسادس وهو الجاهل بموضوع العبادة فكسابقه ايض
والسابع وهو الخاطى فى موضع الجزء او الشرط وان اخطاء فى مفهومه كمن ظن ان المراد بالمغرب الغروب فصلى ثم تبين له فى الوقت انه زوال الحمرة فالظ وجوب
الفعل المامور فى سابقه ان كان دليل الجزء او الشرط موجبا للمقيد كما مر فى الرابع وان اخطاء فى مصداقه فمن ظن زوال الحمرة قبل حصوله فالاصل
عدم وجوب الفعل ثانيا اذ ليس هناك الا امر واحد هو الصلوة حين علمه بالزوال وقد امتثله والثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط
كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه قبل الوقت او بعد الزوال غير ملتفت الى الاختلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه وعلمه بان الوقت الزوال
غير ملتفت الى احتمال العدم فان الاصل فى الجميع وجوب الفعل ثانيا لتعلق الامر وامكان الامتثال واما صحة ما اتى به فهو لا يقتضى الاجزاء

وامـا البطلان والاولى علل فى جميع صوره

الاجماع

لدفنهما ولو احتاجوا في معيشتهم يسافرون الجزئي الى بلاد بعيدة ويقطعون التلال والوهاد وكل ذلك اصعب بمراتب عن اخذ الواجبات عن المجتهد
او واسطة او كتابة فهل يكون تركه الا ناشيا عن تقصيرهم ومسامحتهم في امر الدين واما انهم كيف يعرفون المجتهد والعدالة فهو لو تم لدل
على امتناع التقليد لا من خصوص هولاء وقد مر فعة منها ما ذكره بعضهم وهو الفارق بين المطابق وغيره وهو ان المامور به هو نفس العبادات
وكونها ماخوذة من الامام او المجتهد غير داخل في حقيقتها فاذا حصل لحصل الامتثال فان كل ما امر به فانما هو لحصول كمال به في النفس فاذا فعل
او ترك على النحو الواقعي فقد حصل للنفس كمالها ولا يقدح كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا لا يقال ثمرة العبادة هي القرب من الله وهي يحصل
بقصد التقرب فيلزم الامتثال وحصول الكمال مع عدم المطابقة ايض مع اعتقادها لانا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال اذ يجوز ان يكون
لخصوص ما قرره الشارع مدخلا في التكميل وان لم يبلغه عقولنا فنفعل الظهر خمس ركعات لا يحصل به الكمال وان اعتقد الصحة وقصد التقرب ولا
يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك كما في تركيب طبيب الابدان الادوية للامراض بحيث لو زيد او نقص لا يؤثر الاثر المط وبالجملة لا دليل على ان الشارع
امر بشرط ان يكون ماخوذا من الامام او المجتهد لا غير غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه اثما لاجله وترك
الحادح لا يضر بالامتثال وجوابه ان هذا العامل المطابق الاخذ من غير اهله ان كان بحيث يجوز عدم كونه مامورا به اما لاجل احتمال كون الاخذ
من الاهل جزءا او شرطا له فكيف امتثل مع توقفه عرفا على قصده المتوقف على العلم بكون الفعل هو المامور به ويدل عليه حض قوله انما الاعمال
بالنيات ولا عمل الا بالنية واذا لم يمتثل استحق العقاب وان لم يحتمل ذلك فلا يتفاوت بالنسبة الى المطابق وغيره لان التكليف بالمطابق تكليف
بما لا يطاق وايض اذا امكن ان يكون لخصوص ما قرره الشارع مدخلية لم يبلغ اليه عقولنا فيمكن ان يكون لخصوصية الاخذ من الامام او المجتهد
مدخلية لم يبلغ اليها عقولنا قوله لا دليل على ذلك قلنا الجواز كاف مع ان الدليل موجود فان الاخبار مصرحة به كما في رواية الفضل حيث
صرح بعدم قبول العمل بلا معرفة وعدم القبول لازم لعدم الاجزاء والروايات المتقدمة المصرحة بانه لا خير في العبادات الا بفهم وتفقه ولو كان
ممتثلا لكان فيه خير البتة مع ان ما ذكره من نفيه التاثير عن غير المطابق والتشبيه بالادوية يستلزم عدم امتثال احد المجتهدين المختلفين حد او مقلديهما
ايض اذ ما قرره الشارع ليس الا واحدا بل هو محتمل في حقهما معا وفي حق جميع المجتهدين والمقلدين فان قلت حكم الشارع في حقهم مودى اجتهادهم قلت
وهل ذلك الا لبطلان التكليف بما لا يطاق وهل دليلنا عليه سوى هذا بعينه جار في الغافل الاتي بغير المطابق فالتفرقة تحكم ومنها اخبار وضع الكلفة
والعقاب عمن لا يعلم وقد عرفت الجواب عنها ومنها بعض الروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلعم
كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم حيث يدل على انه لو فعل كذا كان مجزيا مع انه لم يكن عالما بها وورد في حكاية رجل من معروف حيث تطهر بالماء
بلا اخذ من النبي صلعم وصار بهذا ممدوحا ومثل ما ورد عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر عم رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرئا من
امير المؤمنين فتبرء واحد منهما وابى الاخر فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل
الى الجنة حيث ان الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ومع ذلك دخل الجنة والجواب اما عن حكاية عمار فبان المراد انه لم ما سئلت حتى تفعل
كذا الا انه لو ما فعلت كذا لبدا هة بطلان التوبيخ على ترك ما لم يعلم مع ان الشايع في العرف المتبادر ان امثال هذه الالفاظ انما يستعمل في مقام التعليم
والبيان لا ما هو حقيقة ان تفعل واما عن حكاية براء فبان التطهر بالماء بالذات حسن ليس عبادة حتى يحتاج الى النية فمدحه انما هو من هذه الجهة
لا من حيث تراني بالحسن شرعا واما عن خبر ابن عطا فبان دخول من لم يتبر الجنة يحتمل ان يكون لغفلته عن وجوب التقية هذا ثم ان قلت انه على ذكر
من عدم عقاب الغافل بل كونه مامورا بما علمه حكم الله فهل لا يجب تعليمه وارشاده على العلماء لو اطلعوا على غفلته او لا يجب فان قلت بالاول لزم
سد باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بالنسبة الى المقصر وان قلت بالثاني فكيف يامره العالم بخلاف ما هو مامور به وما الدليل عليه
مع انه لم يفعل منكرا بل اتى بما هو حكمه قلنا نقول بالثاني والواجب على العالم اولا التعليم والارشاد ثم الامر بترك ما كان عليه حيث بعد الارشاد
لا يكون غافلا ولو قال له او لا افعل كذا او لا تفعل كذا فهو ايض متضمن للتعليم وهو المقدم بالذات فيه والدليل على ذلك الاجماع القطعي بل
القطعي الضرورة اولا وعمل النبي والائمة بل علماء الاعصار ثانيا والاخبار الدالة على وجوب تعليم الجهال وبذل العلم وما في هذا المعنى ثالثا المقام
الثاني اعني الصحة والبطلان فالمش عدم صحة عبادة شيء من الاقسام المتقدمة سوى المحتاط وخالف فيه طائفة من المتاخرين كالمولى الاردبيلي
والسيد الصدر وبعض الاخباريين فحكموا بالصحة مع المطابقة لفتوى المجتهد الحي وهو مرادهم من الواقع وبالبطلان مع عدمها مطلقا واختار
والدي العلامة طاب ثراه والانسب اختياره في المعتمد الصحة في اقسام الغافل بالمعنى المتقدم مط وذهب بعض اخر الى صحة عبادة الغافل مط طابقت
الواقع ام لا وعدم صحة عبادة غيره من الاقسام المتقدمة عدا المحتاط سواء طابقت الواقع ام لا وهو الحق اما صحة عبادة الغافل مط فلانك قد عرفت ان
الصحة هي موافقة المامور به وان المراد بالمامور به هو المامور به باعتقاد المكلف او بظنه الثابت حجيته وان لم يكن مطابقا للواقع وهذا الغافل
قد اتى بالمامور به كذلك فيكون ما فعله صحيحا وان قيل ان الصحة هو موافقة المامور به وهو ما اعتقده المكلف مامورا به لبطلان التكليف بما لا يطاق
والمعروف في مباحث الحسن والقبح من انه اذا اعتقد احد بوجوب شيء عليه بحيث لم يخطر خلافه بباله فهو واجب عليه لان ما يدل على تكليف المجتهد
بمقتضى اجتهاده جار في حقه لك ايض والمفروض انه قد اتى موافقا لما اعتقده فيكون صحيحا اما ما سبق من الاخبار الدالة على انه لا خير في عبادة الا علم
فيها او لا يقبلها الله سبحانه فلا يضر هنا اما لاجل منع عدم حصول العلم والفهم والفقه والمعرفة هنا حيث ان المراد منها ليس المطابق للواقع

عدم الفائدة او لاجل احتمال

ح ل الصيقل

والمجزي

مرسلة يونس قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال لا وليس المراد المسئلة عن كل احد بل عن اهله كما امر الله تعالى
به بقوله عز اسمه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي مرسلة السبيعي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول الا ان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال
ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه سيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وهذا صريح في وجوب طلب
العلم من اهله على كل احد فالجاهل باقسامه العارف الاخذ من غير اهله كل تارك للواجب الا من اخرجه تكليف ما لا يطاق وفي رواية علي بن ابي حمزة عنه ع
وفي رواية مفضل من لم يتفقه منكم في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة والفقه هو الفهم فلا يفيد مجرد المطابقة الاتفاقية وفي صحيحة ابي البختري فانظروا علمكم
هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا الحديث وفي رواية محمد فتعلموا العلم من حملة العلم وفي صحيحة الحلبي لا خير في علم ليس فيه تفهم
وفي اخرى لا خير في عبادة لا فقه فيها وفي ثالثة ولا خير في شيء ليس له اصل بنفي الخير عن عبادة هذه الاقسام فلا يكون عبادة لا بها اخبار السنة وفي صحيحة
الفضلاء انما يهلك الناس لانهم لا يسئلون وفي صحيحة مومن الطاق لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا الحديث وفي مرسلة يونس اف لرجل لا يفرغ
في كل جمعة لامر دينه فيتعاهده ويسئل عن دينه وفي رواية طلحة عن ابي عبد الله ع قال قرات في كتاب علي ان الله لم ياخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى
اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال يدل على وجوب طلب العلم على الجاهل وفي رواية الاخرى العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده
سرعة السير من الطريق الا بعدا وفي رواية الصيقل لا يقبل الله عملا الا بمعرفة ويدل على عدم المعذورية في بعض الاقسام ايضا صحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله
الاول قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها مقيما معها في المصر التي هي فيها تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني
المحصن الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة
المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد لتعطلت الحدود وفي حسنة
الكناسي قال سألت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك
منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة الى ان قال قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا
علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وفي رواية المشايخ الثلثة عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود
فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع اما
سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي
لا جرم اني تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله
واسئل التوبة الحديث وما ورد من ان القضاة اربعة ثلثة في النار وعد منهم من قضى بجور وهو لا يعلم ومن قضى بحق وهو لا يعلم او غير ذلك من الاخبار
المتكثرة وهي كما ترى مصرحة بوجوب المعرفة واخذ الاحكام من اهلها مطلقا وان تارك الواجب معاقب ومنها ما يصرح بالعقاب على نفس
ترك الحكم ايضا ويدل على العقاب عليه ايضا انا نعلم قطعا انه اذا اعطى سيد عبده طومارا وقال ان فيها امورا يجب عليك معرفتها والاتيان بها او على تركها
كل منها عقاب خاص فهو لم يفتح الطومار ولم يمتثل فعاقبه المولى بترك المامور به لم يعد مذموما واما الظواهر الدالة على رفع الكلفة
والعقاب عمن لا يعلم وعما لا نعلم فلا ينافي ما مر لانها محمولة على ما بعد الفحص المقدور وعلى غير المتمكن او يحمل الاولى على تعطيل وجوب المعرفة اجمالا
بحيث يحتمل وجود الحكم او يظنه حكما مع تمكنه من الطلب ويرجع ذلك ايضا الى الاول ويشعر بذلك صحيحة ابن الحجاج المتقدمة ايضا بل الامر بالمعرفة
وطلب العلم قرينة واضحة على ان ما وضع مما لا يعلم هو ما لا يقدر على علمه كما ان طريقة العدل وبطلان التكليف بما لا يطاق دليل على ان المراد
من المعرفة هو مع التمكن ثم المخالف لنا بين من يقول بعدم معذورية بعض اقسام الغافل وجميعها ومن يقول بمعذورية بعض اقسام غير
الغافل واكثر كلمات هذه الطائفة فارق بين المطابق وغيره ويظهر من بعضهم معذورية غير المطابق في الجملة ايضا دليل الاولين وجوه منها وجوب
الاخذ على احد الطريقين فتركه محرم ومنها وجوب الاخذ تارة ببعض الاخبار المتقدمة واخرى ببقاء التكليف وسد باب العلم واصالة حرمة الظن
الا ما خرج ولم يخرج الا ظن المجتهد والمقلد للمجتهد الحي والجواب اما عن الاخبار فبما عرفت من الجملتين واما عن الدليل الاخير فبوضوح ما ذكرنا ايضا من بطلان
التكليف بما لا يطاق والظواهر الرافعة للعقاب والتكليف عمن لا يعلم ومنها ان شغل ذمة المكلف يقيني يتوقف براءته على اليقين وهو لا يحصل
الا بتقليد المجتهد الحي وجوابه مع اشتغاله في الغافل باقسامه ومنها ان الاطاعة العرفية واجبة وهي لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به وليس هو
ما امر به الشارع او من ثبت حجية قوله وجوابه ظاهر مما مر وكذا الجواب عن سائر ما يقال لهم واما الاخرون فهم ايضا استدلوا بوجوه منها صعوبة العلم
الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة الوسائط فان معرفة العدالة
لا يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم بعد ما حصلوا اشياء وليس بمعلوم لهم العمل بالشياع بل ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة وتحقيقهم كل
ذلك بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ قال بعض الاخباريين ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى
ومن في طبقتهم لو كلفوا باحد الطريقين لزم منه التكليف بما لا يطاق وعموم ايجاب هذا الحكم مشكل ورحم الله ما كانوا ياخذون الجهال
بامثال ذلك وجوابه انه ان اريد بذلك الغافل غير المتفطن او القاصر العاجز عن ادراك ما ذكرنا كما هو الغالب في المذكورين فهو كذلك وان اريد به الاعم
فلا وادي صعوبة في معرفة الواجبات فانا اكثر من ذكر قابلون لكمالات وصنائع دقيقة وبادنى سعي يحصلون صنعة ويبلغون غايتها ويتفطنون

وجهته بيده ورأسه ورجله بدلا عن الوضوء يظن انه الحكم او يشرب قطرة من الماء في الصوم ظنا منه ان الغرض منه الجوع والعطش وامثال ذلك و
على التقادير الاربعة اما يكون ما اخذه واتى به مطابقا للواقع اى فتوى المجتهد الحي ام لا ومن صور عدم المطابقة ما اذا تعلم عن اهله ولكن على غير وجهه
واما لسهو العالم او المتعلم وعلى التقادير الستة عشر للعاقل وتعقد القسم الاول من الجاهل ما يكون غافلا اى لم يتفطن بالخلاف اصلا ولم يخطر بباله
فالجاهل بوجوب السورة مثلا لم يحتمل عنده وجوب شيء غير الفاتحة اصلا والثاني بما اخذه باحد الوجوه الاربعة في الغافل لم يجوز خلاف ما اخذه
ولم يخطر بباله وجوب الاخذ من المجتهد الحي او غير غافل وهو على قسمين لانه اما يكون الخلاف مرجوحا عنده او لا يكون مرجوحا فهذه خمسة وثلثون قسما
وههنا قسم آخر وهو التارك للطريقين مع الاحتياط اذا عرفت ذلك فنقول اما المقام الاول فتفصيله ان كلام الاكثر وان خلى عن ذكر المواخذة والعذاب
وانما اكتفوا ببيان الصحة والبطلان والقضاء وعدمه ولكن في كلامهم اشارات الى عقاب التارك للطريقين في اقسامه سوى المحتاط ولكن نعم جماعة من
المتاخرين تعرضوا له صريحا فيظهر من بعض مشايخنا لزوم العقاب عليه بجميع اقسامه ولكن الظاهر منه انه ينفي جواز الغفلة بمعنى عدم التفطن اصلا و
يظهر من بعض الاحباب التفصيل بجعل الاحكام على ثلثة اقسام ما يثبت بالضرورة من دين الاسلام وما يثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف وحكم
بعدم المعذورية في الثالث ونسب الاول في الثاني الى الشهيد والثاني فيه الى بعض المحدثين وفصل بعض متاخري المتاخرين تفصيلا آخر فجعل الحكم
على قسمين الاول ما هو جزء الاسلام او الايمان البين والثاني ما لم يكن كذلك وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني على ثلثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة
ومن بلغه ولم يسئل ومن سئل وتعلم عن غير اهله فحكم بعدم معذورية الاول ومعذورية الثاني وعفا الثالث على تركه السؤال بل نفى البعد عن عفا
على كل ما تركه من الواجبات وظاهره التامل في الرابع وصرح والدي العلامة ره في الانيس بعفا الجميع قال طاب ثراه في بحث المواقيت من كتاب المعتمد
ما خلاصته ان غير المجتهد والمقلد له ان عمل واعتقد شرعيته من طريق غير معتبر كاخذ العامي من الكتب ومثله جاز ما يصح من غير تطرق شك له
فالظاهر صحة عمله لانه على هذا التقدير لو كلف بغير ذلك كان تكليفا بما لا يعلم وكذا من ترك واجبا جاهلا بوجوبه ولم يتطرق له شك ولم يختلج بباله
احتمال الوجوب اصلا فهو ايضا معذور ولا ماثم بالترك وكذا حكم الجاهل في جميع الاحكام الى ان قال واما من نشأ بين دوحتهم وسمع ببعثة النبي
ومجيئه بالاحكام وقد وقع في اكثرها الاختلاف ولا طريق الى درك ما يلزم العمل به الا بالاخذ من المجتهد فمثله لا يكفيه الاخذ من امثاله لا امتناع
ان يجزم ذلك بكونه حكم الله سبحانه منه ونعرض شبهة له فهو ضعيف فمثله لا الاخذ عن اهل الاجتهاد انتهى وحاصله المعذورية في جميع اقسام الغافل
الاحدى عشر وتضمنه عدم العقاب على المحتاط كما هو الظ وان لم يصرح به ففي الاربعة عشر الاخر محكوما عليهم بالعقاب ان كان في شمول كلامه لمن
اخذ من المجتهد غير مطابق سهوا مع احتمال عدم المطابقة مظ خفاء وبالجملة ما حكم به من عدم المؤاخذة على الغافل باقسامه هو كذلك والموافق لقواعد
العدلية وعدم خروج عن مذهب الامامية وتجويز التكليف بما لا يطاق فان من اعتقد انه لا حكم لله غير ما سمعه في هذه الواقعة واعتقد ان احكام الله هو ما علمه
ابوه او امه ولم يختلج بباله احتمال آخر سوى الاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل في نسوانهم واكثر رجالهم فهو مندرج في عنوان الغافل فيقبح
عقلا وينفيه الكتاب والسنة والاجماع وقد صرح بمعذوريته بعض الاقسام وعليها ابواب ع في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلته عن الرجل
يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا يحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما
هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال ع احدى الجهالتين اهون
من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها الحديث ودعوى عدم امكان حصول الغفلة بهذا المعنى يرجع
الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها مع ان هذه الدعوى يشبه المكابرة نعم يستبعد الغفلة في الامور الضرورية من الدين والتي هي كالجزء
للاسلام او في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها وبالجملة لا يمكن الارتياب في ان الغافل عن وجوب المعرفة او الذي اوجب معرفته
ان ما فعله ابوه هو الصحيح وليس الصلوة مثلا غير ما يفعله ولا يحصل تزلزل في خاطره لا يكلف بالرجوع الى المجتهد وهل هو الا التكليف بما لا يطاق و
لذلك يكتفي فيمن بلغت فطنته الى ان هذا الشخص مجتهد بكفيته ذلك وان لم يكن كذلك ولا فرق بين ما نحن فيه وبين ذلك ثم لا يخفى ان حصول المعرفة الاجمالية
بان لله احكاما والتفطن به لا يوجب عدم المعذورية الا بعد اندراج ما جملة تحت هذا العنوان ايضا فان المعرفة الاجمالية قد يحصل بذلك ولكن يعتقد
ان هذا الشيء لا حكم له البتة او ان هذا الحكم الجزئي ليس الا كما ظنه واخذه نعم ان حصلت تلك المعرفة بحيث يكون هذا ايضا مما يحتمل ان يكون حكم له او
يكون الحكم غير ما يظنه فهو خارج عن عنوان الغافل واما سائر الاقسام فالظاهر انه لا ريب في عفا القسم الاخير الذي هو المحتاط فان الاحتياط امر مرغوب
عقلا مندوب اليه شرعا وهو اما واجب او مستحب فمراعاته يكون مطلوبا فلا معنى للعقاب عليه ولكن مراعاته ليس شأن كل احد بل العلم بمواقعه
وكيفيته صعب جدا لا يصل اليه غالبا الا من له دربة تامة في الاحكام الشرعية والرجوع الى قول الغير فيه ليس احتياطا بل هو تقليد له واما
بواقي الاقسام فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب في كونهم آثمين معاقبين لا لاجل التقصير ولا لاجل جزئيات الاحكام مع عدم المطابقة للواقع وكذا لا لاجل
التقصير مع المطابقة بل لجزئيات الاحكام ايضا اذ يجب عليهم امتثالها واطاعة الشارع فيها والاطاعة والامتثال لا يتحقق الا بعد الاتيان بالمامور
به لاجل انه مامور به ولا يكفي مجرد التطابق ولا يؤتى به بهذه الحيثية الا مع العلم بانه المامور به ولا علم في شيء من هذه الاقسام كما يأتي وايضا ذممهم
مشغولة بالجزئيات ولا يبرأ الا بالاتيان بها صحيحة وشيئا عدم صحتها منهم ويدل الاخبار على عقاب هذه الطوائف بل فيها ما يعم الجميع ومنها ما يدل على
عقاب بعض اقسامها ففي المستفيضة عن رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم وهولاء الطوائف باجمعهم تاركون لهذه الفريضة فيعاقبون في

مرسلة

بانه للاجماع والآية والاجماع عدم اشارة الى الظن مطلوبنا ثم اقول انه على فرض تسليم جميع ما قال لا يتم اطلاق من جوز تقليد الميت لكل احد بيانه
ذلك ان هذا الدليل العقلي مما تكلم فيه اعلام العلماء ومنهم من يقولون بعدم تماميته فتامل فاذا كان هكذا حال العلماء فهل لا يمكن ان يكون
للمقلد ايضا كذلك وانت تعرف بانه لا بد لكل مقلد من مستند فقد لا يتفطن المكلف بهذا الدليل العقلي او يتفطن ولم يتم في نظره وظن تماميته دليل
الجرح او غيره فهل انت تقول ان تكليفه بتمام هذا الدليل فاللازم تخصيص جواز التقليد الميت بمقلد يكون مستند تقليده ذلك الدليل لا مطلقا بل هو
ايضا يفيد اولا بعدم حصول ظنه بتعين تقليد الحي لاجل انه سمعنا او بالسماع من جميع من احياء المجتهدين وثانيا بحصول الظن له بقول الميت ثم ان من المفاسد
التي يترتب على القول بكون مناط التقليد حصول الظن انه لو حصل ظن لمقلد بقول المجتهد في مسئلة ثم طرء عليه الفسق يجوز له تقليده فيها وان خالفه
الاخرون اذ الظاهر ان محض طرو الفسق لا يوجب زوال الظن وانه لو حصل ظن له به ثم تغير راي المجتهد فيها ولم يتفاوت ظن المقلد ان يجوز له العمل بما ظن اولا
وانه لو حصل للمقلد ظن من غير جهة التقليد كرويا او من قول من يعلم انه ليس بمجتهد جاز له العمل به فان قلت ان امثال تلك الظنون خارجة بالاجماع
قلنا كانك نسيت ما كنت تقول الى الآن من ان هذه المسائل ليست من المتداولة في زمن الائمة ودعوى الاجماع في مسائل الاصول بعيد مع انه اذا
خرجت هذه الظنون بالاجماع فلم لا يخرج الظن الحاصل من قول الميت بالشهرة والاجماع المنقول مع انك تعرف بحجيتها وبعضها فوق ذلك باصالة حجية
الظن هذا ثم ان بما مر ظهر وجه يجوز هذا القائل لتقليد الميت وقد استند لو ابوجوه اخر ايضا منها ما ذكره السيد نعمة الله في بعض رسائله وهو ان
كتب الفقه شرح الكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معنى الاخبار الى افهام الناس لان فيها ما يحتاج الى البيان وليس كل احد يتقيد عليه والمجتهدون
بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان واما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة
للاختلاف فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله واحكامه لا يموت بموت لناقلين لها وجوابه ان فتاوى المجتهدين
ان كانت بيانات ولكنها ليست بيانات قطعية لما مر من قوة احتمال الاشتباه وعدم القطع بكون الاخبار او الالج بل هو ظني والعمل بالقول الظني ثم
بيانه الظني يحتاج الى دليل ولم يثبت دليل على ازيد من تقليد الحي واما ادلة حجية الاخبار فلم يثبت منها حجية تلك البيانات ايضا ولبعض مشايخي والدي
كلام في فوائده يصرح بما عن دليلهم هذا يحسن ذكره قال ما خلاصته ما قيل من ان ظن المجتهد اذا كان من دليل شرعي فيجوز تقليده حيا وميتا لان
المستند لا يموت والا فليس بحجة اصلا فهو من المزخرفات لانه كونه من الدليل ان اراد ان يكون مطابقا للدليل وموافقا للحق ففيه ان ظن الهوى والصبي اذا
طابق نفس الدليل الشرعي يكون حجة بل لا معنى لحجية هذا الظن بل الحجة ليست الا نفس الدليل وليس مستند المقلد نفس الدليل بل ظن المجتهد والا
فهو لا يعرف الدليل اصلا وان اريد بمجرد كونه من الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا لا يستلزم حقيته ولذا يفهم كل من الدليل خلاف ما يفهمه الاخر
حتى ان الاخباريين لا يتفقون على فهم الى ان قال وان اراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي من اين يعرف الدليل الواقعي من غيره وايضا لم نقل احد
ان دليل المجتهد يموت بل يقولون دليل العامي يفوت بموت المجتهد سلمنا لوفرت ولان مستنده اذا كان ظن المجتهد لا دليل ظنه فاذا مات ذهب المستند كما
ان المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون السابق حجة ولا ينفع ان دليله بعد باق والسبب بعينه موجود في الموت ولا ريب ان الموت مثل صورة تغير رايه ولما لم يطلع
بعد على مقلده والاستصحاب حجة فيعمل به من زوال الظن بالموت فاما تغيره بصورة اخرى ولم يبق شيء منه اصلا وايضا المستند ليس نفس الظن من حيث هو
بل الادلة التي مر وهو مختص بحال الحياة انتهى ومنها اية النفر وقد عرفت ما يصح جوابا عنها مع ان في دلالتها على الافتاء والتقليد نظر ومنها ابنه
يلزم كون المجتهد شريكا في الاحكام الشرعية وفيه انه ملتزم في ثبوت هذا الحكم الشرعي لهذا المقلد فيلغي المعلوم وهل النزاع الا في ذلك ومنها استصحاب
جواز تقليد المقلد الذي مات مجتهده بل يمكن التعميم فان المجتهد كانوا في حيوتهم بحيث يجوز لكل من يطلع على فتاويهم تقليدهم وفيه انه يشترط في
الاستصحاب بقاء الموضوع وقد تغير مع ان في حجيته لذلك الاستصحاب نظر كما مر ومنها ان رحم ابي جعفر ليونس بعد ملاحظة كتابه وظاهر انه كتاب الفتوى وفيه
منع كونه كتاب الفتوى بل الظاهر في ذلك العصر كتاب الاخبار مع ان في ترحمه دلالة على جواز تقليده لو كان كتاب فتوى ايضا كما ترحم المانعين من تقليده
الا موالهم اذا عثر على كتاب يحسن لهم منهاج ثبت بما ذكر ان طريق اخذ الاحكام في هذه الازمان منحصر بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وان من
كان مسلكه احدهما يكون ممتثلا مثابا ومعاملاته صحيحة واما من لم يكن مسلكه احدهما فقد اختلف فيه فالمشهور ان الغير صنف المجتهد ومقلده من احد
الطريقين فبطلت عباداته وان كانت على جادة الصواب وموافقة لفتوى الفقيه الحي ويؤدي هذا المؤدى قولهم الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور
وذهب جماعة من المتاخرين الى ثبوت الواسطة بالتفصيل الاتي والكلام اما في العبادات والمعاملات وفي الاول اما في العقاب وعدمه او في الصحة
والبطلان او في القضاء والاعادة وفي الثاني منحصر بالصحة والبطلان او في القضاء والاعادة وفي الثاني منحصر في الصحة والبطلان بل قد يجري في
المؤاخذة ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها مع فساده ولتحقيق ههنا تربيع مقامات والتقديم مقدمة هي ان التارك للطريقين اما جاهل
بالاحكام كلها او بعضها او عارف ثم الجاهل على قسمين لانه اما جاهل بوجود الحكم او بنفس الحكم مع عدم جهله بوجود حكم كمن يعلم ان للجمعة حكما ولم
يعلم انه النجاسة او الطهر ويندرج تحته الجاهل ببعض كيفيات الحكم او متمماته كمن تعلم ان للمطلقة الرجعية حكما وانه وجوب الاعتداد ولكن لا يعلم
قدر العدة او يعلم وجوب التشهد ولم يعلم كيفيته والقسم الاول اما يكون تاركا للواجب واتيانه على سبيل الاتفاق من غير ان يعتقده شرعيا وكذا
كذا الثاني واما غير الجاهل فهو على ثمانية اقسام لانه اما اخذ الحكم ممن لا يجوز تقليده اتفاقا مثل ابيه العامي او ابنه واستاده الغير المجتهد
او اخذه من المجتهد الميت ومن كتب الاحاديث من غير ان يكون له مرتبة الاجتهاد او من نفسه بمجرد استحسان وظن منه او قياس كمن يمسح التراب على

بل نقول ان فطرة [illegible] اما ان نقول انه مكلف
[illegible] ودليل الاول ان العلماء يفتون الى [illegible]
وعلى هذا ام

واحد وان ماهو سبب الفحص من الاختلاف والتعارض فيهما موجود فان قلت لعادة الاجماع حيث نرى ان المقلدين لا يتفحصون ولم ينكر عليهم احد
من العلماء قلت لعل عدم انكارهم لاجل انهم يرون تقليد المقلد تعبديا فلذلك ما كانوا ينكرون بل ينادي بذلك كلماتهم ولا يلزم منه عدم
انكارك مع قولك بانه من باب الظن سلمنا ولكن هذا الدليل ان كان يلزم وجوب العمل بالظن من غير فحص لسر فيلزمك القول بعدم فحص المجتهد وان
لم يلزم ذلك بل يحتمل معه وجوب الفحص وعدمه وكل منهما يحتاج الى دليل فالعامي من اين يحصل له ذلك الدليل وكيف يفهم الاجماع على ذلك وانت
قلت سبيل ذلك لعدم امكان معرفته الاجماع على التقليد فكيف يسهل معرفة هذا الاجماع عليه ثم قوله المعيار في التقليد حصول الظن والمعتمد للمقلد
هذا الدليل العقلي ان اراد انه معتمدهم ومبناهم البتة وكل من يقلد فهو لاجل ذلك فهو بط اذ لو سئل المقلد عن وجه التقليد وسببه وترجيح الحي على
الاصولي فلا يجيب احدهم بذلك بل يجيب بما يجيب لو سئل عن سبب كون صلوة الظهر اربع ركعات وان اراد انه يمكن ان يكون المعتمد ذلك فلا يترتب
عليه فائدة ثم قال فان قلت شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا
الميت ليس حكم الله فيصير هذا من قبيل القياس قلنا اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة هو الظن وما ذكرنا بعمومه
لا يخصصه الظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية في غاية البعد وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع بلزوم متابعة الظن وقلنا بانه ظني ومع ذلك بقا
هذا الظن للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرناه ورابعا انا نقول بمنع حصول الظن في المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت قال فان قلت المسئلة الاصولية
اقوى بالتقديم وحصول الظن في الفرع مانع واجاب بما حاصله ان الظن الحاصل من الشهرة انه حكم الله الظاهري متابعة الاحياء ومن قول الميت ان
حكم الله الواقعي كذا وقد حصل للمقلد ظنان فعليك بيان لزوم ترجيح بنا المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون الواقعي ولا ريب ان بنا
على الثاني ارجح بل تكليفه عن الواقع ولان المتتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل القرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل اقول فيه ان المقلد اذا ادا
شهرة عدم جواز تقليد الميت وسمع من احد سيما اذا سمع دعوى الاجماع من بعضهم يحصل له الظن والغالب انه غير متمكن من فهم ان هذا من المسائل
الاصولية والاجماع فيه بعيد وكذا عدم مقاومة هذا الظن للظن الحاصل من الدليل العقلي وان الظن الحاصل منه ارجح وان الترجيح به جائز وان
مراد الشارع تحصيل القرب الى نفس الامر والحاصل ان جميع ما ذكره امور من شان المجتهد فهمه مع ان جميع ما ذكره محل بحث ونظر يعلم مما ذكرنا في مسئلة الظن
ثم قال بعد كلام فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة بل هو انحصار المناط في الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن
غير واضح اذ على فرض تسليم عموم ما دل عليها فهو مخصص بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان المجتهد والمقلد مجمل ففيه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه وان
اردنا ان نثبت القدر المتيقن فلا يمكن الا بالظن ولا تفاوت بين المجتهد والمقلد اقول نسلم ان الدليل ليس محض الاجماعات لكنه ليس انحصار المناط في
الظن بل الضرورة وسائر ما مر واما قوله والاعتماد الى ففيه اولا منع انه لا يمكن اثبات قدر معين الا بالظن بل الظنون المعلومة في كل من المجتهد والمقلد متحقق
وثانيا انا نسلم انه لا يمكن الا بالظن فنقول انه لما كان دلالة العام على افراده ظنية فيلزم خروج ما ظن خروجه لانه لا يكون مظنون الدخول فما
لم يعلم خروجه ولم يظن فهو داخل فلا اجمال ولا يخرج العموم عن الحجية مع انه لو سلمنا جميع ذلك فكيف يتعلق ظن المقلد الذي كلامنا فيه بذلك ومن اين
يعلم ان العام المخصص بالمجمل ليس بحجة واي فائدة لفهم المجتهد في ذلك العام الذي ابى فيه ثم قال والحاصل ان الاستدلال بحرمة العمل بالظن بمعنى قولنا
الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد الحي انا نظن حرمة العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت حكم الله فكيف يقول اني اظن انه
ليس حكم الله اقول فيه مضافا الى منع كون الاستدلال بالعموم على اصالة حرمة الظن مبنيا على ما سبق من طريق الخلف انه لا منافاة بين حصول
الظن بان ما قاله الميت حكم الله والظن بحرمة العمل به اي بانه ليس حكم الله فان المظنون في الاول هو انه حكم الله الواقعي اي ما اخبر به الامام وفي الثاني انه
ليس بحكم الظاهري اي ما هو الحكم في حقه ولا منافاة كما مر الا ترى انه لو قال الامام لك لا تعمل بما ظننت انه حكم الله يحصل في الواقع يحصل لك
العلم بعدم حجية الخبر الصحيح لك مع افادته الظن بانه ما حكم به الامام واقعا كيف ولو لم يجتمع الظنان لزم بطلان قول القائل لا يعمل بالظن او لا يفيد
ظنا مع انه يصح قطعا ثم قال بعد كلام ظهر وهنه وكما علم ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة علم ايضا انه ليس محض لزوم العسر والحرج حتى
يقال بانه قاصر بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو لا عسر في تجويزه اذا لم يوجد حي ولحظ العموم به عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال
وجوب الاجتهاد على العوام ودالة على فقهما حلت لا اصل جواز التقليد بل الدليل عليه ما ذكرنا اقول بل الضرورة الدينية والاخبار واما قوله لا يتم به اطلاق
المنع ففيه انه يتم بملاحظة ما اختاروه من عدم جواز خلو العصر عن المجتهد الحي ودليلهم على ذلك لا ينحصر بما يتوقف على لزوم تقليد الحي ليلزم الدور واما
قوله هذا الاستدلال لابطال وجوب الاجتهاد ففيه انه يلزم منه ثبوت جواز التقليد به لعدم الواسطة سلمنا عدم الملازمة ولكنه لا ينافي اثبات جواز
التقليد به ايضا ولا شك انه يدل عليه ثم قال بعد كلام ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده
عدمه باطل اقول قد سبق ما يدل على فساده في مسئلة العمل بالظن ثم قال ومما يؤيد ان بنا المقلد على الظنون لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى
الامارتين وعدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر مع تعليلهم بان ظنه اقرب وارجح اقول ان اراد ان نفس تقديم الاعلم وعدم جواز تقليد المجتهد لغيره
يؤيد ذلك فهو بط لجواز استنادهما الى التعبد كما يدل عليه تعليلهم بالاجماع وبان الاصل عدم جواز التقليد فيقتصر فيه على موضع اليقين وان
اراد ان التعليلين يؤيده ففيه انه يعارضه تعليلهم بالاصل والاجماع مع ان امثال هذه الادلة قد كثرت في كلمات العامة الذين بناؤهم على الظنون
وان ذكرها بعض اصحابنا فانما هو ماخوذ من كلامهم غفلة عن حقيقة الحال وكيف يؤيد ذلك مطلوبك ولا يؤيد تصريحهم في مسئلة جواز التقليد

بانه للاجماع

تحقيقه ثم ان بعض المعاصرين بعد نقله الدليل المذكور قال بتحقيق المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن
للمجتهد لا ما ثبت حرمته تجديد الكلام فيه وكونه الحق واستدل عليه ببعض ما سبق وظهر فساده الى ان قال ما ملخصه ثم قال هذا حال المجتهد واما العامي
فما نقول انه رجوعه الى المجتهد بعدي بمقتضى الدليل مثل قوله عم لا بان فتدبرهم بالرجوع الى زرارة ويونس وامثال ذلك ومن جهة الدليل
العقلي بانه مكلف فينا بالحكم الواقعي وباب العلم له منسد ولا مناص عن العمل بالظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني لامكان القدح في الاول
ولانه مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن من جهته تقليده غيره سلمنا لكنه يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع
غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايض الى العمل بالظن فقول رجوع المقلد الى العالم فيما لا يعلم بعد من جهة ما ذكرنا الادلة و
اكثرها دليل المجتهد على وجوب تقليد العامي واما مستند العامي فهو الضرورة الدينية الباسة لكل عامي حتى النسوان والاطفال لانهم يرجعون فيما
لا يعلمون الى العلماء وليس علم كل عامي بان ما لا يعلمه من احكام الله يجب اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب صلوة الظهر وكونها اربع ركعات واتم ما تضمنه سببا
لصحة ذبيحته الاحكام من التداول ... الا شبهها سلفا وخلفا حاصل هنا ايضا لو قلنا بكون الاجماع نظريا فلا يحتاج الى النظر كثيرا ما يحتاج اليه هذا الدليل
القطعي كما ياتي فو ان غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يقلده الى الظن قلنا اشتباه نظره وجهه بعد بعضهم مقدم نافعه هنا وفيما بعد هي ان
من يصلح للتقليد وصح وجوب تقليده الى حد البداهة هو العالم الفقيه له اصناف كثيرة الحي والميت والاصولي والاخباري والاعلم والادون والاورع لا غيره ذلك
ولكل افراد ولكل فرد اجتهاد في حكم تقليد الاخر كما ان الحي منهم من يقول بجواز تقليد الميت ومنهم من يقول بعدمه والاموات كلهم يقولون بجواز تقليد الحي من حيث
هو او دون يقول بجواز تقليد الاعلم والاعلم منهم من يقول بعدم جواز تقليد الادون ومنهم من يقول بجوازه وكل من الاصولي والاخباري يجوز تقليد الاخر
ثم لو وجد فردان منع كل منهما عن تقليد الاخر فلكل منهما حكم للعامي الذي لم يظهر عليه حقية احدهما فان كلا منهما يقولون بالتخيير ومن هذا ظهر ان كل
صنفين متقابلين من هذه الاصناف المتكثرة لا يخرج عن احد القسمين اما يجوز كل منهما تقليد الاخر للعامي الغير المتمكن من الترجيح او يكون احد الصنفين جائز
التقليد له باجتهاد الاخر ايض دون الصنف الاخر ولا يتوهم انه قد يمنع هذا من تقليد ذاك وبالعكس لان مثل هذين الشخصين متفقا على تخيير المقلد
الذي لم يظهر له الترجيح ولا يقول واحد منهما للعامي الذي سئله انك يمنع من تقليد ذاك ومن تقليدك وانا غير قادر على الترجيح انه يجب عليك تقليدي
بل يحكم بالتخيير اذا عرفت تلك المقدمة فنقول قد ظهر بديهية وضرورة للعامي وجوب الرجوع الى العالم في الجملة فيما لا يعلم ومسئلة تعيين الرجوع الى العالم
فيما لا يعلم ومسئلة تعيين المرجع ايض مما لا يعلم فيجب تخيير الرجوع الى العلماء ولما لم يمكن له تعيين احدهم للرجوع في هذه المسئلة فيجب عليه الرجوع فيها الى كل من صنفين
متقابلين اذا تمكن والحاصل انه كما ان المرجع في الجزئيات الفرعية صنف واحد مرجعه في هذه المسئلة حيث يمكن الصنفان معا فان جوز كل منهما تقليد الاخر فيعلم جواز
تقليد كل منهما وان منع احدهما عن الاخر والاخر جوز تقليد الاول يقلد المجمع عليه وان منع كل منهما عن الاخر فليسئل من كل منهما تكليفه مع هذه الحالة و
ح يجوز كل منهما تقليد الاخر لا محة وبالجملة طريق تعيين المرجع قطعي وليس باب العلم فيه منسد ثم نقول تمسك العامي بهذا الدليل العقلي يتوقف اولا
على فهمه انه مكلف بالحكم الواقعي حتى يفهم انه لا مناص عن العمل بالظن به وهو موقوف على فهم ان لله عز شانه حكما وتعبدا وهو يتوقف على الاجتهاد في مسئلة
التصويب والتخطئة وفهم الاحاديث والايات والاجماع الدالة على ان لله حكما واقعيا ثم على اثبات حجية الكتاب والخبر والاجماع ثم يتشعب منه شعب عديدة
عديدة وثانيا على فهم سد باب العلم فانه ايض يحتاج الى الفحص والتتبع ولا يكفي فيه الظن وثالثا على فهم انه اذا انسد باب العلم يجب العمل بالظن وليس هنا شيء
يتعبد به ورابعا على فهم انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن هل يجب العمل بكل ظن او انه ظن خاص كتقليد الاصولي الحي المطلق او غيره والرجوع الى
الترجيح بلا مرجح او وجوب دفع الضرر المظنون وامثال ذلك انما يمكن بعد حصول مرتبة كاملة من العلم كيف وجميع هذه المسائل مطرح انظار ارباب الصدد
المتلبسين من فنون العلوم وخامسا على فهم انه ليس بعض هذه الظنون كتقليد الحي مثلا مرجح وانه هل يكفي المرجح الظني ام لا وسادسا على فهم انه هل
يجوز له العمل بظنه في كل مسئلة ام لا فان مبنى الدليل العقلي على بقاء التكليف فلا بد ان يفهم في كل مسئلة انه يثبت فيه تكليف سيما مع جهله وسد
باب العلم سيما اذا كان هذا العامي ممن قرع سمعه ترحم ومنع عن اتباع ما لا يعلمون ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وسابعا على رد الايات والاخبار
الناهية عن الظن فانما كان يفهم ظاهر القران ونزل لذلك وبالجملة استدلال العامي بهذا الدليل انما يمكن بعد خروجه عن مرتبة التقليد كما ايض
يعلم فتامل ثم قال بعد كلام والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء ومناطه هو حصول الظن فلو عرف حقية طريق الاصولي مثلا ثم دار امره في الفروع
بين حي وميت وحصل له الرجحان في متابعة ذلك الميت الحكم الله للامارات الخارجية فكيف يجوز تقليد الميت ومنعه عن ذلك اذا لم يحصل له ظن بقوله بان ما
فهمه بط والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايض هو حصول الظن بحكم الله اقول اذا كان العامي في ذلك كالعالم ومناطه حصول الظن فالدليل على حجية
هذا الدليل العقلي فنقول انك تقول بحجية ظن المجتهد بهذا الدليل ومع ذلك تقول بعدم جواز عمله بظنه الا بعد الفحص والتفتيش فما له مدخلية في تحصيل
الظن فالمقلد الذي يعتمد على هذا الدليل اذا حصل بقول المجتهد هل يجب عليه العمل به من دون فحص فان قلت بوجوب الفحص عليه جاز الطامة الكبرى في
تفسيق جميع اهل الاسلام من غير المجتهدين وبطلان جميع عباداتهم ومعاملاتهم اذ لم نسمع الى الان من تفحص وتتبع بعد السؤال عن المجتهد فانه يمكن ان
يرتفع ظنه بعد العلم بمخالفة بعض الاموات فيجب عليه الفحص عن قول جميع الاحياء والاموات في هذه المسئلة مهما امكن بل من المقلدين من يفهم ظواهر
الحديث والاية وربما يرتفع ظنه بسماع مخالفة حديث واحاديث فيجب عليه الفحص وان قلت بعدم وجوب التفتيش لا عليه ولا على المجتهد بل يحكم بما ظن
انه حكم ائمة ابتدا انجاس المصيبة العظمى في انهدام اساس الدين والشريعة وان قلت بوجوب الفحص على المجتهد دون المقلد قلنا ما الفارق بينهما مع ان دليلهم

للعالم

او يجب عليه الفحص

عنه في مساوى ذلك الحكم بعينه ومشابهه ايام التشاد من الرجوع في ذلك الحكم بعينه بعد العمل انه اذا عمل به لا يرجع عنه ولا ينقض عمله السابق وهو كذلك ولم
ينقل به احد كما هو قول بعضهم ولعل من نسب اليه دعوى الاجماع في المتنازع فيه غفل عن اطراف كلامه فلا نقل اجماع من اصحابنا هنا اصلا ولا يبعد
حمل كلام ابن الحاجب والعضد على ذلك ايضا مع ان فيما نقلنا عنهم في اخر المقدمة تصريح بالخلاف فيما بعد التقليد ايضا ويرد على الاستصحاب ما مر مع انه
لو تم لاقتضى عدم جواز الرجوع مع قصد التقليد من غير مدخلية العمل فيه وهم لا يقولون به واما ما قيل من انه يوجب اختلال النظام فلا وجه له لانهم
صرحوا بجواز الرجوع في غير هذه المسئلة وفي هذه المسئلة قبل العمل وفيما بعد العمل مع موت مجتهده او ظهور فسقه او ظهور اعلم منه على قول وبعد
جوازه في هذه الصور المكثرة وعدم اختلال النظام كيف يختل في صورة واحدة ولا يتوهم انه يمكن حمل كلام المانع على المنع من ابطال العمل السابق
لانه صرح بجواز العدول مع الموت وطريان الفسق مع ان السابق لا يبطل منهما اجماعا **منهاج** مشافهة المستفتي غير لازم للاصل والاجماع
عمل السلف والخلف بل الحكاية كافية وهل يجب ان يكون مفيدة للقطع او يكفي الظن مقتضى الاصل وان كان الاول الا ان ما استقر عليه عمل السابقين
واللاحقين من رجوع النسوان الى ازواجهم واهل القرى والبلدان الخالية عن المجتهد الى عادل مطلع على فتاويه مع عدم انكار احد من العلماء
عليهم بل امرهم بذلك يثبت الاجماع بل الضرورة على كفاية الظن الحاصل من قول العدل الواحد سيما مع ضم قرينة معه ويؤكده لزوم العسر والحرج
في الاكثر لولاه والاحوط التحري في تحصيل القرائن مهما امكن وهل يجوز الرجوع الى كتاب المجتهد الظاهر نعم مع الامن من التزوير والغلط للاجماع عليه وفي
الروايات ما يدل عليه افتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد من دون ان يحكي عنه فان كان مع ما ينبئ عن كون نفسه مجتهدا فغير جائز وكذا ان لم يكن
عدم اجتهاده معلوما عند السامع وان كان معلوما فان علم ان السامع يجوز له العمل بهذه الفتوى بان يقلد من يفتي به يجوز والا فلا **منهاج**
المشهور بين اصحابنا عدم جواز تقليد الميت بل قال ثاني الشهيدين في كتاب اداب العلم والمتعلم لا نعلم قائلا بجوازه ممن يعتد بقوله وقال بعض والده
في احدى فوائده ان الفقهاء اجمعوا بان الفقيه اذا مات قوله لا يكون حجة وقال في الاخرى وربما جعل من المعلوم من مذهب الشيعة ومعظم العامة ذهبوا
الى جوازه مطلقا واختاره جماعة من الاخباريين منا وذهب بعضهم الى جوازه مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن والده واستبعده وحمل كلامه على محل اخر
ونقل السيد الصدر عن بعض المتأخرين الميل الى الجواز واسنده الى الاشتداد ونقل عن الفاضل ركن الدين الجرجاني في شرح المبادي في الشيخ علي بن هلال الجزائري رحمهما
الله ثالث قوله بزيادة تقديم الحاكي عن الميت على كتبهم والحق هو الاول للاجماع المحقق واصالة عدم جواز العمل بالظن والتقليد وعدم التعبد به وعدم الخروج عن العهدة
عن عهدة العبادات وعدم ترتب الاثر على المعاملات بعد خروج الحي بالاجماع ولزوم العسر والحرج والاخبار فيبقى غيره فان قيل الايات والاخبار شاملة للميت ايضا
قلنا ان الشمول فان السؤال في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر حقيقة في الاستعلام عن الحي والانذار في قوله سبحانه ولينذروا لا يكون الا من الحي ولو سلمنا
من الميت فهو مجاز وكذا النظر والرواية في خبر ابي خديجة والنظر في رواية ابن حنظلة ان اريد به معناه الحقيقي فلا يتحقق الا بالنسبة الى الحي وان كان المراد معناه
المجازي فهو متعدد مثل اسئلوا وارجعوا وغيرها ولم يثبت عنه ما يشمل الميت ايضا بل الظاهر من ذلك الادلة انه يوجب الرجوع الى الحي فهو ايضا دليل على
المط فان قيل لا يتم الاجماع على خروج الحي فان من يقول بتقديم الاعلم اذا لم يجوز تقليد الميت الحي الغير الاعلم والقائل بان التقليد لاجل كونه مفيدا
للظن لا تقليد الحي الذي لا يحصل الظن بفتواه قلنا مع ان دليل خروج الحي لا ينحصر بالاجماع ان مخالفة هؤلاء القليلين غير قادح للاجماع على انه لم
من القائلين بجواز تقليد الميت القول بتقديم الاعلم بل صرح بعضهم بالعدم واما القائل بان مناط التقليد هو الظن فانما هو بعض المعاصرين
واقواله غير معتبرة في الخلاف والوفاق وقد استدل لو على المنع بوجوه كثيرة اخر غير تامة لا فائدة في ذكرها قد ذكرناها في شرح التجريد ثم ان صاحب الوافية
بعد نقل دليل اصالة حرمة التقليد العمل اجاب بمنع عموم النهي عن التقليد اتباع الظن وقال بل هو مختص بالاصول وثانيا بان المسوغ للتقليد
ليس الا لزوم العسر والحرج دون الاجماع قال وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وايضا العلم بدخول قول المعصوم في مثل هذه المسائل
الاصولية التي علم عدم الكلام فيها في عصر المعصوم غير ممكن الى ان قال نعم الوجه الاخير وهو لزوم العسر والحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار
من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل وامثالهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت محتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر
بتقليد الاحياء لاندفاعه بتقليد الميت ايضا وقول الماضين عموم النهي عن اتباع الظن ودعوى اختصاصه بالاصول فقد يظهر مما ذكرنا في اوائل الباب
واما جواب الثاني ففيه ان مخالفة بعض العلماء لا يقدح في تحقق الاجماع واما دعوى ان هذه المسائل مما علم عدم التكلم فيها في عصر المعصوم ففي منافاته
لما ذكره اخرا في الاستدلال على جواز التقليد من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم واخوانه مردود بانه من اين حصل هذا العلم مع ان لنا ان ندعي
العلم على خلافه كيف وقال عم لابان بن تغلب افت وقال في بني فضال خذوا بما رووا ودعوا ما راوا ونعلم قطعا ان جميع الناس في عصر الائمة من عوام
العرب والعجم ونسائهم واطفالهم في اوائل بلوغهم لم يكونوا عاملين بالاخبار سيما في عصر الجواد وما بعده الذي شاع التشيع في الاطراف ايضا مع ظهور
وجود الكذابين وورود النهي عن الاخذ بكل خبر ولم يكن الجميع متمكنين من نقل الاحاديث وتميز صحيحها عن سقيمها ثم ما ذكره بعد الاستدلال بالامر
عليهم السلام من ان تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ففيه انه لا عموم فيه بل كان الامر بالاخذ عن هؤلاء وهم بعد احياء فادخال الميت يحتاج الى
دليل واما ما ذكره اخيرا من ان العسر والحرج كما يندفع بتقليد الحي يندفع بتقليد الميت ايضا ففيه ان العسر ان اندفع بكل منهما ولكن يكون التقليد
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بعد الضرورة والضرورة يقدر بقدرها فاللازم الاكتفاء باقل ما يندفع العسر به فلزم الاكتفاء في التقليد باحد الامرين
تقليد الحي او الميت ولكن الثاني خلاف الاجماع فيتعين الاول وعدم كفاية في بعض الاحيان في رفع العسر كلام اخر غير تجويز تقليد الميت مطلقا وسيأتي

وبانى العلم فالمشهور لزوم الرجوع الى الاعلم مع الامكان بل نفى الخلاف عنه بعضهم وذهب بعض المتأخرين منا الى التخيير ومنع المولى الاردبيلي في وجوب
تقديم الاعلم بالمحاكمات ويظهر منه في الاستفتاء ايض وهو مذهب اكثر العامة وهو الحق للاصل ولاخبار التقليد كما مر احتج الاكثر بان الظن الحاصل
من قول الاعلم اقوى فيجب الرجوع اليه وبمقبولة ابن حنظلة ورواية ابن الحصين في البشر حيث وقع فيهما السؤال عن اختيار كل من المتنازعين رجلا او
اختيارهما رجلين واختلفا في الحكم فاجاب ع بان الحكم ما حكم به الاعدل والافقه والاصدق كما في الاول والافقه والاعلم والاورع كما في الثانية او
الاعدل والافقه كما في الثالثة وباصالة الحرمة العمل بالظن وعدم حجية قول الغير خرج الاعلم بالاجماع والجواب اما عن الاول فبانه مبني على القول بان
مناط عمل المجتهد لاجل كونه محصلا للظن بحكم الله الواقعي وهو وهم كما ياتي بل يجوز ان يكون تعبدا ح فلا وجه لاعتبار الاقوى بل لا معنى للاقوى
سلمنا ولكن اطلاق كون الظن بقول الاعلم اقوى مم اذ مع موافقة قول غير الاعلم القول لمجتهد اخر حي او ميت واكثر سيما اذا زعمهم المقلد اعلم فكيف يحصل
الظن الاقوى من قول الاعلم بل مع تجويز موافقة بعض المجتهدين الاعلم للادون لا يصير الظن بقوله ادون بل وكذلك لو لم يكن ذلك الموافق للادون اعلم من
الاعلم بل ولا المساوي ايض ومن هذا يظهر عدم ترتب فائدة على التمسك باصالة عدم اعلمية الغير مع انه لا يمكن تلك الدعوى اذ لوحظت فتاوى الاموات
ايض هذا كله مع انه قد يتمكن غير الاعلم من الاسباب ما لا يتمكن منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قول مثل ذلك الادون اقوى واما عن الاخبار فبانها مختصة با
لاختلاف في الحكم بعد الترافع اليهما من المتنازعين فلا يمنع من جواز الاستفتاء عن غير الاعلم اذا لم يكن نزاع ولا جواز اختيار المتنازعين غير الاعلم
او من امضاء حكمه بعد ترافعهما وتحكيمه مع ان الاخبار انما يدل على اشتراط الاعدلية والاورعية في تقديم الاعلم ايض واما عن الاصل فبانه مزول باطلاق
الاخبار واختصاص السؤال في بعضها بالمتنازعات غير مضر لان العبرة بعموم الجواب ووقوع لفظ الحكم في بعضها لا يخصصه بالقضاء اذ لم يثبت كونه
حقيقة فيه واما عن الاجماع فبمنعه على انه لو سلم فانما يسلم في الاعلم في عصر الذي لم يكن اعلم منه والمساوي من الاموات ايض لان منهم من يجوز تقليد الموتى
فائدة الاختلاف في مراتب العلم على وجوه اذ قد يكون بزيادة القوة وارتقاء النظر فيكون احدهما ادق نظرا واعمق فكرا من الاخر وقد يكون بزيادة
الاطلاع في الفقه وكثرة المؤانسة بكلام الفقهاء فيكون اكثر عملا في الفقه من الاخر وقد يكون باطلاعه على علوم لها مدخلية واطلع وليس من قبيل
فقد يكون بزيادة اطلاعه على العلوم الاخر من الاخر اما من العلوم التي ليست من مقدمات الفقه وفيما هو من متمماته وعلى هذا فعلى القول بتقديم
الاعلم فان كان احدهما اعلم من جميع الوجوه فلا اشكال وكذا اذا كان احدهما اعلم فيما له مدخلية في الفقه وانما يقع الاشكال في البواقي والظا
التساوي **منهاج** اذا كان هناك مجتهدان فالمقلد اما قصد تقليد احدهما وعقد قلبه عليه والتزم مذهبه مط او في مسئلة ام لا وعلى الاول
فاما قلده وعمل بقوله فيما عقد قلبه على التقليد فيه ام لا فان لم يعقد قلبه على تقليد الاخر ايض فيما لم يعقد قلبه على تقليده ولا اجماعا وان عقد و
لكن لم يقلده فيه بعد فكك على الاشهر وان عقد وقلده فصرح والدي العلامة ره وبعض اخر بعدم جواز العدول عنه ويجوز في غيره والحق جواز تقليد
كل منهما مط ولنقدم مقدمة هي ان من الامور الثابتة بالاجماع بل الضرورة ان افعال المقلد يصير موارد للاحكام الشرعية بتقليد المجتهد في
وظائف وورد عليها النص بعد انقضاء الفعل وتمامه ولا حال الشروع في الفعل حتى يكون لانقضائه والشروع جزء علة الحكم بل بعد اطلاع
المقلد على راي المجتهد في مسئلة وعقد قلبه على اتباعه فيها بلا بعد ان يرد بعد عقد القلب وان لم يطلع على الراي مثلا اشرب الماء القليل
الملاقي للنجس يحرم على من يقلد القائل بنجاسته وان لم يصر ذلك حراما عليه بسبب انقضاء الشرب ولا بالشروع فيه بل حرمته عليه انما هو حال الاطلاع
على راي المجتهد مع كون قلبه معقودا على تقليده ولذا لو سئل هذا المقلد عمن لا يرى نجاسته وقال الذي مقلد للقائل بالنجاسة وليس في قلبه الرجوع
ففي هذه الحالة هل يجوز لي شربه يجيب بالعدم ويقول لا يجوز الشرب مع نفي عقد القلب عن تقليده ثم تقليد المجتهد في مسئلة يمكن ان يراد به
عقد القلب على اتباعه فيها وان يراد به العمل برايه فيها كان يشرب الماء المذكور بتقليد من نجاسته وظاهر من يمنع من العدول مع التقليد اراده لا يرى
للمعنى الثاني بل هو ظ الاكثر حيث يقولون في مقام نقل الاقوال انه قال بعضهم ان التزم مذهب مجتهد فليس له تقليد غيره وقال بعضهم بالجواز وفصل
ثالث فقال بالجواز فيما لم يقلده وعدمه فيما قلده اذا عرفت ذلك فنقول اما جواز تقليد كل منهما مع عدم عقد القلب ولا التقليد فللاجماع واما عقد
القلب بدون العمل فللاصل الخالي من المعارض وما يمكن ان يستند به على عدم جواز الرجوع ح هو ما عرفته من صيرورة فعل هذا المقلد موردا لما هو
راي من عقد قلبه على اجتهاده بعقد القلب الشك بعد قصد الرجوع في انه هل يرتفع هذا الحكم عنه ح ام لا ومقتضى الاستصحاب عدمه ولكن ذلك
الاستصحاب ليس بحجة لمعارضته مع استصحاب التخيير فانه قبل عقد القلب كان مخيرا بينهما وبعد عقده وصيرورته حكمه راي احدهما شك في ان هذا الحكم
باق بعد تغير القصد حتى يرتفع التخيير او التخيير باق حتى يرتفع هذا الحكم وليس مرجح فيعمل بمقتضى الاصل وايض يعارضه استصحاب عدم كونه راي
هذا المجتهد حكما فانه قبل ورود الشرع لم يكن هذا حكمه سواء مع عقد القلب او مع عدمه وبعد وروده وعقد قلبه علم كونه حكما حال عقد
القلب وما بعد تغير موضع الشك فيستصحب العدم ومثل هذا وهذا مثل من المواضع التي ذكرنا عدم حجية الاستصحاب فيه في منهجه واما جواز العدول
مع العمل بقوله وتقليده فيه فلما مر ايض من الاصل وعدم الدليل احتج من منع العدول ح بالاجماع وبالاستصحاب ويرد على الاول منع الاجماع فانا لم
نجد هذه المسئلة في كتب اصحابنا الا في كتاب العلامة وقليل من المتأخرين منهم بحيث حسبناهم لا يثبت الاجماع الكاشف في مثل هذه المسئلة التي لم يكن في عصر مع ان
الامام عنها عين ولا اثر مما لا سبيل اليه وان اراد الاجماع المنقول فلم ينقله الا ابن الحاجب والعضدي والعميدي ودعوى اجماع الاولين غير مفيدة لنا واما العميدي
فكلامه مجمل لانه قال اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول

ذلك في حضوره واطلع في كل جزئي مما يتوقف عليه مع انه يمكن ان يكون لبعض الادلة معارض لم يطلع عليها هذا الفاسق او حظر ابطاله ينبغي توهين
دلالة بعض ادلته ولم يظهره واما الحاكم فاشتراط العدالة فيه يظهر مما مر والمشهور اشتراط الاجتهاد فيه ايضا بل ادعى الاجماع عليه استدلوا بالاصل
واشتراط اذن الامام فيه ولم يثبت لغيره لاختصاص الاجماع به وتضمن موجباته للعلم او للمعرفة المجازين في الظن مضافا الى المتواترة الناهية عن العمل
او القول به والمعتبر للعلم في الفتوى خرج ظن المجتهد فبقي الباقي اقول قد مر ان الظن لا يعمل به ما لم ينته دليل وجوب العمل به الى القطع فان
اثبات الظني بالظني مع اطباق العقلاء على عدم جوازه يفضي الى الدور او التسلسل واذا انتهى الى القطع يكون الحكم مقطوعا به وهذا هو
المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس فيه ابتناء على التصويب كما ظن وعلى هذا فللمقلد اذا علم فتوى المجتهد في جميع تفاصيل
حادثة بين متنازعين من مقلديه يعلم حكم الله في حقهما الا انه حكمه ولو كان مظنونا الا انه معلوم بهذا الاعتبار بالنسبة اليهما فذلك المقلد
عالم عارف بحكم الشارع في حقهما فيكون مأذونا بالاخبار المتقدمة خارجا عن تحت الاصل فيجوز له القضاء ايضا والاجماع المدعى غير ثابت ثم هل
يشترط في المجتهد الذي ينفذ قضاؤه او قضاء مقلده ان يكون مجتهدا مطلقا او يكفي التجزي الحق هو الثاني لان الحوادث والمتجزي من قدر على استنباط بعض
الاحكام بردها الى ماخذها المعلومة اعتبارها عند العالم بعدم توقفها على غيرها فيشمله الاخبار ولا تعارضها المقبولة من حيث اشتمالها
على الجمع المضاف لعدم دلالتها على عدم جواز الرجوع الى العالم بالبعض فان اثبات الشيء لا ينفي غيره وقد يقال ان الدليل على كون ظن المجتهد حجة هو
الاجماع ودليل انسداد باب العلم وشيء منهما لا يجري في المتجزي اما الاجماع فلانه خاص بالمطلق واما دليل الانسداد فلعدم صحة دعوى
المتجزي انسداد باب العلم لاحتمال ان ظنه خلاف ظنه وقد مر في بحث التجزي ما يظهر به فساد ذلك ثم انه هل يشترط في الرجوع الى المفتي والحاكم العلم باجتماع
الشرائط فيه او يكفي الظن المصرح به في كلام الاكثر هو الاول وقيل يكفي شهادة العدلين ايضا وقال بعض بكفاية غلبة الظن وقال هذا الظن
يحصل به وبانه منتصبا للفتوى في مشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه واختاره بعض من عاصرناه دليل من يقول باشتراط العلم
الاصل واشتراط صحة التقليد ونفوذ الحكم بوجود هذه الشرائط والعلم بالمشروط لا يحصل الا بعد العلم بالشرط ودليل المكتفين اطلاق اية السؤال المسند
به من عدم وسيلة للمقلد الى تحصيل العلم بالاجتهاد كونه العمية والاصل ولزوم العسر والحرج لولاه اقول شمول اطلاق الاية لمن ظن اجتهاده
ممنوع لان كون من ظن انه من اهل الذكر من اهله غير ثابت واما الدليل الثاني ففيه انه ان اريد انه لا وسيلة الى العلم بصحة اجتهاده فهو كذلك ولكن لم يقل
احد باشتراطه بل اكتفوا فيه بقوله بعد ثبوت عدالته وان اريد انه لا وسيلة الى العلم بكونه مجتهدا فرده السيد في الذريعة بقوله طاب ثراه
وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم ان للناس علماء بالتجارة والصنائع في البلد
وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة اقول يمكن الفرق بان للصنائع اثارا خارجية يعرفها كل احد من العوام بخلاف الاجتهاد فانه لا يمكنه
المعرفة بنفسه فالاولى ان يجاب بان العامي وان لم يتمكن من العلم بنفسه لان غيره من اهل العلم وان لم يبلغوا رتبة الاجتهاد يتمكنون من معرفته ولاجله
يمكن حصول العلم للعامي ايضا بان يجتمع جماعة من اهل العلم على اجتهاده سيما بعد شهادة واحد واكثر من مجتهدي عصره به ايضا مع ان عدم امكان العلم
لا يثبت به كفاية الظن على الاطلاق بعد امكان غيره ولا يتوهم ان العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد كيف يمكن له فهم بلوغ غيره رتبة ذي شرايط الاجتهاد
هو العلم بمقدماته وقوة الرد وامكان العلم بحصول اكثر هذه المقدمات للعالم بديهي وما يتوهم فيه عدم الامكان هو القوة وما يدفع التوهم فيها
ان فهمها لا يحتاج الى وجودها بل فهم ذلك سهل على اكثر الطلبة المحصلين لطرف من العلوم الا ترى انه يقدر على فهم كون الشعر موزونا والخط حسنا
من لا يقدر على نظم شعر او كتابة سطر واما الدليل الثالث ففيه ان مراده من الاصل اصالة عدم لزوم تحصيل العلم بتحقق الشرائط او عدم وجوب
تقليد المعلوم اجتهاده وهما معارضتان باصالة بقاء اشتغال الذمة بالعبادة وعدم وجوب ما حكم بوجوبه او حرمة ما حكم بحرمته وهكذا في عدم
وجوب اتباع من ظن اجتهاده بخبر هذا مع ان جميع ادلة التقليد مختص بالمعلوم اجتهاده كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من ان اشتغال الذمة
بازيد من الاخذ ممن ظن اجتهاده غير معلوم فان ذلك انما يفيد لو لم يعارضه اصل اخر او ثبت من ادلة التقليد جواز الرجوع الى الغير المسلم واما لزوم
العسر والحرج الذي يتمسك به فممنوع فان قلت المجتهد المعلوم اجتهاده نادر قلنا اولا انه لا نسلم ذلك لانه انما يمكن الوصول اليه بنفسه والا فعلى المكلفين ما
عليهم لولا المظنون اجتهاده ايضا لان الغالب ان من يظن اجتهاده يكون معاشرا مع اهل العلم وهم يتمكنون من العلم بكونه مجتهدا او غير مجتهد واما يظهر عدم
اجتهاده او يعلم اجتهاده في الغالب ومن هذا يظهر ان الحق اشتراط العلم بالاجتهاد وهل يقوم فيه شهادة العدلين مقام العلم لا يبعد ذلك لان مما يدل على
قبول شهادتهما مطلقا او في خصوص المقام فالظاهر هو الثاني هذا في الاجتهاد واما العدالة فالمعتبر فيها الظن الحاصل بالمعاشرة التامة على القول
بكونها ملكة فالعلم بحسن الظاهر على القول به كما هو الحق ويكفي فيه العدلين ثم انه ما ذكره في الاكتفاء بالانتصاب للفتوى يكفي شاهدا ببطلانه ما يشاهد
في هذا الزمان من انتصاب كثير ممن لم يحصل له من العلم نصيب فضلا عن بلوغه درجة الاجتهاد لهذا المنصب الخطير ورجوع الناس اليه جهلا بعد حمل
ومراكمهم عليه قد يكون فيهم اهل الفضل والذكاء **فائدة** الفاسق يعمل بنفسه باجتهاده اجماعا اذ كل مكلف يعمل بعلمه وقال والدي العلامة في
المانع من العمل بقول الفاسق احتمال كذبه فعمله باجتهاده جائز والمستفاد منه انه لو علم صدقه من الخارج يجوز العمل بقوله وهو مشكل لورود النهي عن
اتباع الفاسق فيمكن ان يكون العدالة بنفسها شرطا كما في امام الصلوة وشهود الطلاق وايضا يستفاد منه انه لو عرض المجتهد العادل فسق يجوز العمل بما اخذ
منه قبل عروضه والظاهر عدمه وهو كذلك **منهاج** اذا كان مجتهدان متساويان فالحق تخيير المقلد بينهما اجماعا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو تفاوتا

على الشيخ منها ان وضع الخطأ من مقلّده اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم لان المقلّدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر مطمئنّين بما
اخذوه فكلّهم متساوون في العفو لئلّا يلزم الظلم وان كانوا متفطّنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختيار
ايضا فلا وجه للعفو عن بعض دون بعض ووجه الفساد انا نختار اوّلا انّهم متفطّنون بوجوب الاستدلال ولكن مقلّدة الحق تركوه لسقوط وجوبه
في حقّهم حيث يعتقدون الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقّهم ونختار ثانيا عدم التفطّن ولكن كيف يتساوون مع انّهم اتوا بالواجب الاصلي وهم
لا يأتون به فعقابهم من هذه الجهة لا من جهة ترك الاستدلال واما عدم تكليف الغافل من جهة الغفلة فهو امر آخر والفرق بين الفريقين
الفرق بين شخصين كان لهما ثوبان نجسان صلّى احدهما مع ثوبه عن ان له نجاسة وكذلك الآخر ولكن وقع ثوبه من غير اختياره في الماء وطهر
كلاهما متساويان في عدم تحقّق الغسل المأمور به منهما ولكن ثوب احدهما نجس والآخر طاهر ومنها ان ما استدلّ به الشيخ قدّس سرّه على ما
ذهب اليه من تقرير الائمّة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر لان ترك الواجب مما يجب النهي عنه وان كان المكلّف جاهلا
وغافلا لان فائدة العلماء تكميل نفوس العامّة ووجه فساده ان التقليد لم يكن منهيّا عنه بل كان الاستدلال واجبا مشروطا لم يتحقّق شرطه فهم لم
يرتكبوا منكرا ومثلهم مثل المصلّي مع الثوب النجس الذي طهر بوقوعه في الماء ومنها ان ما ذكره من وضع الخطأ لا بدّ ان يختصّ بالصغائر دون
الكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية فاطلاق القول محلّ نظر ووجه فساده ظاهر مما مرّ **الثانية** في بيان اقسام الناس
واحكامهم من جهة معرفة اصول الدين وعدمها فنقول الانسان على نوعين لانه اما يتفطّن بوجوب معرفة اصلا او يتفطّن به والاوّل على
صنفين احدهما من ليس من شأنه المعرفة والتفطّن كالمجانين وثانيهما من شأنه ذلك لكن لم يتفطّن لكونه نشأ في البادية ولم يسمع نبيّا
ولا دينا ولم يخطر بباله وجود الله ورسوله وتكليف وعذاب وثواب في هذا النوع بصنفيه يلحق بالبهائم لا يتعلّق به تكليف اصلا واما بالنسبة
الى الاحكام الدنيوية فان كان ممن ثبت من الشارع اجراء احكام المسلمين عليه كالمجانين اهل الاسلام فلا اشكال والا فالظاهر اجراء احكام
الكفّار عليه اما النوع الثاني فالكلام فيه اما في الاحكام الدنيوية او العذاب الاخروي في بيان الاوّل نقول هذا النوع بجميع اصنافه لا يخرج
عن قسمين اما يظهر الشهادتين مع عدم ظهور طاينا فيها قولا او فعلا وليس كذلك فالاوّل يجري عليه احكام المسلمين مطلقا والثاني يجري عليه
احكام الكفّار وفي بيان الثاني نقول ان هذا النوع لا يخرج عن ثلثة اصناف لانه اما لم يحصل المعرفة او حصلها والثاني اما حصلها بالاجتهاد
او التقليد فالاوّل على قسمين لانه اما لم يمكن متمكّنا من تحصيل المعرفة اصلا او كان متمكّنا ولو بقطع البلاد وترك الاهل والاولاد
والاوّل ليس معاقبا والثاني معاقب والصنف الثاني على ستّة اقسام ١ من حصل المعرفة العلمية بالاجتهاد ووصل الى الحق وهو قد وصل
الى المرتبة العظمى وفاز بالموهبة الكبرى ٢ من حصل المعرفة العلمية به ووصل الى الباطل والموافق لقواعد العدلية عدم عذابه بل كونه مثابا
٣ من حصل المعرفة الظنّية الحقّة ولم يتمكّن من الزائد ولا عقاب عليه ايضا عنده ٤ من حصل الظنّية الباطلة مع عدم التمكّن من الزائد وهو ايضا كسابقه
٥ ومن حصلها بالظنّ حقّا او باطلا مع التمكّن من الزائد وهما معذّبان **والصنف الثالث** فالكلام فيه اما على القول بعدم جواز
التقليد في الاصول او على القول بعدم جواز التقليد في الاصول وعلى القول بجوازه فعلى الاوّل نقول هنا هذا الصنف ايضا على ستّة اقسام ١
المقلّد للحق مع الجزم وهذا مؤمن مثاب وليس وجوب النظر اصليا حتى يكون واجبا براسه ٢ المقلّد للحق مع الظنّ وعدم التمكّن من النظر و
هذا لا يعاقب من هذه الجهة ٣ الثاني مع التمكّن من النظر وتركه وهو معاقب وليس بمؤمن ولا مسلم الا على القول بكفاية الظنّ ٤ المقلّد
للباطل مع الجزم والظاهر عدم العقاب وكونه من المرجين لامر الله ٥ الرابع مع الظنّ وعدم التمكّن من العلم وهذا ايضا كسابقه ٦ الخامس
مع التمكّن وهو معاقب وعلى القول بجواز التقليد يتحقّق تلك الاقسام ايضا وحكمها ظاهر مما مرّ ثم لو قلنا بكون وجوب النظر اصليا
يكثر الاقسام ويتفاوت الاحكام ويمكن ابداء اقسام اخر يظهر حكم الجميع من الاحاطة بما ذكرنا ثم ما ذكرنا في بعض الاقسام من عدم العقاب
مع عرضنا عدمه من هذه الجهة فلا ينافي ما ورد في بعض الاخبار من قيام الحجة على بعض هذه الاقسام في القيمة **منهاج** يشترط في المفتي
الاجتهاد وجهره والعدالة للاجماع واية النبأ وما رواه الصدوق في الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء وفي تفسير الامام فاما من كان
من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلّدوه يدل بالمفهوم على انه ليس لهم تقليد غيره
وفي مصباح الشريعة لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سرّه واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربّه لان من افتى فقد حكم
وفيه ايضا المفتي يحتاج الى معرفة القرآن وحقائق السنن الى ان قال ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ويدلّ عليه ايضا الاصل لان التقليد
خلاف الاصل خرج العادل بالدليل وبقي الباقي فان مدرك التقليد الاجماع ولزوم الحرج وعدم جريانهما في غير العادل بالدليل وبقي البناء
ظ ولما من الروايات فانّ كان ظاهر كثير منها اموها العمو كروايتي ابن حنظلة وابن خديجة حيث ان في احديهما انظروا الى رجل منا علم شيئا من
قضايانا وفي اخرى عرف احكامنا ولكن يظهر الاختصاص بعد التأمّل اذ لا سبيل الى معرفة كون الرجل عالما بالقضية وعارفا بالاحكام الا
بقوله بعد كونه مجتهدا ولا شك ان قوله لا يفيد العلم بذلك نعم قام قول العادل مقام العلم بالاجماع والضرورة بل انتفاء المعنى لولاه ونفي
سواه وقد يتوقّف بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق وانه يحصل الوثوق الظنّي فلا دليل على كفايته ان اريد العلمي فكيف يمكن تحقّقه فانه لا مسئلة
الا ويتشعّب شعبا كثيرة ويتوقّف على مقدّمات والعلم بصحّة الاستنباط يتوقّف على العلم بها في الجميع وهو مما لا يتصوّر لا سيّما لمجتهد الا آخر يجتهد

وهم تركوه مع عدم الوصول

ناهض اقول ذلك لان المذكور في الاسئلة المستفاد من كلام شيخنا البهائي في حاشيته ره ان هذا هو حكاية ردها وكف اليد عن تحريكهما الا
اعتقادها بوجود الصانع والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد عن عمر بن عبد الله ان اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت العجوز قال الله
سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال عليكم بدين العجائز وكيفما كان يكون
استدلالا لامع انا لا نمنع عدم العجائز على النظر على ان هذا الكلام ليس ممن كان قوله حجة بل هو من سفيان الثوري ومنها انه لو وجب النظر لكفر اكثر
الناس لانهم لم ياخذوا اعتقاداتهم بالدليل والنظر وهو خلاف الاجماع فانا نرى العلماء يعاملون معهم معاملة المسلمين ويباشرونهم
ويقبلون شهاداتهم وجوابه انه لم يدع ان حصول الايمان يتوقف على النظر بل يقول انه واجب وليس كل واجب من اجزاء الايمان فالمعتقد
للحق بالتقليد وان ترك الواجب الا انه محكوم عليه بالايمان كما صرح به جماعة كالشيخ والمحقق طاب ثراهما وسيأتي تحقيقه ومنها ان الاصول
اغمض ادلة من الفروع واذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة ادلتها ففي الاصول اولى به فان مناط تجويز التقليد هو لزوم العسر والحرج لولاه
ولزومه في الاصول لولا التقليد اشد وفيه ان معظم ما يطمئن به النفس من ادلة الاصول مما لا يحتاج الى تتبع ولا الى الاخذ من افواه
الرجال ولا المعتقدات ما لم يقم دليل على وجوب اتباعهم الا ما يقتضيه هذه الادلة ومع ذلك هي امور عقلية وجدانية بخلاف ادلة الفروع فانها مستنبطة
مبنية على ادلة متخالفة متعاضدة لا مدخلية للعقول فيها ولها مقدمات وشرائط يحتاج الوصول الى كل منها الى صرف برهة من العمر مع ان
مسائل الاصول التي يجب معرفتها مسائل قليلة لا يحتاج الى كثير زمان بخلاف الفروع فان مسائلها غير محصورة وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الاقوال باجمعها والحق
ان يقال ان الانسان اما غافل بالمرة عن وجوب المعرفة ولا كلام فيه وعالم به وهو اما حصلت له المعرفة والعلم بشيء من الاصول او يجيبها بتقليد شخص
كابيه ومعلمه بحيث لا تزلزل ولا يخطر بباله سواه فهو ليس مكلفا بازيد من ذلك لكونه تكليفا بما لا يطاق كما ياتي تفصيله في بعض المناهج الاتية او لم يحصل
له ذلك بل يريد تحصيل المعرفة او حصل شيئا ولكن له تزلزل فيه فيجب على مثله النظر والاجتهاد لما مر بل انه لولا وجوبه لجاز له التقليد فيه ايضا
فالجايز له اما مطلق التقليد سواء كان تقليد المحق او المبطل او تقليد المحق والاول باطل لاستلزامه جواز اعتقاد الباطل والثاني اما يكون الجايز تقليد
من يدعي كونه محقا وبطلانه ايضا ظاهر اذ كل يدعي ذلك او تقليد من يعلم المقلد كونه محقا وعلم بحقيته اما بالتقليد فيلزم التسلسل او بالنظر فيجب
عليه النظر وهو المدعى وههنا فائدتان ينبغي التنبيه عليهما الاولى اختلف القائلون بوجوب النظر وعدم كفاية التقليد في ان النظر هل هو
من اجزاء الايمان فلا يتحقق مع التقليد او هو واجب اخر فالظاهر من جماعة في الباب الحادي عشر والشهيد في الالفية وبعض اخر عدم تحقق الايمان مع
التقليد وصرح والدي العلامة في تذييلاته بانه واجب اخر وهو صريح الشيخ في العدة ومال اليه المحقق بل ذهب الى انه مع كونه واجبا اخر لا يؤاخذ تاركه بل هو معفو
عنه اذا كان معتقدا للحق في الواقع والتحقيق انه لا شك ان كلا من الاصول التي امر باعتقادها واقعي والحق فيه واحد وان مطلوب الشارع من الامر باعتقادها
اعتقاد ما هو الحق والوصول اليه ولم يثبت كون شيء داخلا في الايمان وشرطا له الا ذلك الاعتقاد ولكن الاعتقاد لكونه امرا توليديا لابد له من
مولد ويستلزم تعلق الامر به تعلقه بمولده من باب المقدمة وينحصر مولده لغير من علمه الله من لدنه بالاستدلال والتقليد ليس الا ولكن
لا يمكن ان يكون مولده الذي امر به التقليد لما مر من انه ان كان التقليد مطلقا يلزم الامر بما هو ليس مقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان
تقليد المحق فلا يتحقق ذلك الا بالاستدلال فانحصرت مقدمة الواجب المامور به في الاستدلال فهو مامور به لكن قد يتفق لتارك النظر علمه
بالحق والاعتقاد بالحق فهو قد وصل بالمطلوب من باب الاتفاق ولكون الاستدلال واجبا توصليا يسقط وجوبه عنه كما ذكرنا في بحث المقدمة
الواجبة من ان الواجبات التوصلية واجبات مشروطة بعدم الوصول الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاستدلال عدم
الوصول الى المطلوب اي عدم حصول معرفة الحق فانها قد يحصل بالتقليد ايضا فالمقلد للحق واجد لذي المقدمة وان كان تاركا للمقدمة المامور
بها ثم نقول لم يثبت علينا من الايمان والكفر سوى ان الايمان هو اعتقاد الحق والكفر هو اعتقاد خلافه ولم يدل خبر ولا اية ولا اجماع على مدخلية
شيء اخر فيهما الا انه لم يدع احد على خلافه واما وجوب الاستدلال فانما هو بالدليل المتقدم الدال على انه واجب توصلي ولم يثبت منه توقف
الايمان عليه فثبت من ذلك صحة ما ذكره الشيخ والدي من كون النظر واجبا اخر وليس جزء الايمان بقي كلام اخر وهو ان الشيخ ذكر ان ترك هذا
الواجب ايضا معفو عنه ولا يوجب فسقا فقيل انه لابد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر اقول هذا غفلة عن حقيقة
الامر كيف مع ان كونه صغيرة لا يوجب الجزم بالعفو وقد يرتكب المقلد للحق الكبائر والسر في الجزم بالعفو انك قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاستدلال
سوى كونه مقدمة للايمان وقد عرفت في المباحث السابقة ان الواجب التوصلي واجب مشروط وجوبه بعدم تحقق ذي المقدمة من طريق
اخر فيسقط وجوبه لعدم تحقق ذي المقدمة من طريق اخر فان حصل طريق اخر يسقط وجوبه لعدم تحقق شرطه ولا عقاب على تارك ما لم يتحقق
شرط وجوبه نعم قد يكون الطريق الاخر محرما فيلزم عقاب مباشرة هذا الطريق وقد لا يكون كذلك وتمام ما يتعلق بالامر لعدم كونه موصلا
الى المطلوب بالاختيار فلا يصلح لكونه متعلق الوجوب التوصلي لانه تكليف فلا تعلق بغير الاختيار كما اذا وقع الثوب النجس في الماء من دون
اختيار المكلف فانه لا يتحقق عقاب اصلا لا على ترك ذي المقدمة لانه لم يتركه ولا على ترك المقدمة الواجبة لعدم تحقق شرط وجوبه ولا على التوصل
بالطريق الاخر لعدم تعلق نهي به والامر في المعتقد للحق بالتقليد من هذا القبيل لوصوله الى المطلوب وعدم ثبوت حرمة التقليد اما ادلة حرمة
الظن فغير ناهضة لاثبات تحريم مطلق التقليد لما عرفت من امكان حصول العلم منه فمن هذا التحقيق الواجب ظهر فساد ما اورده بعضهم

والبراهين الحكمية بل اللازم معرفة دليل جزئي اجمالي يوجب الاطمينان ولو بمجرد اتفاق العلماء واجتماع العقلاء وهذا يحصل بايسر نظر ويتمكن منه كل احد
ولذا اكتفى النبي ص بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير اقول اذا كان القدر اللازم ما يوجب الاطمينان فلم لم يكتف بالتقليد لو افاده فانه ايض دليل اجمالي
ومنها انه لو وجب النظر لزم الدور وقد قرروه بوجوه الاول انه لو وجب الوجوب انما يثبت بالشرع لتوقفه على العلم بصدق الرسول وهو على النظر
في معجزته ووجوبه على وجوب النظر في معرفة الله ٢ الثاني انه لو وجب الوجوب لا يكون الا شرعيا لكان وجوبه موقوفا على معرفة الله وانه يجب
اتباعه وهي موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله عز شانه الثالث ان وجوب النظر نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر
فيجب لذلك ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله واجيب بمنع كون وجوب النظر شرعيا بل هو عقلي والا سند له الا بعض الظواهر انما
هو من باب مناظرة المجتهدين بعد فراغهم من تحصيل المعرفة اقول لا يخفى ان هذا انما يمشي على غير التقرير الاخير واما عليه فلا لعدم ابتنائه
على الوجوب الشرعي ويمكن الجواب بعد تسليم ان الوجوب لا يثبت الا بالشرع اما على التقرير الاول فبان اللازم منه ان العلم بصدق الرسول يتوقف
على النظر في معجزته لا على وجوب النظر فيها فتوقف وجوبه على وجوب النظر في معرفة الله لا يوجب دورا واما على الثاني فبان توقف معرفة الله على
وجوب النظر ممنوع اذ يمكن معرفته بالنظر وان لم يكن واجبا واما على الثالث فبان النظر في الدليل لا يتوقف على وجوبه بل وجوبه يتوقف عليه وقد يجاب
عن هذا التقرير بمنع توقف وجوب النظر في الدليل على وجوب النظر في معرفة الله بل يتوقف على وجوب تحقق المعرفة المشتركة بين التقليد والاجتهاد
فساده ظاهر ثم ان الدور لو صح لكان واردا على القائل بوجوب التقليد ايض بل يرد عليه انه لا يجوز ذلك الا سند له الا بهذه الادلة لكونه عين النظر الا
ان يمنع كون هذه المسئلة اصولية ومنها ان النبي ص كان يكتفي من الكفار في حكمه باسلامهم بالشهادتين بل لا تكليفهما سند له لو كان واجبا
لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة وبتقرير اخر لو وجب النظر فلا معرفة الا بعده ولتوقف الاسلام على معرفة الله ورسوله فلا يحصل
معرفتهما الا بعد النظر مع انه ص كان يكتفي في حكمه بخروجهم عن الكفر بمجرد اظهار الشهادتين واجيب بان اكتفائه منهم بهما لا عما سواهما
على الاسلام فان اللازم من النظر هو حصول ما يشهد بسببه عقل الناظر بثبوت المنظور فيه وهو يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص بتفاوت
جودة قرائحهم وذكاء اذهانهم ولما كان في عصره ص بواعث الاطمينان من معجزاته واخلاقه وشمائله وصفاته كثيرة وكان اكثر العقول يشهد بحقيته بملاحظة
واحدة منها وان كانوا لا يظهرونه لعصبية وعناد وكان النبي ص عالما بذلك فبمجرد اظهارهم الشهادتين كان يكتفي منهم لذلك اقول لا يخفى ان
اثبات هذا المطلب في نحو جميع الكفار مشكل والاولى ان يجاب بان لكل من الايمان والاسلام اقساما الايمان والاسلام بالقلب وبالجوارح و
بالقول ولكل منهما ثمرات وفوائد فثمرة الاول النجاة من النار ويشترط عقد القلب على مقتضاه والعزم على الاقرار به بل الاقرار لا محض العلم والا
لزم اسلام المعاند الجاحد لما استيقنته به انفسهم وثمرة الثاني هو الفوز بالدرجات ومرافقة الصديقين بشرط اجتماعه مع الاول والحكم بالصلاح والعدالة
وامثالها انه بجامعة في الواقع وثمرة الثالث حقن الدماء والحكم بالطهارة وعدم الاهانة وامثالها من الاحكام الدنيوية وعلى هذا فان اريد بالسند
ان كان اكتفاء النبي ص منهم بالشهادتين في الاسلام الذي لا يتحقق الا بالاذعان فهو غير مسلم وان كان اكتفائه في اجراء الاحكام الظاهرية عليهم
فهو مسلم ولكن القائل بوجوب النظر لا يقول بوجوبه لاجل ذلك بل للخلاص من النار ثم وجوب ذلك عليهم لا يقتضي تكليفهم به دفعة لانه ايض كسائر
الواجبات التي لا يكلفهم بها مجملا ومنها انه لو وجب النظر لكان الايمان والعدالة موقوفا عليه مع ان السلف اجمعوا على قبول شهادة
العامي مع عدم تحصيله للمعرفة بالنظر وجوابه انه ان اريد اجماعهم على قبول شهادة من لا يعلمون منه النظر فلو سلمنا نقول يمكن ان يكون بناؤهم
على اصالة الايمان والعدالة كما هو راي طائفة منهم او نقول لا يلزم من اجماعهم على قبول شهادة من لم يحصل النظر ان النظر لا يختص بالعالم بل يمكن منه العامي
منه العامي ايض ومنها ان قول من يوثق به كالنبي ص والامام بل العدل العارف اوقع في النفس وادخل في الاطمينان مما يفيده هذه الادلة بل المد
اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف تركيبها على استقامة قريحة وخلوص ذهن وصفاء نفس ولا يمكن الوصول اليها الا بدفع شكوك وشبهات
واجيب بان اوقعية قول الثقة عن الحجة ممنوعة كيف مع انه مستند الى نظر مع احتمال الكذب والاختلاف بين الانظار ليس باكثر من الاختلاف في الحاصل
بسبب احتمال الكذب وعدمه في التقليد وعدمه في النظر على الاختلاف في الانظار انما هو في افرادها لا في افادتها العلم للناظر فان المفروض ان
نظر كل احد يوجب اطمينانه واما قول الخصم وان كان اوقع ولكنه تقليد فان قيل المراد من التقليد ههنا ليس هو المصطلح في الفروع بل المراد هو الاخذ
بقول الغير وجعله دليلا على المطلوب سواء كان معصوما او غيره والا فلا يدل الا على صدقه باعث خروجه عن التقليد لانه ليس اسند له الا على المطلوب والا لكان
الاخذ بقول المجتهد ايض اسند له الا قلنا فرق ظاهر بين الاخذ بقول شخص لكون قوله مطابقا للواقع وبين الاخذ به لدليل دل على الاخذ مع
قطع النظر عن مطابقته الواقع وعدمها او لحسن ظن به والاول ليس تقليدا قطعا والاخذ بقول المعصوم من الاول وبقول المجتهد في الفروع من الثاني
اقول يرد على هذا الجواب ان منع اوقعية قول الثقة ولو كان غير المعصوم باطلا لا يليق بشرع في موقعه فان من الناس من يحصل له الاطمينان والعلم من قول
شخص ما لا يحصل من الف دليل بل لا يفهم الدليل اصلا ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اهل الذكر اعم من ان يكون في
الفروع او الاصول وكذا لا يعلمون وفيه ان الخصم لعله يقول ان ادلة وجوب النظر قيد منه مع انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر
الاية وايض ورد في الاخبار ان اهل الذكر هم الائمة مضافا الى انه انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر في الوجوب وليس تخصيص المسئول بالفروع اولى
من حمل الامر على الرخصة ومنها قوله ص عليكم بدين العجائز حيث دل على النهي عن التقليد دون النظر لعدم قدرتهن عليه فالدليل الذي طاب ترياقه

[illegible]

الرجال برد الرجال وفيه ايضاً عن ابي الحسن موسى عم في باب مسئلة القبر انه يقول للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص الى ان قال
فيقول من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها والاية بان التنازع فيه
من الاصول فاثبات احد طرفيه بالاخر غير صحيح والتمسك بهذه الظواهر تقليد لانه اخذ بقول الله جل شانه والائمة مردود بانه ليس من التقليد
المتنازع فيه ولو سلم فانما هو جرى للمستدل على طريق خصمه مع انه انما هو من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهد لتحقيق الحق وما هو في
نفس الامر ثابت بعد المعرفة بالله وفراغهم من تحصيل اليقين والحاصل ان الاستدلال بها انما هو بعد معرفة كون هذا الكلام صدقا مطابقا
للواقع ومنه يظهر الجواب عن الايراد بانها لا تفيد القطع اذ لا يفيد ظواهر الالفاظ غير الظن مع ان مثل هذا الظن خارج قطعا بل للمستدل ان يقول
اجتماع هذه الظواهر بعضها مع بعض سيما بانضمام القرائن الخارجية يفيد القطع نعم يرد على الدليل ان اكثر تلك الظواهر واردة في حق
المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا واقيمت عليهم الحجة وكانوا يقصرون في النظر ولا يدل على ان الجاهل والغافل والذي حصل له الاطمينان
ولو بتقليد غيره معاقب على ذلك وينفيه اخر هذه الظواهر وارده في النهي عن التقليد مع بقاء علم او ظن في خصوص المقام وكون عبادة الاصنام مذهبا
لاباءهم بعد قيام البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها كما يشهد به حكاية ابرهيم على نبينا وعليه السلام مع قومه حيث قال بل فعله
كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه الاية هذا مع ان هذا الخصم لا ينكر
انه على العالم ارشاد المقلد للباطل بان يقول هذا الذي يقلده ليس اهلا للتقليد وهو يقيم البرهان عليه خاطئا وانما يقول لو قلده فحصل له العلم ولم ينبهه احد
على خطائه لم يكن اثما سيما اذا كان مقلدا للحق واما الروايتان فاولهما لا يدل الا على ان المقلد في الدين يرجع بالتقليد ايضا ويكون تابعا للرجال
بخلاف الاخذ من الكتاب والسنة فانه لا يرجع وهو كذلك ولا يضر الخصم نعم يفيد المرجوحية في المقام وهو كذلك وثانيهما خارجة عما نحن فيه لان مفادها انه
انما قال بذلك في القبر بسماعه من الناس في الدنيا على انه قائل به في الدنيا ايضا كما يدل عليه تسميته كافرا مع ان القول في الدين من دون اثر في القلب
خارج عما نحن فيه والخامسة انه يجب في الاصول تحصيل العلم كما مر والعلم لا يحصل من التقليد لجواز الكذب على من يقلده في كل حال ولانه لو
حصل منه العلم لم يكن تقليدا لانه لا يحصل منه العلم الا بعد العلم بان المخبر صادق فيما اخبر وهذا العلم اما يكون ضروريا او نظريا والاول باطل
قطعا والثاني لا يحصل الا بالدليل ولانه لو افاد العلم لزم اجتماع النقيضين اذا قلد اثنان لمجتهدين مختلفين وفيه منع عدم حصول العلم من التقليد
كما مر قوله لجواز الكذب على من يقلده قلنا ان اريد في الواقع فهو مسلم ولا يضر لانه يمكن ان لا يتفطن له المقلد فيحصل له العلم من قوله وان اريد جوازه
عند المقلد فممنوع لجواز كونه غير متفطن بذلك قوله لم يكن تقليدا قلنا ممنوع وتوقفه على حصول العلم بانه صادق مطلقا ممنوع لجواز حصوله مع الغفلة عن ذلك
كما يحصل العلم من الاخبار المتواترة من دون نظر قوله لزم اجتماع النقيضين قلنا انه يلزم اذا ادعى الاطراد والخصم لا يدعيه مع انه يلزم لو كان المراد من العلم
هنا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وليس كذلك بل المراد هو الجزم والسادس الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب والاستقرار لا يكون الا بالاستدلال
وفيه منع المقدمة الاخيرة احتج المحرم للنظر بوجوه الاول نهيه صلى الله عليه واله عن الكلام في المسئلة القدر كما ورد في احاديث كثيرة وفيه ان القائلين بالوجوب
لا يقولون به في كل مسئلة بل فيما يجب معرفته والقدر ليست منه بل مما يحرم النظر فيها لانه مظنة الوقوع في الشبهات التي لا يرجى الخلاص منها الا لذوي
النفوس القدسية ومنه يظهر الجواب عن الاخبار المتكثرة الناهية عن التفكر في الله والمراد به في ذاته كما في احاديث اخر وقد روى ابو بصير عن ابي عبد الله
انه قال تكلموا في خلق الله ولا تكلموا في الله وفي حديث اخر تكلموا في كل شيء ولا تكلموا في ذات الله وعمومه يجوز النظر في كل شيء سوى ذات الله والثاني ان
النظر في الاصول بدعة لعدم نقل الاستدلال من احد من الصحابة والتابعين وعدم امرهم عم احدا من الائمة به والا لنقل الينا لتوفر الدواعي كما نقل
بحثهم في المسائل الفقهية وامرهم باخذها وفيه منع ذلك فانه من اليقينيات التي لا يتطرق فيه شبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول ويطلبون الدليل عليها من
الرسول والرسول كيف مع ان جميع المعجزات التي نقلت عنه ص وردت في مقام اثبات نبوته وصدق مقالته وكل طلبهم المعجزة وليس هو الا الاستدلال والنظر
والكتاب الكريم المشحون بالمناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا ص به فقال عز شانه وجادلهم بالتي هي احسن والاخبار التي وردت في
مناظرات اهل الكتاب لا سيما من ائمتنا عم واصحابهم ومباحثتهم مع الكافرين بلغت حدا تكاد تخرج عن الاحصاء كالادلة التي ذكروها للديصاني وابن
المقفع وعبد الملك وراس الجالوت وجاثليق وغيرهم ومناظرات هشام بن الحكم مع الكفار والعامة مشهورة والثالث ان الشبهات في الاصول كثيرة
والنظر مظنة الوقوع فيها فاضر ودفع الضرر المظنون واجب واجيب بان هذه المظنة تجري في التقليد ايضا لانه لابد للمقلد من مقلد وهو اما يقلد او ينظر فعلى
الاول ينقل الكلام الى مقلده فيتسلسل وهو باطل فينتهي الى شخص يجوز النظر والمظنة تجري فيه ايضا وضلالته يستلزم ضلالة مقلده فيلزم المحذور مع
زيادة هو احتمال كذب المقلد بالفتح اولا وللخصم ان يقول انه ينتهي الى المعصوم وعلمه ليس بالنظر ولو كان فلا يطرقه خوف الوقوع في الشبهة وايضا مراتب الاشخاص
في العلم وصفاء النفس وقوتها على دفع الشبهات متفاوتة فيحتمل ان لا يقع بعضهم في الشبهة ولا يكون مظنة الوقوع في حقه فحكمهم بحرمة النظر على الجميع لا وجه له
والاولى ان يجاب بمنع كون كل نظر مظنة الوقوع في الشبهة وانما هو على طريقة اهل الكلام من كثرة التدقيق والغور في عويص المسائل واما في النظر بمعنى
الرجوع الى ما يطمئن به النفس وان كان من قبيل كف الدلالة وبعرة البعير فلا والواجب من النظر هو بالطريق الثاني احتج المجوز للتقليد بوجوه منها ان معرفة
الاصول صعب لا يتمكن منه كل احد بل يستحيل في حق اكثر الناس كاغبياء الترك واجلاف العرب واكثر النساء والاطفال في اوائل البلوغ واكثر من يتمكن
منه يتوقف على صرف برهة من عمره في تحصيله وربما ادى الى استيعاب الوقت واختلال المعاش واجيب بانه ليس المراد الاستدلال بالبراهين الكلامية

والبراهين

فيه والبداهة يفيد كلّ تكليف بالقدرة لا حاجة اليه بل هو امر ثابت والمقصود انّ الواجب على كل من امكن له العلم تحصيله والسعي فيه فمن وصل اليه فقد
امتثل ومن لم يصل مع الامكان او لا يجب عليه تحصيل الظنّ من حيث هو وان كان حصوله لازما للسعي في بعض الاوقات فان كان ذلك مرادهم يكون
صحيحا امّا وجوب تحصيل القطع على من امكن في حقّه فلما مرّ وامّا عدمه مع عدم القدرة فظ وامّا عدم وجوب تحصيل الظنّ فغاية سقوط تحصيل
العلم كما انّه اذا لم يمكن تحصيل الظنّ كما نشاهد بعض في بعض يسقط هو عنه ايض ثم مراد المكتفين بالظنّ ان كان كفايته في الكل للكلّ فبطلانه ظ لانّا
بتقييد الاخبار والايات من غير معتقد وشيء من الادلّة التي ذكرها لا يدل عليه امّا الاول فظ وامّا الثاني فلعدم جريانه فيما طريقه العقل خاصّة مع انّ القرائن
المنضمّة مع اخبار المعجزة والامامة لكثير من الناس ممكنة وامّا الثالث فلاختصاصه مع انّ التقرير انّما يكون حجة لو لا مانع من الانكار ولا شكّ انّ الائمة
لو يكونوا متمكّنين من انكار ذلك على الجميع او امّا مع التمكّن فلا نسلّم التقرير وامّا الرابع فلوروده على القول بكفاية الظنّ ايضا اذ تحصيله ايض يحتاج
الى سعي والحل انّ مثله ان لم يقصّر او قصّر لا يجب عليه صلا وان قصّر فيلتزم كفره وعقابه امّا الخامس فلمنع انّ الايمان المستودع لا يكون الا عن مظنّة
وامّا السادس فظ وامّا السابع فلا دلالة له على كفاية الظنّ اصلا كما لا يخفى وان كان مرادهم انّ الواجب تحصيل العلم في حقّ من امكن له ومن لم يتمكن منه
يجب عليه تحصيل الظنّ ففيه مضافا الى انّه قد لا يتمكن من تحصيل الظنّ ايض فلا وجه للتعميم انّه لا دليل على وجوب تحصيل الظنّ اذ القدر المعلوم ان لم
المكلّف به هو العلم فاذا لم يمكن لم يصر المكلّف به تحصيل الظنّ ولا يسقط كما في العاجز عن تحصيل الظنّ وليس هذا نظر الفروع اذ فيها يقال انّ لنا
تكليفا لا بدّ من تحصيله ولا يمكن التحصيل بالعلم فينحصر في الظنّ وامّا هنا فنعلم انّ لنا تكليفا ونعلمه هو العلم فاذا لم يمكن سقط هذا التكليف ولا
دليل على وجود تكليف اخر فالتحقيق في المسئلة على ما بلغ اليه فهمي القاصر انّ ما تعلّق به الامر هو العلم لكن بطلان التكليف بما لا يطاق قيّده بالقا[...]
والتمكّن ولو ببذل تمام مجهوده وصرف جميع اوقاته وترك جميع علايقه والمسافرة الى البلاد النائية وملاحظة الاديان المختلفة فمن علم عدم
قدرته على العلم ليس عليه تكليف فيما لم يمكن منه بعلم ولا ظنّ نعم يجب عليه السعي حتى يعلم عدم التمكّن وقد يستلزم ذلك حصول الظنّ فهو من لوازم
المامور به الذي هو السعي وليس مامورا به بنفسه والفائدة تظهر في الثواب والمحصّل انّا نشارك المكتفين بالظنّ في عدم كون من بذل جهده
ولم يحصل له العلم بل الظنّ معاقبا ولكنّهم يقولون بانّه لاجل انّه امتثل بتحصيل ما يجب عليه من الظنّ ونحن نقول انّه امتثل بالاتيان بالواجب
عليه من السعي ويلزم على ما قلنا انّه لو علم احد بعدم حصول العلم له في مسئلة ولكن احتمل حصول الظنّ لا يجب عليه السعي وعلى ما يقولون يجب
لكن هذا فرض غير متحقّق اذ لا يعلم ذلك الا بعد السعي هذا حال تكليف المكلّف في عقائده وعدمه امّا بيان حاله في الدنيا فنقول انّه قد اجمعت الامة كما مرّ الاشارة
اليه على انّ اجراء الاحكام الدنيوية انّما هي بظاهر اقوالهم دون ما يعتقد عليه سرايرهم والاخبار بذلك مستفيضة روى سماعة عن ابي جعفر وابي عبد الله
انّه قال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلعم به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى
وما يثبت في القلوب وروى حمران عن ابي جعفر عم الايمان ما استقرّ في القلب وافضى به الى الله وصدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله والاسلام
ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح وفي رواية محمّد بن حفص عن
ابي عبد الله عم والاحكام تجري على القول والعمل في اكثر من يشهد له المؤمنون بالايمان ويجري عليه احكام المؤمنين وهو عند الله كافر وقد اصاب
من اجرى عليه احكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله الى غير ذلك فعلى هذا نقول انّ الذي لم يحصل له العلم انّه يقرّ بعدم حصوله بل اقرّ بما يقرّ به المسلمون
يجري عليه احكامهم نعم ان ظهر عنه ما يدلّ عليه يحكم بكفره ان وجبه او عدم تشيعه ان وجبه ويلزم القائلين بالاكتفاء بالظنّ انّه لو قال احد انّي اظنّ
انّ محمّدا رسول الله صلعم حكم باسلامه لانّه يعلم انّ القدر الذي يتحقّق منه الاسلام مطلقا او في حقّ غير المتمكّن من العلم هو الظنّ والظاهر انّه لم يقل
بذلك احد **المقام الثاني** في بيان المسئلة الثانية وهي انّه هل يجب تحصيل العلم او الظنّ على القول به بالنظر والاستدلال ام يكفي التقليد فالمشهور
المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم وجوب النظر ونسبه العلامة الى المحقّقين وبه صرّح الشيخ في العدّة وان جعل المقلّد للمحقّ معفوّا عنه
كما ياتي وقيل يحرم النظر وقيل يكفي التقليد هو مذهب العنبري والحشوية والتعليمية وذهب اليه بعض اصحابنا احتجّ الاوّلون بوجوه الاوّل انّ التكليف
بتحصيل اصول الدين ثابت والبراءة اليقينية لا يحصل الا بالنظر وفيه انّ المسلم انّا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين لا انّا مكلّفون باحد
الامرين المبهم فلمن يدّعي كفاية التقليد ان يقول الاصل براءة الذمّة والثاني قوله سبحانه قل انظروا وقوله تعالى اولم يتفكّروا في خلق السموات والارض
وفيه انّ الايتين واردتان في مقام الذمّ على منكري الصانع الذين لم يحصل لهم العلم بالتقليد لم يقلّدوا احدا والخصم يقول بوجوب النظر على
مثلهم فلا يتمّ القول بانّه لو كفى التقليد فلم يحسن ذمّهم على ترك النظر بل على تركه وترك التقليد لانّ المذمومين فيهما كانوا من الذين لا يفيد التقليد
العلم في حقّهم لانّهم كانوا اسمعوا المعارف من النبيّ واصحابه ولم يحصل لهم علم ولا ريب في انّ الطريق ينحصر لمثله بالنظر مع انّه ان كان حصل لهم العلم ايض
كانوا يجحدونه فلا يمكن اسكاتهم الا بالاستدلال والثالث ما ورد من الاخبار انّه يسئل في القبر عن الدليل على العقايد وفيه انّا لو سلّمنا وجود خبر
دالّ على ذلك نقول انّه لا يدلّ على السؤال عن الدليل التفصيلي ظ ولو سلّم اختصاص الدليل به فهو عرف خاص طار وامّا الاجمالي فقول المجتهد
دليل للمقلّد والرابع الظواهر الناهية عن التقليد مثل قوله عزّ شانه واذا قيل لهم اتّبعوا ما انزل الله قالوا بل نتّبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان
اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا بل قالوا انّا وجدنا اباءنا على امّة وانّا على اثارهم
مهتدون ونحو ذلك وروى في الكافي عن العالم عم انّه قال من اخذ دينه من كتاب الله وسنّة نبيّه زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه

بل المراد منه حصول الاذعان ولو ظنا في القلب بقول الغير وعلى هذا فنقول لا ريب في ان مثل هذا التقليد بقول الغير وعلى هذا فنقول لا ريب
في ان مثل هذا التقليد في حصول العلم او الظن منه لا يكون الا بالاستدلال الا اجماليا ويكون دليله قول المجتهد بل كذلك في الفروع ايضا فالتقليد ايضا
استدلال فكيف يقولون يشترط الاستدلال ولا يكفي التقليد فيها او وجه تخصيص التقليد بالنزاع دون غيره من الاستدلالات العلمية او
الظنية وتوجيهه ان للاستدلال انحاء متكثرة ولكن الاصوليين سموا ما كان بالاخذ بقول الغير تقليدا وما كان بغيره لك كله اجتهادا
فالاستدلال عندهم على قسمين الاجتهاد والتقليد وجرى اصطلاحهم على تسمية الاجتهاد استدلالا لان كان التقليد ايضا نوع استدلال فمرادهم
من الاستدلال في هذه المسئلة هو الاجتهاد والنزاع في انه هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد وان كان في الاجتهاد ايضا نزاع اخر وهو انه يلزم الاجتهاد
المحصل للقطع ويكفي ما يحصل منه الظن فيصح المقابلة ووجه تخصيص التقليد بالذكر اما ورود الذم عليه بخصوصه في الايات والاخبار او لاجل
انه لما ساغ جوازه في الفروع كان معرضا لجوازه في الاصول ايضا لتعبد او ان لم يفد الظن ولم نقل بكفاية الظن في الاصول فلذلك خص بالنزاع
دون سائر طرق الاستدلال **الخامس** اعلم ان النظر والاجتهاد كما قد يفيد العلم كذلك يمكن حصول العلم من التقليد ايضا وهذا مشاهد محسوس
بيان ذلك ان الانسان جنود متفرقة وفيه اصناف مختلفة ولافراده تفاوت فربما يحصل العلم للبعض بدليل لا يحصل للبعض الاخر به ولا شك
في ان بعض افراد الانسان يكون بحيث ليس له قوة النظر والاستدلال اصلا بل لو القي اليه دليل لا يفيد له شيئا من العلم او الظن ككثير من اهل البوادي
والقفار بل النساء والاطفال ولا يخطر ببالهم شبهة احتمال الكذب خصوصا بالنسبة الى العالم او ابويه واستاده وكثيرا ما يكون بحيث يحصل له القطع
بقول من اشتهر في العصر بالاجتهاد والصلاح بل يعلم قوله كالوحي المنزل من السماء كما نشاهد كثيرا او بعد سماع شيء منه يعتقده بحيث لا يشك فيه اصلا
ثم منهم من يترقى من هذه المرتبة فلا يحصل له العلم الا بالشياع والتواتر ولكن من دون استدلال بان قول هذا الجم الغفير لا يكون الا صدقا وهكذا
وبالجملة حصول العلم منه لبعض الاشخاص ظاهر ويؤكده ما مر في بحث الاخبار من حصول العلم بخبر الواحد احيانا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انا
قد اشرنا الى ان ههنا مسئلتين احديهما وجوب تحصيل العلم او كفاية الظن في العقائد وثانيتهما كفاية التقليد وعدمها والكلام في الاولى في
تعيين مقدار الواجب من الاعتقادات وفي الثانية في تعيين طريق اخذها فههنا مقامان **الاول** في بيان الاول فنقول اختلفوا في وجوب
تحصيل العلم بالاصول او كفاية الظن والظاهر من الاكثر الاول ونقل الاجماع عليه العلامة في الباب الحادي عشر والعضدي وغيرهما والمستفاد من
كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصول له ايضا وكذا المقدس الاردبيلي كفاية الظن وهو الظاهر من شيخنا البهائي والمنقول
عن المحدث المجلسي وبعض فاضل المتاخرين ايضا وقال الصدر في شرح الوافية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد او
المستفاد منه كون عملهم في الاصول بالظن ولكن لاعتقادهم افادة الاحاد للقطع لا يدل على تجويزهم كفاية الظن ايضا مستند الموجبين للقطع الاجماع
والايات كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله امر نبيه بتحصيل العلم فكذلك الامة لوجوب التاسي وقوله عز شانه وليعلموا انما هو اله واحد
والاخبار كما رواه ثقة الاسلام عن العالم عم من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه وما
رواه عن حمران عن ابي جعفر عم الايمان ما استقر في القلب ولا شك انه لا استقرار الا مع العلم ورواية الزبيري عن الصادق عم فاما ما فرض على القلب
من الايمان فالاقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم بان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا
عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله من نبي او كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة وفي مكاتبة الفضل عن الصادق عم
الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وما ورد في وجوب معرفة الرسول والامام كقوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية وفي الظواهر الناهية عن اتباع الظن وغير العلم كما مرت طائفة منها واحتج المكتفون بالظن بوجوه منها ان المشاهد المعاين في
كثير من الاصول عدم حصول العلم لكثير من المكلفين فلو وجب تحصيله لزم التكليف بما لا يطاق ومنها انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند ظهور المعجز
العلم به بالتواتر فانه كيف يحصل العلم بطبقات التواتر وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود هند فانى لهم العلم
بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل احد وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض
اهل العلم وكذا الكلام في العصمة مع ان تميز المعجزة عن السحر ليس شان كل احد ومنها تقرير المعصومين في اعتقادات امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب
الاخر فان العوام والنسوان العاسر لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ويستحيل عادة حصول التواتر لهم ومنها انه لو وجب العلم يلزم كون
المشتغلين بالنظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا خالدين في النار ومنها انه ورد ان الايمان مستقر ومستودع والثاني
لا يكون الا عن ظن ومنها ان عدم الفرق بين المكلفين يوجب العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق اذ اثبات عينية الصفات والتجرد ونفي الرؤية
والعصمة وامثالها ليس شان كل احد ومنها ما رواه الشيخ قدس سره في كتاب الغيبة عن صاحب الامر عم ان جماعة يقال لهم الحقية يقسمون بحق علي عم
لمحبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء هم المقلدون ولا يحصل من التقليد الا الظن اقول لا يخفى ان مراد الموجبين
للعلم اما وجوبه على كل احد وفي كل المعارف وح اما يقولون بوجود دليل مفيد للقطع يمكن لكل احد الوصول اليه ومن لم يصل اليه فلتقصيره
كما ذهب اليه جماعة او يسلمون عدم امكان الوصول للبعض وفي بعض العقائد فان كان الاول فالكلام معهم في ادعائهم وجود الدليل المذكور
وقد عرفت عدم ثبوت وجوده وان كان الثاني فبطلان التكليف بما لا يطاق يرد عليهم او مرادهم ان الواجب في العقائد تحصيل العلم والسعي

فيه

من النظر يكفي للابتناء حيث يظن عدم حصوله من التقليد مع انه يجوز كون بنائه على ما اشتهر من دعوى ان مسائل الاصول مما ينتهي النظر في
ادلتها الى العلم واما الثالث فوجهه انه يمكن التفرقة بين افراد الظنون فان الظن الحاصل من النظر قد يكون مع بذل المجهود واحساس العجز عن الزيادة
بخلاف الحاصل من التقليد فان معه يمكن النظر فيمكن ان لا يكتفى بالتقليد وان قلنا بكفاية الظن وتحقيق المقام ان هٰهنا اختلافات الاول
انه هل يحصل القطع من التقليد ام لا والثاني انه هل يجب القطع في الاصول ام لا والرابع انه هل يكفي التقليد فيها ام لا وهذه الخلافات مترتبة
بعضها على البعض فمن يقول بعدم حصول القطع من التقليد واداء النظر اليه لبشر ووجوب القطع في الاصول يلزمه القول بعدم كفاية التقليد
بل يلزم القائل بالاولين القول بوجوب القطع في الاصول لانه اذا كان النظر مؤديا اليه يكون تحصيل القطع ممكنا ومن يقول بالاول فقط
يلزمه القول بعدم وجوب تحصيل القطع لبطلان التكليف بما لا يطاق ولكن لا يلزمه القول بكفاية التقليد لان هٰهنا نزاعا اخر وهو انه على
القول بكفاية الظن هل يجب تحصيل الظن الحاصل بالنظر بعد احساس العجز ام يكفي المطلق الى غير ذلك من الصور المترتبة على هذه الخلافات واللازم
في تحقيق مسئلة كفاية التقليد وعدمها تحقيق ما يترتب هذه المسئلة عليه من الخلافات المذكورة وقد تقدم واحد منها في بحث الاصابة والتخطئة
وان الحق عدم لزوم اداء النظر الى القطع وياتي البواقي ايضا **الثانية** اعلم انا سنبين ان التقليد قد يفيد القطع وهو ما للعوام والاطفال
والنساء الغافلين عن تجويز الخطا او للذين زالت عنهم الغفلة ولا يكون ذلك الا بتقليدهم للعالم بل الجماعة من العلماء ولكن ذلك مع ندوره لا
يكون الا بعد تاملهم في ان هؤلاء الاشخاص لا يجوز عليهم الخطأ فهذا حقيقة راجع الى الاجتهاد وقد يفيد الظن وهو يتصور في حق الجميع فالتقليد
على قسمين المفيد للقطع والمفيد للظن ثم التقليد كما عرفت هو الاخذ بقول الغير انما يكون لمجتهد كاملا في الاصول نظر المجتهد في الفروع او
يكون كل من يفيد قوله القطع او الظن محل النزاع محتمل لوجوه النزاع في التقليد مطلقا او في التقليد المفيد للقطع او في المفيد للظن مطلقا
او فيه مع كونه تقليدا للمجتهد ايضا الفرق قد يقال وقول من يقول برجوع الكلام الى اشتراط القطع يشعر بان النزاع في الثالث وفيه انه يمكن ان يكون
بنائه على عدم حصول القطع من التقليد فلا ينافي ذلك كون النزاع في الاول وقد يكون النزاع في الرابع واما تقليد الاباء والامهات بل
العلماء مع عدم معرفة انهم مستحقون للاعتماد فخارج في هذا المقام عن مطرح الانظار لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع وعدم جوازه في الاصول
والموضوع واحد الا ان يقال ان لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وقوله في مقابله الفروع لا يقتضي التخصيص بتقليد المجتهد اذ تقليد المجتهد
احد افراد التقليد لا احد معانيه ولو صح ذلك لزم التفكيك على ارادة تقليد المجتهد ايضا لان المراد بالمجتهد الذي يقلد في الاصول ليس المجتهد في
الفروع والظاهر من بعض ادلة الطرفين عموم النزاع وكيف كان فاللازم تعميم العنوان والكلام على الجميع **الثالثة** قد عرفت ان منهم من خص
النزاع بالرابع فاعلم انه قال ان النزاع انما هو في صورة امكان تحصيل القطع فيختص النزاع ببعض العوام الغير القائلين لتحصيل القطع و
نظره الى ان بعد عدم امكانه لا وجه للنزاع بين الظنون اذ لا يظهر فرق بين الظن الحاصل بالدليل او بحسن الظن بشخص فقال وعلى هذا
فيظهر ان الحق مع جمهور العلماء حيث قالوا بعدم كفاية التقليد اولا بجواز شمول النزاع للعوام وغيرهم حيث ان مذهب الجمهور امكان تحصيل
القطع للكل وح فيرجع النزاع معهم في هذه المقدمة ولا يكون الحق معهم **الرابعة** اعلم اولا انه لا بد من بيان ان كلا من العلم والظن لا يحصل
الا من دليل وللدليل اطلاقان احدهما ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يفيد العلم بشيء او الظن وبعبارة اخرى ما يستلزم العلم به
العلم او الظن بشيء اخر مفردا كان او مركبا وبعبارة ثالثة ما يمكن به التوصل بصحيح النظر الى مطلوب خبري مفردا كان او [illegible] وهو يشمل الامارة ايضا
وثانيهما ما هو مصطلح المنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا وهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك
يختص بالبرهان وقد يسقط قيد الاستلزام ليدخل جميع الطرق السبع والنظر الماخوذ في تعريف الدليل الاصولي هو ترتيب القضايا
الموصلة الى المط التي هي الدليل المنطقي ثم الدليل لا يوصل الى المط الا بالاستدلال والنظر وهو على قسمين اجمالي وتفصيلي والمراد بالاجمالي
هو الحكم بوجود المدلول بعد العلم بوجود الدليل من غير التفات الى كونه دليلا والى ترتيب القضايا بل الاكتفاء بما هو مركوز في الخاطر
والتفصيلي هو الحكم به بعد ترتيب القضايا والالتفات الى الاستدلال فلا يختص الاستدلال والانتقال من المبادي الى المط باهل
النظر والمطلعين على شرايط البرهان والا فيلزم عدم حصول يقين بمطلوب خبري لاحد وظاهر ان كل الناس يستندون اعتقاداتهم في معاشهم
الى مبادي هي مترتبة في اذهانهم على موازينها الطبيعية مع انهم لا ينطقون بها وانهم لو سئلوا عن سبب الاعتقاد يستدلون عليه بدليل وانهم لم
يطلعوا علم الميزان بل الظاهر وجود تلك المبادي للحيوانات العجم اذا عرفت ذلك فاعلم ان من يقول بوجوب الاستدلال في العقايد واخذها من الدليل
لم يرد الدليل المنطقي والاستدلال التفصيلي والا لزم وجوب معرفة شرايط البرهان وكيفية الترتيب بل وجوب تعلم علم المنطق على كل احد لم يقل
به احد وايضا لا وجه لتخصيص العقايد بالدليل دون ساير المطالب المعقولة فانا نعلم قطعا انه لا يراد من العامي من معرفة الصانع بدليل
المصنوعات الا ما اريد من معرفته بالنار من مشاهدة الدخان مع انه لا يحتاج فيها الى دليل منطقي واستدلال تفصيلي ولم يدع احد كون
ذلك من الامور التعبدية فالمراد به الاستدلال الاجمالي الحاصل بالعلم بالدليل الاصولي وعلى هذا فينبغي الاشكال وهو انه لا شك في ان
مرادهم من التقليد ليس مجرد الاخذ بقول الغير مع عدم حصول علم ولا ظن به ولا حسن ظن بمن يقلده بل القول بمثل قوله من غير تاثير في القلب
بل هذا ليس حقيقة اخذا بقول الغير في الاعتقادات بل هو القول بمثل ما قال ومثل ذلك لا يليق بالعقلاء وخارج عن مطارح الانظار

هل يورث النظر القطع ام لا والثالث ٣

فهذا الغير

التفصيلي م

على الكل وهو منقول عن بعض قدماء الامامية وفقهائنا واكتفوا فيه على ما في الذكرى بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة
او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته ونقل عن ابن حمزة ايضا وقيل يجب
على العالم بطرف من العلوم وان لم يبلغ رتبة الاجتهاد وهو قول بعض المعتزلة لنا وجوه منها الاجماع القطعي بل الضرورة
الدينية فانه قد اجمع السلف من الامة والخلف على ترك الانكار في تقليد غير العلماء لهم من غير مانع لهم من الانكار بل ذمهم عليه
على تركه ومنها بقاء التكليف وتوقف امتثاله على المعرفة المنحصر طريقها في الاجتهاد والتقليد والاول متعذر في غير المجتهد فتعين الثاني
والقول بكونه منحصرا مقصورا في عدم تحصيل الاجتهاد والتكليف لكل به يوجب الحرج واختلال امر المعاش لانه ليس امرا سهلا يحصل
عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر واغلبه فيه سيما في امثال هذا الزمان وقيل الاجتهاد في الاصول مامور به للكل قطعا و
هي اشكل من الفروع واكثر شبها منها فمن تمكن منه فيها يتمكن منه فيها قلنا المسائل الاصولية المكلف بها مسائل قليلة لا تبتني على صحة
جميع الاوقات بخلاف الفروع وايضا مسائل الاصول من النظريات العقلية ويكفي فيها دليل عقلي واحد اجمالي وادلة الفروع من الخبر بيانها
المنتشرة واكثرها مبتنية على صدق الرواة وحقيقة مخفوفة باختلافات واختلالات غير محصورة الزوال ومنها الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها
ففي صحيحة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي مقبولة ابن حنظلة ينظران الى من
كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه فاذا حكم
فانما بحكم الله استخف الحديث بحط الاستدلال عموم قوله ع فاذا حكم بحكمنا ولا يمكن ان يكون المعنى اذا حكم بما هو معلوم عند سامعه انه حكمنا
ح لا يكون حاجة الى قبول حكم الغير والرجوع اليه بل تتمة الحديث تدل على اختلاف الخبر صريحة في جهل السامع بالحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم
ينسبه الينا ويقول انه حكمنا يجب القبول وليس المراد بالحكم ما يكون بعد الترافع لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وفي تفسير الامام ع فاما
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
فتعلموا العلم من حملة العلم والظن المنتهي الى العلم علم ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم ومن غير العلم بالناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمبينة لصفات المفتي وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامر الناس بالرجوع اليهم وقد يستدل ايضا باية النفر
والسؤال وفيه مناقشة من وجوه وبالتوقيع الشريف واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا وفي دلالته ايضا نظر احتج المخالف بان
متابعة المقلد للمجتهد يؤدي الى احتمال متابعة الخطا وفيه انه مشترك مع ان ما ذكره لا يخرج عن التقليد ثم الاستشكال في جواز التقليد
وعدمه مسئلة اجتهادية فتقليد العامي فيها يؤدي الى الدور وقد مر بعينه في مسئلة التجزي مع ان الاحتياج اليه انما هو في حق غير الغافل واما
هو فيأتي الكلام فيه بقي الكلام فيما للعامي فيه التقليد واطاعة المجتهد هل هو عام او خاص وان كان خاصا فالخصوص ماذا لا شك في وجوب
اطاعته وقبول قوله على غير المجتهد في كل حكم شرعي وضعي وموضوعاتها ومتعلقاتها التوقيفية والحاصل في كل ما يحتاج ثبوته الى قول
الشارع وكل ما هو من الادلة يدل عليه وكذا لا شك في ان ما لا تعلق له بالدين والشرع لا يجب عليه قبول قوله وانما الاشكال في موضوعات
الاحكام ومتعلقاتها الغير التوقيفية ككون هذا الجلد خزا وهذا اليوم اول الشهر او هذا الاناء مما وقع فيه البول مثلا او موته بدا او حيوته
او كون هذا ابنا لزيد وامثال ذلك ولا خلاف في عدم وجوب اطاعته وقبول قوله فيها ايضا اذا جعلت محلا للتنازع وموردا للتخاصم والاجماع القطعي
وطريقة الخلف والسلف ولزوم الهرج لولاه يدل عليه بل يدل عليه الاخبار الغير العديدة الواردة في احكام الدعاوي والقضايا الخاصة واما ما لم يكن
محلا للنزاع ففيه الاشكال والاصل يقتضي العدم وشيء من الادلة لا يدل عليه اذ لا اجماع فيه ولا ينحصر طريق معرفته على صرف العمر واختلال
المعاش ولذا يطلع على كثير منها العامي ولا يطلع عليه المجتهد واما المقبولة فلمنع صدق حكمنا على شيء من هذه الامور واما سائر الاخبار فلعدم
عموم فيه **منهاج** اختلف العلماء في جواز التقليد في اصول العقايد والتقدم مقدمات **الاولى** لا شك ان المعتبر في الاصول والمطلوب
منها هو الاذعان والاعتقاد على سبيل الجزم او الظن ولا ريب انه يجوز الاعتقاد علما او ظنا بقول الغير بما لا معنى لحصوله فانه ليس تحت القدرة
حتى يصح يجوز تحصيله من امر ومن زاجر فيصلح للنزاع وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع وساير الامور الحاصلة من الجوارح فان المراد به
فلا بد من توجيه لذلك وقد يوجه بان المراد باخذ قول الغير فيها العمل بمقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يعتقد بنبوة نبينا معنى تقليده في
الاصول ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص وفيه انه لا يخفى ان هذا لا تقليد في الاصول بل هو بعينه تقليد
في الفروع غاية الامر انه ان كان معتقد النبوة بنبينا كان معتقد الصحة تقليده وح يكون خاليا عن ذلك الاعتقاد والصحيح ان يقال ههنا
مسئلتين احدهما انه هل يجب تحصيل القطع في الاصول ام يكتفي فيه والظن الحاصل بالتقليد ام يجب النظر وبذل الجهد والطاقة ولا
يكتفي التقليد ولو حصل به العلم ثم ان منهم من يمنع حصول القطع من التقليد ويخص طريق تحصيله بالنظر وهذا يقول بابتناء النزاع
على وجوب تحصيل القطع او كفاية الظن فمن يوجب تحصيل القطع لا يجوز التقليد ومن لا يوجبه يجوزه والى هذا يشير كلام شيخنا البهائي في اخر
هذا المبحث من زبدته والى اشتراط القطع يرجع الكلام والايراد عليه تارة بامكان حصول التقليد فاخرى بامكان عدم حصوله من النظر و
ثالثة بامكان القول بعدم لزوم القطع وعدم جواز التقليد اقول اما الايراد الاول فكك فسيأتي واما الثاني ففيه ان امكان حصول القطع

من النظر

الى الاجتهاد او التقليد ولا يتوقف معرفته ٢

منها العمل بمقتضاها لا الاعتقاد به ٢

بالظن وثانيهما انه هل يكتفي القطع من ٣

٨

الله عليه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا وقوله ع فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فقد استخف بحكمنا فلا دلالة له فان الظ
من الاول الرجوع اليهم فيما يظهر من الاحاديث لا مطلقا فيختص الحوادث الواقعة بالمحتاج حكمها الى الرجوع الى الحديث كما اذا قال المولى المسافر
للعبد ارجع فيما يحدث لك الى الامير فانه يظهر منه ان المراد من شان الامارة التجائه على ان الظ ان المراد الحوادث التي من شانهم بيان حكمها مع ان الشان
منه ليس الا الرجوع واما قبول ما ثبت عندهم فلا يجوز ان يكون المراد الرجوع في السؤال عن مستند الثبوت واما الاخير فقد لوحظ قبول
قولهم في حكم الائمة وكون ذلك حكمهم ولا يخفى ان ما يدل على وجوب عمل كل احد بمجتهده بتقوله يشمل موضع النزاع ايض ثم ان ما مر في الفتوى انما
هو اذا لم يكن احد المخالفين منازعا للاخر فيما خالفه فيه بادعائه حق له واما اذا تنازعا كما اذا ادعى احد الشركاء الثلثة الشفعة بتقليد من
يرى ثبوتها مع زيادتهم عن الاثنين وانكرها الاخر بتقليد من لا يراه او يخالف البكر المقلدة لمن يرى استقلالها والولي المقلد لمن يرى
استقلاله او الولد الاكبر المقلد لمن يرى الحبوة مجانا وسائر الورثة المقلدين لمن يعطيها اوثانا الى غير ذلك فاللازم الترافع الى حاكم فان تراضيا
او رضي المدعي منهما به لعدم ثبوت تعدد رايه وراي مجتهده حتى في مثل ما الغير ايض حتى يراها او يرى مجتهده ثم وظيفة الحاكم هو الحكم عليهما
بما يوافق رايه سواء وافق احد التقليدين اولا لان الظ من الاخبار وطريقة العلماء ان كما ان حكم الله في حق كل مجتهد ومقلده فيما لا نزاع
فيه هو ما ادى اليه اجتهاده كذلك حكم الله في حق المترافعين ما ادى اليه اجتهاد الحاكم وايض ان تراضيا به فهو بناء منهما على تقليده
فيكون رايه حكم الله في حقهما وان كان بلحاظ المدعي فامر الشارع بقبول المدعى عليه حكم من اختاره المدعي امر بتقليده فيكون الحاكم مجتهدهما في الواقعة
ولا يضر تقليد غيره في مثلها سابقا اذ الاجماع على عدم الرجوع عن التقليد بعد العمل لو سلم فتحققه فيما يحتاج الى الترافع مم وايض المنصوص اما
حكم على كل منهما بما يوافق راي مجتهده او واحد معين منهما كك او التخيير او القرعة والاول يستلزم جمع نقيضين والثاني الترجيح بلا مرجح والاخيران
مما لم يقل بهما احد على الظ على ان حكمه بما يوجب حكمه بما لم يظهر عنده كونه حكم الله في حق المتنازعين او احدهما ولا ظن كونه حكم الله الواقعي ثم لا فرق
فيما ذكرنا فيما اذا كان الترافع بعد وقوع عقد من كل منهما او من احدهما فيما فيه عقد كمثال الباكرة لان وقوع عقد من شخص بتقليد من لا يقلده
لا يسقط حقا ثابتا للاخر بتقليد من يقلده ولا يوجب عدم سماع دعواه فانه لم يعهد كون ذلك من اثار العقد على ان ما يترتب على العقد من الاثار
انما يترتب في حق من يقلده دون غيره **البحث الثالث** صرحوا بان عدم جواز النقض في الحكم والفتوى على القول به انما هو فيما اذا لم يخالف قاطعا
فان خالف احدهما ينقض قولا واحدا فان كان المراد بالقاطع الضروري عند الكل او العلماء فهو كك لان مخالفته يدل على التقصير في الاجتهاد
وان كان القاطع عند شخص فهو ليس كك اذ كون شيء قاطعا عند شخص لا يستلزم كونه قاطعا عند اخر وكل مكلف بما يؤدي اليه نظره وفسره
التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي والعميدي بهما او الاجماع وكان وجه النقض بما يخالف هذه الامور انه يدل على التقصير وعلى هذا فلا
يختص بمخالفة القاطع بل يعم مخالفة ما لو اطلع عليه هذا المجتهد لحكم بمقتضاه وكان عدم اطلاعه لتقصيره وهذا ايض مراد العلماء من ظهور
بطلان الحكم حيث يقولون كل حكم ظهر بطلانه للحاكم بمقتضى اي ظهر مخالفته للقاطع او تقصيره لا بمجرد تغير الراي وذكر المحقق الاردبيلي في
تحقيق ظهور البطلان ما مرجعه الى ظهور التقصير لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على ما نقله بعض المصنفين وجعل معيارا
ما ذكرنا من مخالفة ما لو فرض اطلاعه عليه لتتبعه كان عدم الاطلاع للتقصير بل فلا يضر مخالفة ما لم يعثر عليها لكونها في الكتب الغير المتداولة
او في غير بابها المعهود ولا مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال وامثاله ونص مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه فضلا عن الاية
والاجماع والقياس الجلي ونحوها فانها كاشفة عن التقصير وقال الشهيد ره يحصل بذلك اي ظهور بطلان الحكم بمخالفة نص الكتاب والمتواتر
من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار
واستشكل الشهيد الثاني في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يستلزم البطلان اقول يمكن ان يكون
نظر الشهيد طاب ثراه الى الخبر الواحد الذي لم يعمل احد به او غرضه انه يظهر بطلان حكم من يعلم انه يعمل بهذه الامور لو خالفها حيث
ان مخالفتها دالة على التقصير ثم اقول قد عرفت ان جواز النقض في صور التقصير من جهة ان المخالفة يدل على بطلان اجتهاده وان مقتضاه ليس بحكم الله
في حقه وقد عرفت في بحث العمل بالعام قبل الفحص ان من العلماء من يقول بعدم لزوم الفحص ومثله لا يجب عليه الفحص فلو فرض علمه بعام وكان له مخصص
لو تتبع اطلع عليه وعمل به ولم يتتبع لم يكن اجتهاده باطلا وبالجملة يقولان سبب جواز نقض الحكم وظهور بطلانه في صورة عدم الفحص ووجود ما لو تفحص
لم يخالفه ان كان عدم التتبع فنطالب من يقول بكون ذلك مطلقا سببا بالدليل وليس له وان كان ظهور بطلان الاجتهاد فليس كك باطلاقه
فان القائل بعدم لزوم الفحص ليس تكليفه الفحص في اجتهاده على ان التفرقة بين الكتب المتداولة وغيرها سيما مع وجود غير المتداولة لا وجه له
فالصواب ان يجعل المناط هو بطلان الاجتهاد كيف ما كان وهو انما يحصل بالتقصير لكن مراتب التقصير في حق الاشخاص متفاوتة ولم يعلم
صحة اجتهاد مجتهد في مسئلة وبطلانه فان الظ انعقاد الاجماع بل الضرورة على البناء على الصحة اذا كان المجتهد عادلا كما نشاهد في تقليد المقلدين
للمجتهد ومصاحبة المجتهد مع المجتهد ومقلديهم ولزوم العسر والحرج لولاه بل التكليف بالمحال غالبا ولو قلنا باصالة حمل فعل المسلم
على الصحة لكان الامر اظهر **الفصل الثاني** في التقليد وهو في الاصل العمل بقول الغير من غير حجة وفي العرف عمل العامي بقول المفتي ومن
خلط بين المعنى الاصلي والطاري لقصور بعض عبارات الاصحاب وقع في حيص بيص **منهاج** التقليد لازم على غير المجتهد وقيل يجب ان لا يسند

حتى من يرى طهارته وغير طهارته في حق من لا يراها فهو في الاول هو ربه للحكمين بالاجماع ولا نقول انه صار نجسا حتى يقال انه اوجب تنجسه بل نقول انه
كان في الاول نجسا في حق كل من يندرج تحت تلك الفتوى وظهر ايضا عدم صحة ما ذكره من جواز نقض الفتوى بالحكم في الجملة فيما كان من الاول
كيف اذا لم يجز نقضها بالفتوى فيلزم عدم جواز نقضها بالحكم ايضا لان الحاكم لا يحكم الا بما يجوز له الفتوى به فانه اذا رأى المجتهد ان النكاح
المتقدم لا يزول اثره بتغير الرأي كيف يجوز له الحكم بزوال الاثر بعد التغير وما ذكره في بيان تقييد جواز نقضها بالحكم ليس من الامارات السابقة عليه
ومما ذكرنا ظهر وجه عدم جواز نقض الحكم مطلقا لان آثار الحكم آثار لنفس قوله بخصوصه في حق الشخص الخاص لا للفتوى فانه اذا قال المجتهد اذا شهد
شاهدان بملكية شيء لشخص وهو في يد غيره فهو ماله لا يصير الملك للذي بيده هذا الشخص ملكا له وان شهد الشاهدان بل يتوقف على حكم الحاكم بخصوصه
وحكمه علة صادرة بسبب فتواه فيستتبع آثاره وذلك بخلاف مثل قوله هذا القدح من الماء الملاقي للمتنجس نجس فان سبب نجاسته ليس قوله
هذا بخصوصه بل بسببه حصل فتواه ومن هذا ايضا يظهر عدم صحة ما يستشكل في بعض الامثلة التي لم نذكره حيث توهم كونه حكما ويظهر ايضا
وجه آخر للفرق بين الحكم المصطلح والفتوى فهو ان كل ما يحتاج في ثبوت الحكم فيه الى انضمام قوله بخصوصه فيه ولا يكفي مجرد الاخبار عن حكم الله فيما
يشمله فهو حكم وما ليس كذلك فهو فتوى ويظهر ايضا وجه تعرض الشهيد قول المجتهد في المراتب زكوة وبين اخذ الزكوة فانه لم يصدق عليه في الاول
فيجوز نقضه بخلاف الثاني بقي الكلام فيما ذكره في هذا المقام فنقول انه مما ذكرنا ظهر صحة ما قاله في الصورة الاولى وكذا يصح ما ذكره في الثانية
من عدم وجوب المزاحمة له ولمقلده واما ما ذكره فيهما من جواز بنائه على صحة ما حصل بفعلهما فان اراد انه يجوز له ان يحكم بكون ما فعلاه صحيحا في
حقهما فهو كذلك وان اراد انه يجوز له ان يحكم بترتب جميع الآثار عليه حتى ما يتعلق بهذا المخالف في حقه فليس باطلاقه بل الآثار المترتبة عليه اما
في حق الفاعل او هذا المخالف فما كان من الاول فيحكم بترتبه وما كان من الثاني فان كان مترتبا على صحته في حق الفاعل فكذلك ايضا وان كان مترتبا
على نفس الفعل فلا فمثلا اذا طلق رجل زوجته بطلاق يصح عند مجتهده ولغو فيحكم الثاني بصحة الطلاق في حق الزوج فلا يجب عليه الانفاق ولا
عليها التمكين ويجوز لهذا الثاني تزويجها لنفسه ولغيره لان جوازه مترتب على صحة الطلاق في حق المطلق اذ بعد صحته في حقه يتحقق البينونة
فلا مانع من التزويج وان كان من المخالف وكذا اذا ذبح ابن هذا المجتهد ومجتهد لا يرى المجتهد جواز تقليده من يراه فيجوز لهذا المجتهد النظر اليها
ويكون محرما له لانه اثر كونها زوجة للابن وقد تحققت زوجيتها له وكذا اذا اشترى مجتهد او مقلده امة حللها المخالف في صحة الشراء واما اذا ذبح
شخص ذبيحة بتقليد مجتهد فلا يجوز للمخالف الاكل منه لان جواز الاكل اثر لصحة التذكية في حقه لا في حق الذابح وعلى هذا فلو رأى مجتهد جواز ادخال
النجاسة الغير المسرية في المسجد وادخلها مقلده فيه وكان هناك مجتهد يرى وجوب سعته منها فلا اثم على الاول في الادخال ويجب على الثاني
اخراجها لو تمكن وكذا لو بنى المسجد من آجر لا يرى نجاسته ويلزم على الثاني سعته منه ويشكل فيما اذا وقف مجتهد شيئا يراه طاهرا على المسجد وشرط عدم
اخراجه منها او اطلع مجتهد يراه نجسا او الظاهر انه يجب على الاخراج لان شرط الواقف انما يختص بمن يراه طاهرا فهذا المجتهد ليس منه وان كان
عاما فالظاهر فساد ذلك الشرط حيث شرط مخالفا للمشروع وهو عدم اخراج من يجب عليه اخراجه ذلك الشيء فتأمل ولو اشترى احد شيئا بعقد يراه
صحيحا فيجوز للمجتهد الذي لا يراه كذلك شراؤه منه لان جواز شرائه اثر الملكية وقد تحققت في حقه وكذا يجوز للثاني الاكل منه باذن المشتري اما
لو عمل دبسا مثلا من الزبيب من دون نقص الثلثين بتقليد من لا يراه لا يجوز اكله لمن يراه لان جواز اكله ليس اثر الحلية للعامل واما ما ذكره
في الثالث من عدم وجوب المزاحمة فهو كذلك اما لوجوب حمل فعل المسلم على الصحة لو ثبت او لعدم دليل عليه فانه لم يعلم ضلالته حتى يرشده او ينكره
من باب النهي عن المنكر وهل يبني المخالف على صحة ما حصل بفعله ام لا فان قلنا بوجوب حمل فعل المسلم على الصحة او بعدم وجوب بناء المعاملات
على الاجتهاد او التقليد بل كفاية الموافقة لاحد الاقوال فيكون حكمه كالثانية في جميع ما مر وان لم نقل بهما فاللازم التوقف في حق الفاعل بمعنى
انه لا يعلم انه صحيح في حقه ام لا وبنى المخالف على رأيه فيما يترتب على فعله في حقهما الذي اثر الصحة في حق الفاعل فيحكم بعدم ترتب الاثر والبناء
على الاصل في الآثار المترتبة في حق المخالف على صحته في حق الفاعل فيحكم بعدم محرمية زوج الابن بل يتفاوت ذلك سواء كان يرى الاب صحة
عقده ام لا وهكذا في سائر الامثلة واما الرابعة فما ذكره فيها من وجوب مزاحمته في الارشاد فليس ببعيد واما في ابطال عمله او البناء على صحته
فان قلنا بكفاية الموافقة لاحد الادلة او الاقوال فحكمها كالثالثة والا فيحكم بالبطلان فيما كان في حق الفاعل او المخالف مما يترتب على
الصحة في حق الفاعل وبنى على رأي المخالف فيما كان في حقه من غير ترتبه على الصحة في حق الفاعل واما الخامسة ففي البناء على الصحة وعدمه
تتفرع على وجوب البناء على الاجتهاد او تقليده في حكمه واضح والا ففيه صور ثلث الاولى ان لا يعلم البناء الثانية ان يعلم البناء على تقليد
من لا يجوز تقليده غفلة الثالثة ان يعلم عدم البناء ومسامحة وحكمها يظهر مما سبق من وجوب البناء في المعاملات على اجتهاد او تقليد
او عدمه بملاحظة الصور المتقدمة هذا حكم الفتوى ولو صدر حكم من حاكم في امر خاص فهو ان كان حكما لشخص او عليه فيثبت ذلك المحكوم به
له او عليه ويجب على سائر الحكام ومقلديهم البناء عليه وقبول جميع الآثار المترتبة عليه لو علم الحاكم الآخر مخالفة الاول معه في حقية الحكم
وهو اجماعي وان لم يكن حكما لشخص او عليه بل كان حكما بثبوت شيء او نفيه كحكمه بان اليوم اول الشهر او هذا الجلد مذكى او هذا اللحم غير مذكى ففي وجوب
موافقة الحاكم الآخر ومقلده اشكال سيما اذا علم ان حجيته ثبوتية مما لا يثبت بها عنده والاظهر العدم اذ شمول الاجماع لمثل هذا غير ثابت
كيف وقد وقع الخلاف في كون شيء باثر ذلك حكما ايضا ووجوب العمل بحكم هذا الحاكم لم يثبت على الاطلاق الا في حقه واما مثل قوله صلوات

والتقليد مع علمه ويظهر الحكم
على التعبد بما يظهر له الحكم
اذا وافق المخالف وانما اذا وافق
علية الى المجتهد فان علم بنا
على اجتهاد او تقليد

الله

اذ لا معاملة الا وفيها اختلاف من جهات شتى والحمل على الصحة لو ثبت لا يفيد لان البناء على اجتهاد من تقدم صحيح واحتمال الموافقة لا يثمر غالبا الا يقال
انه لا يعلم ان الاثر المترتب على العمل السابق هل هو يترتب عليه بشرط اعتقاد المرتب او مطلقا فيكون هذا من المواضع التي ليس الاستصحاب فيه حجة و
ايض لو كان اثره هو المقيد بما دام الاعتقاد فلا يحتاج بطلان اثره الى صيرورة الفعل مورد الفتوى الثانية بل يقتضي زوال الاعتقاد ولا يمكن القول
القول بان الاصل عدم التقييد على ما مر في بحث العام المخصص بالمجمل وايض قد مر هنا عدم استصحاب الحكم السابق بعد ظهور الخطا والحاصل ان اثر
عقد الباكره بدون اذن الولي حين اعتقاد جوازه لما جاز ان يكون الزوجية ما دام بقاء هذا الاعتقاد فلا يتم ما ذكر لانا نقول ان المجتهد اذا تعلق ظنه
بشيء كجواز العقد المذكور وكونه سببا للزوجية مثلا فههنا امران احدهما ما هو مظنونه وثانيهما حجية ظنه اي سببية ما ظنه سببا وترتب
الاثر عليه في حقه ولا شك ان مظنونه هو ان هذا العقد اذا وقع يترتب عليه الزوجية مطلقا بل دائما ما لم يطرأ احد المبطلات المقررة في الشرع
اذ دليله الذي سبب حصول الظن هو ادلة جزئيات الاحكام ولا شك ان شيئا منها ليس مقيدا بانه سبب مثلا للزوجية حال ظن المجتهد سببيته
بل مطلقة فيقتضي الدوام نعم حجية ظنه بسببية شيء اي كونه سببا في حقه وترتب الاثر عليه يجوز ان يكون مقيدا به بل هو كك ولازمه عدم
السببية اذا تحقق بعد زوال الظن كما ان لازمه السببية قبل زواله بمعنى ان الواقع قبله يترتب عليه ح ما ظن انه اثره والمظنون ان اثره الزوجية المطلقة
او الدائمة فهو يترتب عليه قبل ارتفاع الظن ويتحقق فيستصحب والحاصل انه قبل زوال الظن يظن ان هذا العقد سبب للزوجية المستمرة الى طرو
المبطلات المقررة وظنه حجة ومقتضاه تحقق هذا الظن المسبب فيستصحب والمحصل ان هنا امرين احدهما كون العقد المذكور وكلما وقع يصير سببا
للزوجية الدائمة وثانيهما سببية العقد الواقع حال ظن جوازه للزوجية الدائمة والاول مقيد بحال بقاء الظن بكونه سببا دون الثاني
لان مظنونه حين بقاءه كونه سببا للزوجية المستمرة وظنه حجة في حقه اي يترتب ح ما ظنه اثرا له في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الارتفاع ولا
لو لم يكن ظنه ح ايض حجة فهو بط فبعد الشك يستصحب واما عدم الاستصحاب مع ظهور الخطا فقد مر في البحث المذكور وانه انما هو في غير الاثار المترتبة
ولكون
على الحكم ولكن عدم النقض بهذا المعنى يختص بمثل النكاح المذكور من العقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها واما سائر الاسباب
مثل التطهير والتنجيس وامثالها فليس كك والتوضيح ان الافعال الجزئية المتحققة حال الراي الاول من الاسباب والشروط والموانع على قسمين احدهما
ما يكون تاثيره وعدم تاثيره بالنسبة الى شخص خاص واشخاص معينين من غير تجاوز عنه اصلا كالامثلة الاولى فان العقد على الحر في الواقع على مرة انما
صيرها سببا لحليتها على الزوج المعين من غير مدخلية غيره اصلا واذا كان باطلا يكون غير مؤثر في حقه كك وثانيهما ما ليس كك كغسل الثوب
المعين من البول مرة فانه يصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء بالمرة وغير مؤثر في حق كل من لا يراه كك وكقطع الحلقوم في التذكية
اذا قطعه فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي في التذكية بقطع الحلقوم وعلى مقلده ويكون حراما على كل من لا يكتفي فيها به فكما كان من
الاول فلا يجوز النقض فيه ومامر من الاجماع وساير الادلة يدل عليه واما ما كان من الثاني فانه ينتقض بعد التغير فيما ان من يرى غسل المرة
غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا ما دام على ذلك الراي واذا تبدل له رايه ورأى كفاية المرة يطهر له هذا الثوب وذلك لان هذا الغسل الجزئي
لذلك الثوب المعين مثلا حال ظن عدم كفايته كان غير مؤثر في حقه لان هذا الشخص يندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته ولذا كان
نجسا للكل ممن يظن كك وهذا الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال سبب للطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة
ولانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممن يرى كفاية المرة ولا يكون الثوب ملكا له فبعد تغير راي الشخص الاول واندراجه تحت العنوان
الثاني لا بد وان يكون الثوب طاهرا في حقه ولا يشترط ان يكون الغسل ايض صادرا حال تغير الراي لان ظنه حجة في حقه ومظنونه هو الحاصل
بسبب الادلة الشرعية ان الغسل مرة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيدا بان الغسل المتحقق حال هذا الظن كذلك اذ لا تقييد في شيء من
الادلة الظنية بذلك اصلا ولذا ترى المجتهد اذا حدث له واقعة قبل اجتهاده فيها واستفتى منهم يتاملون في حكم المسألة بعد حدوثها و
يحكمون على الحادثة السابقة مما استقر عليه رايهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق صار سببا ح بل سببيته تحققت اولا ولكن لم يكن
هذا الشخص داخلا في عنوان من تحققت في حقه السببية ودخل فيه ح كما من وقف شيئا على ضيفه فصار شخص بعد مدة ضيفا له فان الوقف
عليه لا يتحقق ح بل الدخول في العنوان يتحقق في هذه الحالة وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من يدخل في هذا
العنوان ولان عدم السببية انما كان لمن دخل في عنوان اخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول ظ بل يمكن دعوى
دعوى الاجماع على النقض في الثاني وكذا الحال في غير هذا المثال ومما ذكرنا ظهر عدم صحة استشكال بعضهم في الاجر الذي جعل فرشا للمسجد او بني
منه فان الطبخ الواقع في حال الظن كونه مطهرا طهر الاجر لمن يظن كك ولم يؤثر في حق من يظن عدم كونه مطهرا بل كان له نجسا وقد اندرج
هذا الشخص بعد تغير الراي في العنوان الثاني فيكون نجسا له وربما يتوهم عدم النقض في القسم الثاني ايض فيقال ان الطين قد طهر بالطبخ الواقع في زمان
كان الطبخ مطهرا او طهارته اثر لذلك الطبخ وهذا الطبخ الواقع لم يصر مورد الفتوى عدم كونه مطهرا اصلا فاذا كان مطهرا او طهر به الاجر
فما وجه نجسه بعد ظن ان الطبخ لا يطهر انما هو في الزمان اللاحق ولا ريب ان الواقع فيه غير مطهر وهذا لا يرفع طهارة شيء من هذا الاجر بما ورد عليه
عليه المطهر الذي لم يطرأ عليه فتوى عدم المطهرية وفيه ان الطين قد طهر بالطبخ الواقع في الزمان الاول لمن يراه مطهرا وكان نجسا لمن يراه نجسا
سواء اراه ح كذلك او بعده واما توهم ان هذا الطبخ لم يصر مورد الفتوى عدم كونه مطهرا ففيه منع ذلك بل كان في الاول مورد المطهرية في

المجتهد فهل يجب نقضها ام لا وانما يفيد الاستمرار لا وانه مما يفيد الاستمرار الا ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النقض ويجب الاجتناب فيه اشكل منه
ان حكم بجواز بناء المسجد من تلك الاجر وقلنا بوجوب تبعيد جدران المسجد من النجس فان قلت كثيرا ما ذكرته في بعض الفتوى بالفتوى
يجري في نقضها بالحكم ايضا مع انك قلت فيه بالجواز قلنا تحقق المخاصمة غالبا هو في اول الامر فلا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعده
فمع عدم ثبوت التراضي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم في النقض بالفتوى وابتناء دفع العسر في ذلك عن احد المتخاصمين بوجوب
ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو غالب المسائل الخلافية التي هي امور المعاش ومع ثبوت التراضي في الاول و
حصول خلاف بينهما بعده فالحكم بجواز النقض مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه ثم قال قدس سره ثم اخذ في بيان حال حصول المخالفة بين الرايين وما
يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين مع قطع النظر عن المخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب تغير رايه
وبعد الحكم بالنسبة اليه كما اذا تزوج الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تغير رايه فالمشهور بل ادعى عليه الاجماع البناء على الراي الثاني فيحرم عليه نعم الا
ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك وتامل بعضهم مع الحكم ايضا ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به الحكم لعدم دليل عليه وغاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح
بدون اذن الولي هو الابتداء في الاستمرار مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح من غير طلاق فيجوز لها التزويج بالغير ثم اذا تغير رايه بعد التزويج
ثم ظهر له صحة الاول فيجوز له الدخول بها من غير عقد وهكذا فالظاهر عدم التحريم بدون لحوق نكاح ايضا والاجماع تم ويؤيده حكمهم بعدم الحرمة اذا
لحقه حكم فان الدليل عليه ان كان هو الاجماع فممنوع وان كان دفع التسلسل والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر و
لا شك انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده والظاهر جواز بنائه على صحة ما حصل بفعلها الثالثة مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد والاظهر
عدم وجوب المزاحمة حملا على الصحة الرابعة مخالفة من علم انه بنى امره على احد الاقوال بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد و
غافلا والاظهر وجوب مزاحمته في الارشاد ولكن الحكم ببطلان عقد احدثه كذلك مشكل مع كونه موافقا لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال
الموجودة في المسئلة الخامسة مخالفة من يكون كذلك لكن لم يكن جاهلا وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية واما بطلان العمل
الذي اوقعه كذلك اذا وافق احدى الادلة والاقوال ففيه الاشكال ويمكن توجيه عدم جواز النقض فيه بانه ان كان لان مظنونه انه خلاف
حكم الله فلا بد من القول بالجواز فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف بحسب ظنه لحكم الله وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا فلا بد ان يجب عليه
النقض لو وافق رايه ايضا فهو غير صحيح ثم اخذ في بيان عدم مدخلية العلم والجهل في ترتب الاثار على الوضعيات وسياتي تحقيقه ان شاء الله
في رسالة في اخر مبحث التقليد انتهى اقول ان فيما ذكره عيثا وفيما نذكره لك في قول موجز ما يمتاز به كل منهما عن الاخر فنقول الكلام اما في صورة
تغير الراي او تبدل المجتهد او في صورة تفاوت راي المجتهد والثاني يظهر حكمه فيما نذكره في الكلام في التقليد واما البيان الاول فنقول
ومنه جل شانه التوفيق انه اذا استقر راي مجتهد في زمان على عمل بنفسه او فتوى مقلده بها ثم تجدد رايه فنقض الاول في الزمان الثاني يتصور على ثلثة
وجوه الاول ابطالها من راس والحكم بعدم كونها حكم الله سبحانه فيما مضى والحاصل جعلها لاغية بالمرة حتى في الزمان المتقدم مثلا اذا
افتى ولا يجوز الصلوة في مكان ثم تغير رايه يحكم بوجوب قضاء ما صلى فيه واذا افتى ولا يكون اسنان الفرص مبدا الليل ثم استقر رايه بزوال
الحمرة يحكم بقضاء الصوم الذي افطر قبل الزوال الثاني ابطال المنعقد في هذا الزمان الثاني فهو بمعنى ان لا تعمل بالاولى في الثاني ويبني اعماله المتجددة
على الثانية الثالث ابطال الاثار المترتبة على عمل صادر في الزمان الاول بفتوى التي لولا تغير الراي لقطع بترتب هذه الاثار على ذلك العمل مثل
ان ينكح بالفتوى الاولى باكرة بغير اذن الولي فانه يترتب على ذلك النكاح اثار لولا تجدد الراي لقطع بترتبها عليه اما الاول فلا خلاف في عدم جواز
النقض بهذا المعنى والاجماع بل الضرورة ولا لزم الحرج واستصحاب عدم شغل الذمة وعدم البطلان يدل عليه ولولاه لزم على كل احد
قضاء عباداته المبنية على راي مجتهد بعد تبدله او تغير رايه ورد ما اشتراه واسترداد ما باعه كذا في الزكوة والخمس وغير ذلك وهو مما لم يقل به
احد واما الثاني فلا خلاف في جواز النقض بهذا المعنى بل وجوبه فانه لازم تغير رايه وتبعية كل مجتهد لاجتهاده واجتهاد مجتهده وهو ضروري ايضا
واما الثالث فيظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل الصادر في الزمان الاول كان صحيحا مستتبعا للاثر وقد صدق
في الاول ولو بعد تجدد الراي لا يجوز الحكم بكون هذا العمل باطلا في الزمان الاول ولم يبرح موجودا حتى يصير مورد الفتوى الثانية فيما
وقع فيما يوقع لم يرد عليه البطلان فلم لا يترتب عليه اثره والحاصل ان المفروض ان العمل المذكور مستتبع لاثره ما لم يطرء عليه ما في السابق
فظ واما في اللاحق فلعدم وجوده وايضا لم يحدث في اللاحق الا استقرار الراي بان هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الاثر ولا
تاثير لذلك في ارتفاع اثر العمل السابق ومن متفرعاته ان ينكح باكرة بسبب الفتوى بجوازه فلا ينقض بتغير الراي فانه يترتب على هذا النكاح
حلية البضع ووجوب الانفاق والتمكين وغير ذلك وهذه اثار للنكاح الجائز بالفتوى ولو فرض علم يشتبه جوازه وان انتفى جواز مثله في اللاحق
فيحكم ببقاء هذه الاثار بعدم جواز النقض بالمعنى الثالث الذي هو لازم عدمه بالمعنى الاول بل يدل عليه استصحاب الاستتباع ايضا فانا
نقطع في السابق بترتب هذه الاثار على ذلك العمل وانه مستتبع لها وشككنا في ان تجدد الراي هل يزيل الاستتباع ام لا والاصل عدمه
بل يدل عليه استصحاب نفس الاثر كالزوجية في المثال ويدل عليه ايضا عمل السلف والخلف فانه لولاه لزم عدم الحكم بملكية ما اشتراه اهل بلد من الاملاك
والبيوت والحيوانات بعد موت مجتهدهم او تغير رايه وكذا ازواجهم وغيرها سيما على القول بلزوم البناء على الاجتهاد والتقليد في المعاملات

الفتاو لو يطرء عليه ٣

او كلاهما

هو محافظة العقل والنسل والمال والبدن والعرض وهذه من مصالح المعاش واجيب عن الثاني بان المراد بامر المعاش ما لا اختصاص له بالشارع بل
هو من موضوعات حكمه فالحكم في الهلال يرجع الى انه هل يتحقق الرؤية وتم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع اليه
ببعض الاعتبارات ولا باس به واما الايراد بعدم النزاع فيه غالبا فلم اعثر على جواب تام عنه ومنه يظهر اشكال تصحيح هذا الحد للحكم ومع ذلك ما
جعلوه من خواص الحكم من عدم النقض ولو من مجتهد اخر يشكل اجرائه في جميع موارد الحد فانه يكون نحو قول المجتهد هذا اللحم ذكي وهذا الثوب
نجس حكما سيما بعد التنازع والحكم بلزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت له ذلك فيه في غاية الاشكال ولكن الظاهر انه لا يترتب على تصحيح هذا الحد وبعض افراد
المحدود كثير فائدة فان ما يتصور فائدة تعيين ما يجوز نقضه وما لا يجوز وما يجوز التعدية عنه وما لا يجوز وهي انما يترتب لو كان هناك اية من الكتاب
او خبر دال على عدم جواز نقض الحكم وتعديته وجوازها في الفتوى وليس شيء منهما متحققا او ثبت اجماع على ذي نبك الحكمين واتفاقا على اللفظين وهو ايضا
غير ثابت والمنقول منه غير مفيد مع انه لو فرض ثبوت اجماع فاثباته في معنى خاص من معاني الحكم مع هذا الاجمال الواضح في معنى النزاع والمعاش سيما
مع الاختلاف في كثير من الموارد في كونه حكما ام لا مجازفة من القول مع انه لو كان خبر او اية فلا وجه في حمل الفتوى او الحكم فيه على هذا المعنى اذ ليس من حقيقته
اللغوية ولا الشرعية **البحث الثاني** قال بعض المعاصرين ما تلخيصه بعد تحريره ان مرادهم من نقض الفتوى ان كان نقضها بالحكم بعد المرافعة فلا وجه في الجملة
فانه احد طرفي الدعوى اذا بنى مطالبه على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى في الجملة اذا خالفه رايه وكذا اذا
كان المجتهد وان كان المراد نقضها بالفتوى فان ارادوا انتقاض المستفتين في هذه الواقعة اذا لم يعمل بعد بالفتوى او في واقعة اخرى ولو بعد العمل في الاولى
اذا تغير راي المجتهد الاول او تبدل مجتهده فهو صحيح لا شك فيه واجماعهم منعقد عليه وكذا من المفتين في الوقائع الحادثة لجواز عمل كل مجتهد بما راه وان كان
مخالفا للاخر وان ارادوا الاعم من ذلك حتى يشمل ابطال الاثار السابقة وتغييرها من الحين مطلقا ففيه اشكال لان الفتوى على ثلثة اقسام منها ما يستلزم
الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل وضعي مثل العقود والايقاعات فانه اذا افتى المجتهد باستقلال البكر وعقد ناها في غيبة ابيها بتلك الفتوى فالعمل
عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار ما دام دائما او الى الامد وقطعه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك ومنها ما لا يستلزم الدوام
مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر فان الحكم بوجوب الاجتناب عن القليل الملاقي ليس حكما بشيء يوجب الاستمرار ووجوب
الاجتناب ليس مما يستلزمه وكذا الحكم بجواز الاستعمال فبعد تجدد الراي يحكم بالغسل بل كذا اذا افتى بنجاسته وفيه خاص في جواز النقض في الاول (فان استعمله)
مشكل لان العلة الموجدة فيه هي العلة المبقية ووقع عقد صحيح يتوقف انحلاله على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق ونحوه ولم يثبت ان
تجدد الراي من القواطع وكما ان مقتضى الحكم دفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته لئلا يناقض المقصود منه فكذلك مقتضى
الرجوع الى المفتي ونصبه ان يتبعوا امر دينهم ومعاشهم على قوله ومن امر المعاش ما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل للمستفتي الرخصة
من الشارع في ايجاد مثل ذلك الامر فقد حصل الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ينافي النظام فكذلك خلاف المفتي في هذا القسم ولا يضر تجدد رجحان
الحرمة من جهة تغير راي المجتهد حتى يستبعد جواز النظر مع تحريمها كما نص بذلك في الحكم ويدل على عدم جواز النقض في هذا القسم الاستصحاب
ولزوم الحرج والهرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال ولم يظهر على جواز النقض فيه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق في كلام بعضهم فهو
ثم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تدوينها في زمن الائمة بعيده ولو قلنا بالنقض في هذا القسم لزم ان نقول في النكاح المذكور
ببطلان المهر المسمى ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه الى غير ذلك لانها من توابع العقد الصحيح والمفروض
انتفائه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير كان الابطال من راسه فيكون ذلك انفساخا من قبيل الارتداد لا من باب الرضاع السابق
ولم يقل بشيء من ذلك احد مع انا لو قلنا بالانفساخ لم يكن من نقض الفتوى بل النزاع في جواز نقض النكاح وعدمه نزاع في جواز النقض ما حصل
من الفتوى لا في نقض الفتوى ح فلك ان تقول ان الفتوى يجوز نقضه مط ويكون مثاله في العقود ان يفتي المجتهد بجواز تزويج الباكرة باذن ابيها
ثم تجدد رايه قبل التزويج واما النقض بعده فهو نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد فقد يجوز كما في القسم الثاني وقد لا يجوز
كما في الاول وبالجملة ما زال الكلام من زمان غيبة الامام الى الان على العمل على الفتاوى في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية
فلو قلنا بجواز نقض الفتوى فيلزم ان يلزم على كل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد حين مباشرته او يراجعه لو
سلمنا ان يحصل ذلك يتحقق الحكم والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته بمجرد تبدل راي مجتهده او مجتهد ثم بعده يستعد للتصحيح ثانيا ثم للفسخ
ثالثا وهكذا سيما مع قول الاكثر بل كلهم بعدم جواز تقليد الميت والحاصل ان كل ما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج
وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه المعاملات ثم ذكر انه لا يمكن ان يكون بناء العلماء في هذه الاعصار في عدم النقض في المعاملات
على حمل افعال المسلم على الصحة ولا على الحاق النادر بالغالب ثم قال وبالجملة تغير الراي في المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشائها لو اراد تجديدا بالثاني
لا ابطال ما يترتب على الاول ولو حصل به الحاء الاستقلالات فانه عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني قال برايي لزوم
ابطال اثار الاول فهذا كلام اخر وكلام مع ذلك المجتهد في هذه المسئلة نعم اذا ظهر بطلان اجتهاده السابق فهو مسئلة اخرى ياتي ثم قال وان ما ذكرنا
الكلام في المعاملات تخالف في العبادات فلو تجدد رايه في قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها وهو في الركعة الثانية يجب عليه القراءة
فيها وهكذا في القبلة نعم يقع الاشكال فيما اذا جعل فرش المسجد من اجر معمول من الطين النجس بتقليد من يرى الخزفية مستحالة ثم تجدد الراي او تغير

الاجتهاد لا يعلم فلا يصير الشرط فرضية ولا يكون من اهل الذكر فالصواب ان يجاب عنه وعن مثله من ادلة التقليد بانه شامل للمقلد قطعا والامر
بالنسبة اليه للوجوب اجماعا فلو كان شاملا لهذا المجتهد ايضا لما افاد الا وجوب التقليد عليه وهو خلاف الاجماع او استعمال الامر في الوجوب و
الاباحة وهو اما غير جائز او مخالف للاصل وحمل الامر مطلقا على الجواز وهو تجوز ليس اولى من التخصيص مع ان المستفاد من المستفيضة ان اهل الذكر
المسؤلين هم الائمة خاصة وادلة الباقين غير معلومة مع انه يرد على الثالث انه ان اريد بعدم الجواز فيما الاختصاص انه لا يجوز الفتوى لغيره بقول
بقول لمجتهد اخر بان ينسبه الى نفسه فهو غير جائز لاحد لانه كذب وان اريد عدمه ولو من غير نسبة فيرجع على الخلاف من انه هل يجوز نقل فتوى
الغير من غير نسبة اليه ام لا وان اريد عدمه ولو بنسبته الى مجتهد اخر فلا وجه له هل يجوز بعد الاجتهاد ايض نعم ان اراد عدم الجواز بالاختصار دون
الافتاء كان يدفع اليه احد مالا يعطيه فقيرا او عادلا لم يجتهد بعد في معنى الفقير او العدالة فلا يجوز له الدفع الى فقير او عادل عند مجتهد اخر
فهو صحيح والوجه ظاهر الا اذا علم من الدافع انه يريد الفقير والعادل عند المجتهد الفلاني هذا كله في غير المتجزي اي من تمكن من الاجتهاد في بعض المسائل
واما هو فيقلده فيما لا يتمكن من الاجتهاد فيه قطعا لما مر من عمومات التقليد الخالية عن المانع هنا منهاج صرح والدي العلامة ره في الكتاب
بعدم جواز نقض حكم المجتهد وجوازه في فتواه قال في الانيس ان الحكم لما كان غايته قطع المنازعة لا يجوز نقضه لحاكم اخر بل يصير اصلا يجب انسداده عنه
من الاحكام ما لم يخالف قاطعا والفتوى يجوز نقضه لمفت اخر اذا خالف ما ادى اليه اجتهاده وللمستفتي اذا لم يقلده وبذلك صرح الشهيد في قواعده
بل هذا الكلام مذكور في عباراتهم واستدلوا على عدم جواز نقض الحكم بان تجويزه يوجب جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب
الحاكم وبالاستصحاب ونفي العسر والحرج وادعوا الاجماع عليه ايض والظاهر ان دليلهم على جواز نقض الفتوى الاصل وكون كل مجتهد متعبد بما ادى اليه اجتهاده
وتحقيق المقام يتم برسم ثلثة ابحاث الاول قال والدي العلامة في بيان الفتوى هو اخبار عن حكم الله عز شانه في قضية خاصة والحكم هو الزام احد المتنازعين
بما يقتضيه الاجتهاد المعتبر ولم يذكر في الانيس لفظة الاخير وقال الشهيد في قواعده ما ملخصه ان الحاكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية
وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش قال فبالانشاء تخرج الفتوى وبالاطلاق والالزام نوعا الحكم وقال وبتقارب
المدارك يخرج ما ضعف مدركه جدا كقتل المسلم بالكافر فلو حكم به حاكم وجب النقض وبمصالح المعاش خرجت العبادات فانه لا مدخل
للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف
بل للحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء
حكم باستحقاقهم فلا ينتقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح العباد والاخر من المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك
المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وقيل الحكم الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة
خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تع في نظر المجتهد اقول ومرادهم في تعريف الفتوى انه اخبار عن حكم الله تع في
قضية خاصة اعم من ان يصرح بكونه حكم الله او يظهر بالقرينة الحالية واخباره اعم من ان يكون صريحا او ضمنا وخصوصية القضية اعم من ان يكون اضافية
او حقيقية ومنه يظهر ان كل حكم يستلزم الافتاء ولا عكس مما ذكره بعضهم من انه قد يحصل الحكم اعتبارا اي باعتبار احدهما يكون حكما وبالاخر
فتوى ليس في موقعه والمراد بالانشاء او الالزام او الاطلاق اعم من ان يكون بالالفاظ الموضوعة للانشاء او الجملة الخبرية الدالة على الانشاء والحكم بمادتها
او بالقرائن الحالية وان تفعل ما يستلزم الحكم واورد على تعريف الحكم بالحد ونحوه مما يختص بحقوق الله سيما اذا لم يكن هناك مدع حتى يقع الخصومة وقد
صرحوا بكونه حكما يتادى به كقولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس واستدلالهم بعموم السارق
والسارقة والزانية والزاني وفي ثبوت الهلال فانه يتعلق بالمعاد وينتفي فيه الخصومة غالبا مع انهم جعلوه من الحكم كما يدل عليه استنادهم في كفاية
قولهم الحاكم فيه بعموم ما دل على ان له ان يحكم بعلمه وانه لو حكم به بالنسبة يقبل والعلم اقوى وقد يجاب عن الاول بان المراد بالخصومة الماخوذة في الحد
اعم من ان يكون بالقوة ايضا اي منصوبة وشرط قصد الحاكم لرفع خصومة الفعلية والمنصوبة فان النزاع قد يكون بعد الترافع بالفعل وقد يكون قبله
اذا كان هناك نزاع منصوب ويكون من شان الواقعة حصول النزاع فيها مثل ما اذا تزوج حاكم احد المتراضعين بعشر رضعات الاخر مع عدم
تفطن احدهما بالخلاف بل وعدم علمهما بالرضاع وكان قصد الحاكم دفع الخصومة لو علما واختصما والحدود ومن الثاني فان المراد الحكم بثبوت الموجب لها
وعدمه ولا شك ان الخصومة فيه بالتصديق والتكذيب منصوبة اقول على ما ذكره يشترط في كونها حكما من ضم قصد الحاكم بل هو مما لا بد منه
والا لدخل اكثر الفتاوى بل جميعها وعلى هذا فلو لم يتفطن الحاكم بالحدود بالنزاع المنصوب ولم يكن ذلك قصده لزم عدم كونه حكما بل يلزم جواز
النقض لو لم يعلم قصد الحاكم وعدمه للاصل مع ان كلامهم مطلق وكذلك ما مر من الشهيد من الفرق في زكوة مال التجارة بين قول المجتهد
واخذه مع ان في الاول قد يتفطن الحاكم بالنزاع بين الفقيه والمالك ويقصده رفعه وفي الثاني قد لا يتفطن بنافيه وكذا ذكروا ان المجتهد اذا اوقع
عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن فيه فهو حكم فانه غير مقيد بقصده رفع خصومة والحاصل ان المقصود هنا تعيين معنى الحكم والفتوى
على مصطلح القوم فاللازم اتباع ما يفهم من كلامهم وليس فيه ما يشعر بذلك مع ان هذا لا ينفع للنقض بالحدود من حيث كونها من متعلقات
المعاد ثم اقول يمكن ان يجاب بوقوع الخصومة لان ثبوت موجب الحد اما بالشاهد او بمشاهدة الحاكم او الاقرار ويمكن جعل الخصم في الجميع هو
الحاكم حيث انه المتكفل للنهي عن المنكر ولا ضير في اتحاد الخصم والمنكر في مادة من جهتين بديهيا ولا يلزم اطراد جوازه وايض سبب اجراء الحد وجود

هو

سبحانه ما قص لنبيه حتى اكمل دينه وبتوقف النبي في بعض الاحكام وانتظاره الوحي وبعدم تحويله القبلة مع رضائه بها حتى نزل قوله سبحانه قد
نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها والجواب اما عن الاول فانه ليس المراد ان فيه تبيانا كل شيء مخصوص اذ فيه من العموم اما الاجماع
فلو كان في القرآن ان ما حكم به الرسول فهو صواب فحكم النبي بشيء يكون في القرآن حكم ذلك الشيء ولو بالعموم ومنه يظهر عدم دلالة مثل رواية
مرازم ان الله انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن
الا وقد انزله الله تعالى فيه ومنه يظهر الجواب عن الثاني واما عن الثالث فبان الضمير راجع الى القرآن واما عن الرابع والخامس فبعدم منافاتهما لتفويض بعض
واما عن السادس فلاحتمال ان يكون التفويض بعد اليأس عن النص والوحي وهو الجواب عن الرابع مضافا الى جواز عدم التفويض بعده لو اختصاص
ببعض الاحكام **منهاج** اذا اجتهد مجتهد في واقعة واداه اجتهاده فيها الى حكم لم يلزمه تكرر النظر عند تكررها بل يكفيه الاستمرار على الحكم الاول
وعن الشهيد في الذكرى وجوبه مطلقا وذهب المحقق الى اللزوم ان لم يتذكر الادلة وعدمه ان يذكرها وهو مذهب الرازي وقال بعض متأخري اصحابنا
باللزوم ان ازدادت القوة بكثرة الممارسة لنا وجود المقتضي للحكم الاول بالاستصحاب وعدم المانع اذ ليس الا التغير والاصل عدمه ويمكن استصحاب
الحكم الاول ايضا واما استصحاب ظنه به فغير صحيح لانه ان كان ظانا بالفعل فلا حاجة الى استصحابه والا فهو يقطع بانتفاء ظنه واما انه لو راجع الادلة
يحصل له الظن الموافق للاول فهو استصحاب لوجود المقتضي وعدم المعارض للظن ولنا ايضا على المخالفين الاولين استلزام قولهما العسر والحرج
وعلى الثالث ان هذه الزيادة في القوة ان كانت شرطا في الاجتهاد فلا يكون الاول صحيحا والا فما الباعث على وجوب التكرر لتحصيلها الا ان يقال انه
ض فهنا مع وجودها شرط الا مطلقا وقد يقال نحصل له تغير الاحوال وتبدل رأيه في بعض المسائل الاصولية وحصل له شك في المسألة او تساوى الطرفين
فيجب عليه التكرر والا فلا اقول لو لم نقل بان عمل المجتهد يقتضي اجتهاده الاجل انه فسقوط هذا الكلام واضح وان قلنا به فغايته ما يحصل بهذه
التغيرات الشك في عدم التغير ويكون ظنه بقاء ما كان حكمه الله وعلى ما كان بسبب ادلة الاستصحاب باقيا على حاله لم يحصل له معارض حتى يزول هذا ثم انه لو كرر
الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا فان ادى اجتهاده الثاني الى مؤدى الاول لو علم برجوع مجتهده والا فهل يجب على المجتهد ان يعلم مقلده بذلك الاظهر
العدم للاصل ولا يتوهم ان الاول ح يكون منكرا عنده فيجب ردع العامل به لان كونه منكرا بالنسبة الى المقلد الغير العالم بالرجوع ممنوع وحكم في المعالم
باولوية الاعلام محتجا بان المقلد يبني عمله بلا دليل وفيه ان الاستصحاب كاف له وتوهم ان دليل المقلد منحصر في فتوى المجتهد فاسد لانه يعمل بها
بالاستصحاب اجماعا والا لوجب عليه السؤال دائما **منهاج** لا يجوز للمجتهد تقليد غيره في مسألة بعد الاجتهاد فيها بالاجماع ولان التقليد خلاف الاصل
فيقتصر فيه على موضع الدليل ولا دليل على جوازه هنا ولان ظن المجتهد لا بد وان يكون منتهيا الى العلم فهو عالم بحكم المسألة في حقه فما يخالفه
خلاف المعلوم فلا يجوز العمل به فان قلت ظن المجتهد الآخر ايضا كذلك قلنا نعم ولكن في حقه وحق من يثبت جواز تقليده له ثم لو حصل له التردد في المسألة بسبب
مخالفة مجتهد آخر وحصل الظن بخلاف اجتهاد نفسه فهل يجوز له التقليد او يجب عليه الفحص والنظر في ادلة المخالف او يعمل بمقتضى اجتهاد نفسه لازم قول
من يقول بان الحجة للمجتهد ظنه من حيث هو الفحص على الاول والتقليد على الثاني واما من لا يقول بذلك فان كان له عام ولم يقل بوجوب الفحص عن
المخصص فيعمل باجتهاده والا فيلزم عليه الفحص مع الامكان بل كلما مع احتمال وجود ما يتغير عنده المخالف هذا بعد الاجتهاد في المسألة واما قبله فلذلك
ايضا الا مع ضيق الوقت عن الاجتهاد وفاقا لبعض المتأخرين من اصحابنا والاكثر ومنهم العلامة في التهذيب والدي العلامة الى عدم الجواز مطلقا واحمد
والثوري الى الجواز كذلك وابن شريح الى الجواز فيما يخصه دون ما يفتي به ولا يخصه وقال محمد بن الحسن من العامة يجوز تقليد للاعلم والشافعي يجوز تقليد غير
الصحابي من المجتهد للصحابي منهم لنا ان التقليد خلاف للاصل فقد يخرج منه ما انعقد المجمع عليه والثابت بظواهر التقليد والاجماع مفقود هنا والظواهر
غير معلومة الشمول لذلك لانها على وجوب المستفتي هنا اجماعا وارتكاب التجوز فيها ليس اولى من التخصيص واما مع الضيق فيخصصه المسلك به لعدم امكان
الاجتهاد وعدم جواز ترك العمل اجماعا وعدم قول بوجوب الاحتياط هنا او جواز التخيير مع انه لا مانع من شمول ظواهر التقليد له فان قلت الاجتهاد ايضا
لا يفيد غير الظن والعمل بالظن خلاف الاصل قلنا جواز عمله بالاجتهاد مجمع عليه مع انا لا نسلم ان العمل بالاجتهاد عمل بالظن لان الظن المنتهي الى العلم علم وقد
استدل ايضا بان التقليد بدل للاجتهاد الذي هو بدل عن الاخذ عن المعصوم والظن بقول المجتهد الذي هو التقليد بدل عن الظن بقول المعصوم
الذي هو الاجتهاد الذي هو بدل عن العلم به فلا يجوز مع امكان الاصل وفيه ولا منع بدليته لم لا يجوز كون كل منهما بدلا عن قول المعصوم وثانيا يجوز
كونه بدلا لا اختياريا كافراد الواجب المخير وقد يستدل ايضا بان العمل بالظن انما هو فيما انسد فيه باب العلم وعمل المجتهد بظنه عمل بما علم انه مظنون
وبفتوى غيره عمل بما ظن انه مظنون فلا يجوز الثاني مع امكان الاول وفيه ان المتعلقين مختلف فعدم جواز العمل بالظن مع انفتاح باب العلم انما هو
مع اتحاد المتعلقين وقد يقال ان ظن المجتهد اقوى من ظن المقلد اذ احتمال الخطأ في الاول من وجه وفي الثاني من وجهين وما له على عدم حصول الظن بقول
المجتهد او لا معنى لحصول ظنين بشيء في ان واحد احدهما اقوى وفيه ان كون ظنه اقوى من الظن الحاصل من التقليد مط مم سلمنا ولكن وجوب متابعة
الاقوى لا دليل عليه اما حجة المانع عدم حصول الظن بالتقليد لامتناع اجتماع الظنين في ان فوائده ان المفروض انه لم يجتهد بعد لم يحصل له
ظن بالحكم موافق للغير او مخالف ولم يقلد ايضا بل لا ظن له اصلا ولكن له طريقين محصلين للظن احدهما يفيد الظن الاقوى كما اذا كان هناك
مخبر ثقة والنزاع في انه هل يتعين سلوك احدهما او يتخير احتج المخالف الاول بما مر من دليل المنع وهي مسلمة في سعة الوقت والثاني بقوله
سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد الآخر من اهل الذكر واجيب بانه مخصوص بالمقلد بقرينة الشرط وكون المجتهد من اهل الذكر وفيه ان قبل

انكاره الى انكار النبي وتكذيبه وهذا اى كفر منكر الله ورسوله او مكذب احدهما ثابت من الروايات ايضا فالمناط في تكفير منكر الضروري
هو تكذيبه الرسول فان كان انكار الضروري بحيث يستلزم تكذيب الرسول يوجب الكفر والا فلا الخامسة ليس كل ضروري من ضروريات
دين النبي ضروريا بالكل من امته بل لا يلزم ان يكون ضروريا بالجميع علمائهم ايضا فقد يكون شيء ضروريا عند البعض نظريا او غير ثابت من الدين
عند آخر ولذلك اختلف العلماء فربما يدعي احدهم كونه ضروريا بالقطع وآخر عدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم
الاظهر انه ضروري او على احتمال فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية السادسة انه يختلف الاشخاص في ثبوت كون شيء ضروريا
عنده وعدمه بحسب الاوقات والبلدان والتتبع والاطلاع والحدوث وسبق الشبهة والاعتزال عن الاسلام وامثاله فان ضرورية الشيء من الدين
في هذه الازمان لا يكون الا بالتسامع والتظافر وانضمام القرائن باختلاف الاحوال والاشخاص والامكنة وقد يتفطن احد بقرينة
لا يتفطن غيره بل يمكن ان شيء ضروريا في صدر الاسلام اختفى بطول الزمان او في بلاد الاسلام دون غيرها او في فرقة الاسلام دون حواشي
بلاده او في بلد فيه العلماء والكتب دون الصحاري ومواطن الاحشام او لمن دخل في الاسلام وزاول كتبهم وكتب الفروع خاصة دون غيرهم
حديثا وتأخرا ولم يسبق ذهنه لشبهة لم يقصر في الفحص دون غيره ومن هذا القبيل انكار بعض حكماء الاسلام بعض الضروريات حيث
قصر في الفحص مع ما اشرب قلبه من قواعد الحكمة ولا يتوهم ان مثل ذلك يكون كافرا لتقصيره في النظر او في دفع ما سبق الى ذهنه لانه تقصير او مسبوق
بالشبهة بقول انه ليس من النبي لانه يكذبه غاية الامر انه مقصر لو قصر وهو لا يوجب الكفر السابعة اعلم ان ما يثبت من النبي ضرورة قد
يكون باللفظ والمعنى معا وقد يكون باللفظ خاصة بان يثبت منه صدور هذا اللفظ ووقع الخلاف في مراده او كان مظنونا مستخرجا
بالقواعد اللفظية وقد يكون بالمعنى خاصة ككون صلوة الظهر اربع ركعات وقد يكون الثابت ضرورة امرا معلوما من جميع الجهات وقد
يكون مجملا ووقع الخلاف في تفاصيله كالمعاد الجسماني بالنسبة الى بعض تفاصيله والمناط في الكفر هو الثبوت ضرورة الثامنة قد يتوهم ان
كثيرا من المسائل الكلامية مما قال به بعض حكماء الاسلام والصوفية يخالف الظواهر لانهم يسلكون مسلك الظواهر هل يوجب خلافهم هذا خروج
ما اقتضاه الظواهر عن الضروري ام لا وهذا الكلام سطحي خارج عن قانون التحقيق اذ بعد ما علمت ان كون الشيء ضروريا يختلف باختلاف
الاشخاص والاحوال والقرائن فربما كان ذلك مما يعلم من الضرورية عند شخص غيره مانع عند آخر فان العامي بما يسمع ان العالم الكذائي لا يقول
بالمعاد الجسماني ويشك في ثبوته من النبي بل ربما يعتقد عدم ثبوته والفقيه المتتبع مثلا لا يتفاوت الحكم والضرورة عنده يقول ذلك الحكيم
اصلا اذا عرفت تلك المقدمات فنقول ان المنكر للضروري على اقسام لان انكاره اما لاجل عدم كونه من اهل هذا الدين او مع كونه منهم والثاني
على اقسام الاول ان يحكم بكذب النبي في هذا القول بخصوصه ويقول ان كذبه من غير مصلحة او للخطا او لمصلحة العوام او غيرهم او يقول لا ادري بسبب
كذبه ثم قوله بذلك ما للعصا او التشهي او لمصلحة دنيوية او لاجل انه يخالف مقتضى عقله ولا يقبل تأويلا عنده الثاني ان يكون انكاره لاجل
عدم ثبوت هذا الامر عنده من النبي لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما لاجل عدم مخالطة اهل الاسلام او لاجل كونه جديد الاسلام او لتقصيره
في التتبع ولاحتياج ثبوت الضرورية على قرائن قصر نظره عن دركها والثالث ان يكون لاجل عدم ثبوت هذا الامر عنده من حيث المعنى بان يسلم
اللفظ ولكن يحمله على المعنى المثبت لهذا الضروري اما بحمل العام على بعض الافراد او المطلق على المقيد والظاهر في معنى على المجاز او ارتكاب حذف او اضمار
وهذا قد يكون الامر عنده من حيث المعنى بسبب حمله امرا خارجيا كاية اخرى او رواية او قرينة على حمله وقد يكون مع تسليم عدم قرينة مقالية ولكن
يحمل ما يزعم دليلا عقليا قرينة عليه فهذه اقسام كثيرة ويمكن ابداء غيرها ايضا ولكنها راجعة الى احد المذكورات ثم الكافر من جميع هذه الاقسام
هو الاول والثاني بجميع اقسامه واما الاقسام الاخر فليس شيء منها بكافر والوجه بعد ما تقدم ظاهر وفي بعض الاخبار اشارة الى ما ذكرنا انه لا
فرق في جميع ما ذكر بين كون الضروريات من باب الاعتقادات او الاعمال منهاج اختلفوا في تفويض الاحكام الى النبي والائمة او المجتهد فالاكثر
على العدم وطائفة على الجواز وهم بين قائل بجوازه عقلا وانه لم يقع وقائل بالوقوع ومراده في الجملة لا في كل الاحكام ولما كانت الاحكام منوطة
بالمصالح والمفاسد الواقعية فالحق امتناع التفويض الى من لا يتمكن من دركها وجوازه الى من يتمكن لعدم دليل على الامتناع واما الوقوع
فالحق وقوعه بالنسبة الى النبي والائمة لتصريح المستفيضة من الاخبار الصحيحة وغيرها بذلك كصحيحة زرارة وحسنة الفضيل ومرسلة الكافي ورواية
ابن سنان والتهام وفي رواية اخرى لابن سنان ثم خلق محمدا وعليا وفاطمة فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجرى طاعتهم
عليها وفوض امورها اليهم فهم يحلون ما يشاؤن ويحرمون ما يشاؤن ولا يشاؤن الا ان يشاء الله وفي رواية الثمالي قال سمعت اباجعفر ع
يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وفي
رواية ... اذا رايت القائم اعطى رجلا مائة الف درهم واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة
واكثرها صريحة في التفويض وما ليس بصريح فيصير صريحا بقرينة المصرحات وارتكاب التأويل فيها فرع ما يوجبه ويدل عليه ايضا قوله ص لامرتهم
بالسواك وقوله في قضية قتل ابن الحارث لو سمعت ما قتلته وقوله ع في سؤالهم عن الحج لو قلت نعم لوجب في الاخر ويؤكده قوله نعم وما حرم اسرائيل
على نفسه وحمل الثلثة الاولى على التخيير مع كونه خلاف الاصل والظاهر تفويض وارتكاب التجوز فيهما في الاخيرين لا دليل عليه احتج الثاني
له بقوله سبحانه فيه تبيان كل شيء وان يتبع الا ما يوحى الي وانه هو الا وحي يوحى وبالروايات الدالة على ان لكل شيء حكما والدالة على ان الله

سبحانه

صحيح وعلى التخطئة باطلة وفى هذه التعريفات نظر اما فى الاول فلان الكلام فى المجتهد فى نفس الاحكام دون موضوعاتها وقيل ايضا ان اجزاء
القضاء والاعادة بفرض جديد وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت و لان
ما كان حكم الله الظاهرى فلا الاعادة يدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب فيه مضافا الى ان الاعادة ليست بفرض جديد بان
عدم القضاء وان لم يكن مبنيا على التصويب لكن القضاء مبنى على التخطئة والحاصل انه اما ورد امر بالقضاء مع ظهور الخطاء فى القبلة ام
لا فعلى الاول فعلى التصويب لم يظهر خطاء فلا قضاء وعلى التخطئة ظهر فوجب وعلى الثانى فعلى التصويب لا قضاء قطعا وعلى التخطئة يرجع الى
ان القضاء بامر جديد اولا فيظهر صحة التفريع على التقديرين واما فى الاخيرين فلانهما انما يتفرعان على المسئلة لو كان المراد المصوبة كون الحكم
حكم الله فى الجميع واما على ما هو الظاهر منهم فلا يظهر فرق على القولين ثم ان هذه الصلوة هل هى صحيحة من الماموم ام لا فقد يتوهم عدم الصحة لان الواجب
عليه ان يقتدى بصلوة صحيحة عنده لا عند غيره وفيه ان صلوة الامام صحيحة عند الماموم ايضا لاعتقاده ان الامام صلى صلوة صحيحة نعم
لو صليها الماموم نفسه لم يكن صحيحة فهو اقتدى بالصلوة الصحيحة عنده نعم ليست هذه الصلوة صحيحة فى حقه لو صلى مثلها ولم يدل
دليل على لزوم هذه الصحة فى صحة الاقتداء حتى يخصص عموماته ولذا يصح اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس نعم لو كانت المخالفة فى امر يجب على الماموم
الاتيان به ويوجب تيانه انتفاء المتابعة او مثل ذلك فلا يبعد البطلان واما لو ذبح مجتهد او مقلد مجتهد يرى الاكتفاء بقطع الحلقوم خاصة بقطعه
كك فلا يجوز لمن يرى وجوب فرى الاوداج الاربعة الاكل من ذبيحته ولو غسل مجتهد او مقلده الذى يرى غسل الثوب مرة من نجاسة ثوبا كك لا يجوز
لمن يرى وجوب غسلها مرتين الصلوة معه لو باشره بالرطوبة تنجس والفرق ان الصحة فى الصلوة ومثلها من العبادات موافقة المامور به اى
موافقة الفعل المامور به فاعله لا المامور به احد فكل فعل شخصى صدر من فاعل يكون صحيحا اذا كان موافقا لما امر به ذلك الفاعل وان لم يكن موافقا لما امر به
غيره ولا يكون هذا الفعل الشخصى صحيحا وفاسدا من جهتين اذ الفساد هو عدم الموافقة لما امر به فاعله لا غيره فليس ركعتان التى يصليها الحاضر
صحيحا وفاسدا من جهتى الموافقة لما امر به الحاضر وعدمها لما امر به المسافر نعم لو فعل هذا الفعل فاسد من غير هذا الفاعل كالمسافر معنا انه لو فعل
مثل ذلك يكون فاسدا لان هذا الفعل الشخصى فاسد ومنه يلزم اتصاف نمط هذا الفعل بالصحة والبطلان من الجهتين فنوع الصلوة الرباعية صحيحة
من الحاضر فاسد من المسافر بمعنى صحة الفرد وفساده واذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون الاقتداء به صحيحا اذ لم يثبت الا وجوب الاقتداء
بالصلوة الصحيحة واما لزوم صحة مثلها من المقتدى لو اتى به فلم يثبت فى اغلب العبادات فالصحة فيه بمعنى ترتب الاثر ويمكن ترتب الاثر لفعل بالنسبة الى
شخص دون اخر ولم يثبت فى الافعال التى يصير متعلقا للاجتهاد وتختلف باختلافه من المعاملات الا ترتب الاثر بالنسبة الى من ادى اجتهاده الى صحته دون غيره
والحاصل ان الثابت من كل فعل اجتهادى فى حق كل مجتهد هو ما ادى اليه اجتهاده سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او متعلقا لاحدهما او موضوعا
له فيكون شئ حراما فى حق مجتهد وواجبا او مباحا فى حق اخر وقد يكون شئ صحيحا فى حق الاول فاسدا فى حق الثانى وقد يكون نجسا فى حق مجتهد
طاهرا فى حق اخر وقد يكون وقت يوما فى مجتهد ليلا فى حق اخر كما بين المبتدئين اذا ظن احدهما ان مبتدء الليل الاستتار والاخر انه زوال الحمرة و
اللازم من اختلاف ثبوتهما بالنسبة اليهم اختلاف الاثار واللوازم فيما يترتب عليه شرعا وكان له لازم فيجوز الافطار فيما بين المبتدئين لاحدهما
ولا يجوز للاخر ويجب الاجتناب على من ظن الخمر نجسا دون من ظنه طاهرا ويجوز الاكل لمن ظن حصول التذكية بقطع الحلقوم دون من علم او ظن عدم
حصوله الا بفرى الاوداج وهكذا ووجه الاختلاف ما مر وعدم ثبوت ازيد من ذلك وتعبد كل بما ادى اليه اجتهاده دون اجتهاد الاخر وعليه الاجماع
كما على جواز الاقتداء المذكور فانا نرى كل احد من الصدر الاول الى هذا الزمان يقتدى بالائمة من غير فحص عن نياتهم فى افعال الصلوة مع امكان
الاختلاف فى الاغلب فليس مجتهدان يتحد الرأى فى جميع افعال الصلوة مع امكان الاختلاف فى شرايطها ومقدماتها وامكان تقليد
الامام مجتهدا اخر ولا اصل هناك يقتضى عدم الاختلاف **الفائدة الثانية** ومما يلحق بهذا المقام الكلام فى كفر منكرى ضرورى
الدين وتحقيقه بعد مقدمات **الاولى** المراد بالكافر من حكم الشارع بكونه كافرا فهو من الامور التوقيفية فلا يحكم بكون شخص كافرا الا بعد
ثبوت تكفيره من الشرع **الثانية** الكلام تارة يكون فى كون شخص كافرا او غير كافر واخرى فى كونه معاقبا مخلدا او نجسا او واجب القتل وامثالها
من احكام الكفار ولا شك فى ثبوت هذه الاحكام للكافر فى الجملة ولا فى تخلف بعضها عن بعض كك فهل الاصل فيمن يكون مقدرا للكافر ثبوتها
كلها او عدمه كك او التفصيل لا ريب انه لا ملازمة عقلية ولا لغوية بين كون شخص كافرا وبين ثبوت هذه الاحكام كليا او جزئيا له فان كانت ملازمة
فانما يكون شرعية فاللازم الرجوع الى الادلة الشرعية وليس التكلم فيه من شان هذا المقام بل الخلود وعدمه من مسائل الكلام والبواقى
من الفروع وان كان اصل كون الشخص كافرا او غير كافر من الفروع ايضا **الثالثة** الكلام هنا فى كفر منكر الضرورى وعدمه من حيث هو منكر
للضرورى فلا ينافى تكفيره وعدمه من جهة اخرى وبالعكس فانه يمكن ان يثبت من الشرع مثلا كفر مستحل ترك الصلوة فيحكم بكفره وان لم يثبت
كفر منكر الضرورى **الرابعة** اعلم انه لو كانت هناك اية او رواية تضمنت كفر منكر الضرورى لكان فيها هذا اللفظ او بدله علينا لم يكن فى
المسئلة اشكال ولكن لم نر اية ولم نعثر على رواية تضمنت ذلك ولا سبيل للعقل الى درك هذا الحكم ايضا والاجماع وان انعقد عليه لكنه لم ينعقد
عليه مطلقا بل عدم الاجماع على الاطلاق ثابت فانهم صرحوا بانه لا يكفر لو احتمل فى حقه شبهة ومرادهم من الشبهة ما يوجب اشتباه كون هذه
الضرورى من النبى بل القدر المحقق من الاجماع كما صرح به جماعة منهم المحقق الخوانسارى فى بحث الاجماع من شرح العضدى ليس الا كفر من جحد

ولقوله ع للمصيب اجران وللمخطي واحد وبقوله تعالى وفيه تبيان كل شيء وما فرطنا في الكتاب من شيء وباستلزام صحة التصويب لبطلانه لاجتهاد
المخطئة انه باطل ولاستلزامه تعلق القطع والظن بواحد لان كل مجتهد لو كان مصيبا فاذا ظن حكما حصل له القطع وبقاء المجتهد و
صوابهم بالنسبة اليهما ام لا والثاني ان للمجتهد هل حكم واحد واقعي مانع بظنه ولم يخطأ المجتهد فيما هو الحكم في حقه ام له حكمان وليس حكمه تابعا
لظنه والحق في الاول مع المخطئة لتواتر اخبارنا بذلك نعقا اجماعنا عليه وفي الثاني مع المصوبة ووجه ظهر مما مر بل الظاهر ان المخطئة في الثاني
ايضا موافقون لهم ونزاعهم في الاول خاصة وعلى هذا فلا يترتب على هذا النزاع ثمرة في الاحكام وبما ذكرنا من كون قول كل مجتهد حقا غير
خطاء وصرح الشيخ في العدة فان قلت كيف يجتمع ما ذكرت بل ما عليه فقهائنا من تكليف كل مجتهد بما ادى اليه ظنه وبين ما قاله امير المؤمنين
في نهج البلاغة ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجمع القضاة
بذلك عند هذا القطع مشروط ببقاء ظنه فيلزم تعلق القطع والظن بواحد في زمان واحد لانه لا حكم في الواقع الا ما استنبطه وباستلزامه عدم
التعدد واجيب عن الاول بان التخطئة الشايعة انما هو في طرق الاجتهاد واما تخطئة المجتهد مع صحة طريقه فمنوعة ولو سلم فانما هي عن المخطئة ومثله غير
معتقد وعن الثاني بعدم الثبوت وعن الثالث بانه لا يمكن ان يكون مدلوله ان فيه الحكم الخاص لكل جزئي لوجود العموم او الحكم العام لا ينافي التصويب
وعن الرابع بانه يستلزم بطلانه في حق المخطئة لا مطلقا مع ان الكلام في الفروع وهذه مسئلة اصولية وعن الخامس بان لهم ان يقولوا باختلاف
المتعلقين مثلا يقولون ان المظنون بالقياس اشتراك العلة وبالاستحسان وجود الحسن الخالي عن القبح وبالمصالح وجود المصلحة الخالية عن المفسدة
وهكذا وعن السادس بان المخطئة يقولون بتعدد حكم الله الظاهري ويثبتون لكل واقعة حكما واقعيا ايضا فالتعدد انما هو على المخطئة دون التصويب
احتج الاخرون بانه لو تعين الحكم فالمخالف لم يحكم بما انزل الله وبانه لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بمقتضى ظنه فاما يجب عليه مع
القول ببقاء حكم الله الواقعي في حقه او مع زواله والاول بالتكليف بالنقيضين والثاني بالخطأ او بعدم العلم بالصواب واجيب عن الاول بان العمل بمظنونه
ايضا مما انزل الله وعن الثاني باختيار الثاني ونفي الباس عنه مع عدم ظهور الخطأ اولا لا يخفى ان اختيار وجوب العمل بمقتضى الظن مع زوال الحكم الله
الواقعي يستلزم انحصار الحكم في حقه في واحد اذ ما زال عنه لا يكون حكمه بل التحقيق انه لم يكن له حكم اخر حتى يرتفع وكان الحكم واقعا في حقه اولا
ما ادى اليه ظنه لان حكم الله الواقعي الذي اتى به النبي مخصوص بمن كان حكم هذا المجتهد الذي ادى ظنه الى خلافه مطلقا سواء ادى اليه فهمه او الى
خلافه فهو تكليف بما لا يطاق وان كان حكمه ذلك لو ادى اليه فهمه فلا يكون حكمه مع اداء ظنه الى خلافه في اول الامر ايضا كما انه لا يصح ان يقال
للمسافر في الصلوة حكمان وايضا الحكم لا يكون الا المحكوم عليه فحكم الله الواقعي ان كان اولا حكما لهذا الشخص مع هذه الحالة اي الجهل ولا محالة
يكون حكم الله الظاهري في اول الامر حكما له ايضا فيلزم وجوب شيء وحرمته عليه مثلا لو ظن حرمته واجب وان كان لوجوب حكم العالم به والحرمة
حكم الجاهل فلا يكون للجاهل حكم زوال وبتقرير اخر لا شك ان المخطئة يقولون ان تعبد الظان بالجهر بالسورة بظنه انما هو لقول الشارع
فيمتنع ان يكون قوله السورة واجبة شاملا لهذا الشخص مع هذه الحالة وبتبين من ذلك انه لا مفر للمخطئة من القول بان حكم الله في حق المجتهد
هو مظنونه وانه ليس مع هذه الحالة حكم اخر في الواقع الا ذلك بل الظاهر انهم لا يقولون الا بذلك ايضا فيكون قولهم في حق المجتهد بعينه قول
المصوبة نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المخطئة يقولون ان الله سبحانه نزل على نبيه حكما خاصا لكل واقعة هي احكام لمن علم بها لا للمجتهدين
وهي محفوظة عند اهله ويجب على المجتهد بذل التحري في طلبه والمصوبة لا يقولون بذلك والحاصل ان ههنا امرين احدهما ان هل لله سبحانه احكام
مخصوصة في القضايا انزل على نبيه وهي احكام للعالمين بها ان لم يكن حكما للمجتهدين ويقاس خطأ المجتهدين وصوابهم بالنسبة اليها ام لا والثاني ان
للمجتهدين هل حكم واحد واقعي تابع لظنه ولم يخطأ المجتهد فيما هو الحكم في حقه ام له حكمان وليس حكمه تابعا لظنه والحق في الاول مع المخطئة لتواتر اخبارنا
بذلك وانعقاد اجماعنا عليه وفي الثاني مع المصوبة ووجهه ظهر مما مر بل الظاهر ان المخطئة في الثاني ايضا موافقون لهم ونزاعهم في الاول خاصة وعلى
هذا فلا يترتب على هذا النزاع ثمرة في الاحكام وبما ذكرنا من كون قول كل مجتهد حقا غير خطأ صرح الشيخ في العدة فان قلت كيف يجتمع ما
ذكرت بل ما عليه فقهائنا من تكليف كل مجتهد بما ادى اليه ظنه وبين ما قاله امير المؤمنين ع في نهج البلاغة ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام
فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجمع القضاة بذلك عند امامهم الذي استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد وكتابهم واحد ونبيهم واحد
امرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا
وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه قلت طريق الجمع واضح فان امر الشارع بالعمل بمؤدى الظن انما هو بعد التحري
في طلب الحكم المنزل على النبي وعدم امكان الوصول اليه اما مع امكانه وقبل التحري فلا وكان الوصول اليه ممكنا في زمانه ع وكان المخالفون
لا يتحرون في طلبه بل يعملون باراءهم وبالاقيسة فلم يكن حكمهم مؤدى ظنونهم مع ان الحكم بالراي مختص بهم دون من يستخرج الحكم من الكتاب و
السنة وكان سبب الاختلاف الاختلاف في فهم الحكم منها فلعول عندهم ايضا الاله الواحد والكتاب الواحد والنبي الواحد **فائدة** قال الاكثر
فرعوا على مسئلة التخطئة والتصويب في الفروع فروعا منها في وجوب القضاء والاعادة اذا ظهر الخطأ في القبلة للمجتهد فيها وعدمه فانه لا قضاء
على التصويب ولا اعادة اذ لا خطأ بخلاف التخطئة ومنها في حرمة انفاذ حكم حاكم نقض اخر خلافه اذا لم يتم القضاء وكان بدونه فعلى التخطئة يحرم وعلى
التصويب يجوز ومنها ما لو صلى مجتهد او مقلد مجتهد يرى وجوب السورة او التسليم مثلا خلف من لا يرى وجوبهما فعلى التصويب يكون صلوته

صحيحة

خروجه مع كون الاصل عدم الاجتهاد وكذا النجاسة في البيع والشراء ولكن يجد شيئا انه يوجب تخصيص العمومات وهو يحسن اذا كان الحكم للاجماع هذا
الاعتقاد فان العقل يحكم بالتخصيص ومنها ان الله سبحانه كلف في الاصول بالعلم ونصب عليه الدليل كما يدل عليه العقل والنقل من الكتاب والسنة
من الاخبار فمن لم يدرك الحق لم يجتهد حق الجهد فيكون مقصرا اثما وجوابه انا نسلم ان ادلة المعارف منصوبة واضحة ومساعدة الاية والعقل عليه
والنقل ناص به من الايات والاخبار كما ذكرناها باجمعها في شرح التجريد ولكن ليس المراد انها واضحة لكل احد بلا مانع وبدون اجتهاد بل الثابت
انه سبحانه نصب دليلا يمكن لكل احد ان يصل اليه لو احتاج الى تحصيل شرايط ورفع موانع بل هذا هو الموافق للطف التكليف كما في مسائل
الفروع بعينها فقد يحصل للمكلف مانع من تحصيل المعرفة بها وذلك المانع قد يكون من الله سبحانه مثل ان يخلقه اعمى واصم او ناقص العقل او يسكنه
في مكان لم يصل اليه الدعوة او يسهى في فهم مراد الله سبحانه وامثال ذلك وقد يكون من الغير اما غير الطالب كان يقصر الناس في تبليغ
الدعوة واحكام الاصول الى شخص حتى لم يسمعها وفي بيان الدليل له بعد سؤاله والقاء شبهة لا يتمكن من ازالتها من هذا القبيل ما اختلفت
فيه الاخبار من الاصولية بسبب التقية او الجهل ومنه تضييع الامام او من الطالب نفسه كان يصرف عمره في الامور الدنيوية الى زمان لم يتمكن فيه
من تحصيل الدليل وامثال ذلك واللازم على الاول رفع التكليف ولذا رفع عن المستضعفين وهم كما فسر في الاخبار والاية الذين لا يستطيعون
حيلة الى الايمان والكفر ولا يهتدون سبيلا الى الايمان وفي بعض الاخبار انهم البلهاء والذين لم يبلغ اليهم الدعوة وكذا بعض افراد الثاني واما
البعض الاخر منه فاللازم عليه الاجتهاد والاعتقاد بما اداه اليه ولا يكون عليه اثم الا مع التقصير واما الثالث فيكون اثما معذبا الا ما شاء الله
فالحق في مسئلة نصب الدليل التي هي ايضا احدى المسائل المختلف فيها ان الله سبحانه ادى ما عليه من اللطف باقامة الدليل والحجة بالعقل والنقل
كل في موقعه على كل من كان مكلفا بالمعرفة ورفع الموانع التي من قبله ومن لم يرفع بالنسبة اليه رفع عنه التكليف بالمعرفة واما الموانع التي
من قبل المكلفين فلم يجب عليه رفعه فان لم يكن من جانب الطالب نفسه منع شيء من الطرفين يرفع معه التكليف ايضا وان منع معرفة
الحق وان لم يمنع عن اصل المعرفة رفع معه التكليف بمعرفة الحق وان كان من جانب الطالب فيترتب عليه الاثم ولا فرق في شيء من ذلك بين الاصول
والفروع فلا ملازمة بين الخطا والتقصير فان قلت قال الله سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومقتضى ذلك الوصول الى
الحق بعد الاجتهاد وهو ينافي ما ذكرت اجبنا عنه بعد الاغماض عما اورد على الاستدلال بهذه الاية لان الحق عدم وروده كما ذكرنا في شرح
التجريد بالنقض والحل اما النقض فبالفروع فانها ايضا سبيل الى الله سبحانه بل هي اقرب الى كونها سبلا من العقايد مع ان المجتهدين فيها
مختلفون والحق مع واحد واما الحل فبيان سبيله سبحانه ما يتقرب به العبد اليه في الدار الاخرة ويمكن ان يتقرب العبد الى الله عنايته
سبحانه به بواسطة ما فهمه بعد بذل الجهد في الكد والسعي وان لم يكن مطابقا للواقع فان لكل كد جزى اجرا كما في الفروع هذا مع
ان هيهنا مرتبة اخرى فوق الاجتهاد الذي هو السعي في تحصيل الدليل وهي المجاهدة بالموت الارادي بالعبادة وقطع العلائق و
الرياضات الصعبة الشرعية وتصفية الباطن وتهذيب الاخلاق مع الابتهال والتضرع الى مبدء الافاضة والحق امكان الوصول الى الحق
بتوسطها اذا تحققت بشرايطها المقررة من صاحب الشريعة مع موهبة من الله سبحانه كما يرشد اليه الكتاب والسنة والاثار بل المشاهدة والعيان
الا عينا فيمكن حمل الاية عليها لا على الاجتهاد بل هي الظاهر من المجاهدة ثم قلنا كلامنا في المسئلة الى الان كان مع قطع النظر عن هذه المرتبة وحصول
طريق تحصيل المعارف بالدليل والبرهان كما هو محيط نظر الاكثر واما مع الالتفات اليها فنقول المكلف على قسمين لانه اما يعتقد احد
الطرفين بحيث لا يحتمل خلافه بسبب اجتهاده في تحصيل الادلة اولا فالاول لا اثم عليه وان اعتقد خلاف الواقع لان التكليف بتحصيل غيره و
بالمجاهدة لتحصيله تكليف بما لا يطاق والثاني هو الذي لم يعتقد شيئا ولو بعد اجتهاده على قسمين احدهما من لم يحتمل ان يكون هيهنا طريق
اخر يمكن به الوصول الى الحق ولم يتفطن بامكان الوصول بالمجاهدة فلا اثم عليه ايضا والثاني من جوز ذلك او ظنه او علمه وهذا ايضا على قسمين لانه
اما لا يمكنه المجاهدة لانها امر صعب ليس شريعة لكل وارد فلا اثم عليه ايضا او يتمكن منه ومع ذلك تركها ولم يصل الى الحق فنقول بكونه اثما و
خلاصة المقام ان المجتهد المحصل على مصيبا واما المخطي فعلى التقدير يمكن كونه اثما اذا كان مقصرا وغير اثم اذا لم يقصر فيما هو عليه **البحث**
الثالث والرابع في الكلام في الشرعيات القطعية من الجهتين والمراد بالشرعيات الفرعيات فيها وبالقطعية ما كان عليه دليل قاطع كان من
شانه افادة القطع لكل مجتهد بعد التحري واما ما لم يكن من شانه افادة القطع لبعض فالظاهر انه بالنسبة الى من لا يفيد القطع له كالظنيات
وبالجملة لا خلاف في ان المصيب فيها واحد وغيره مخطي ولان المصوبة يقولون ان الشارع جعل ما ادى اليه ظن المجتهد حكما في حقه فلم يبق حكما
اخر فيما ليس فيه قاطع واما ما فيه قاطع فحكم الشارع فيه واضح ولا دليل على كونه ما ادى اليه ظن غير المتحري في طلبه لذلك القاطع حكما في حقه
فيكون خطاء بعد ما عرفت من المراد من القاطع يظهر لك وجهه ثم المخطي **البحث الخامس والسادس** في الكلام في الشرعيات الظنية من الجهتين
واما من جهة الاثم وعدمه فالاجماع القطعي وبطلان التكليف بما لا يطاق يدلان على الثاني ولم يخالف فيه احد الا بشر المريسي وابو بكر الاصم
والظاهر ان نزاعهما لفظي حيث يقولان بقطعية جميع الادلة كما صرح به العضدي اما من جهة الخطا والتصويب فذهب الاكثر الى التخطئة و
معناها ان في كل مسئلة لله حكما خاصا من اصابه فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطي وقال بعض العامة بالتصويب ومعناه انه ليس لله حكم
معين في المسائل التي لا قاطع فيها بل له حكم واحد عام وهو ان حكم كل احد ما ادى اليه ظنه وظن مجتهده احتج الاولون بشيوع التخطئة بين السلف

انسداد باب العلم بالنسبة اليه لاحتمال ظهوره خلاف ظنه وكذا دعواه التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل المعرفة بكل المداليل وفيه
ان دعوى انحصار الدليل فيهما ظاهرة فان الحجة كل من الادلة الظنية لمن يتمكن من الاستدلال بها كالخبر والكتاب والاجماع ودليل العقل اذ كلها منتهية
الى القطع بواسطة او بدونها ولا ينحصر دليلهما بانها تفيد الظن كما ظن مع ان عدم جريان الدليل العقلي في ظن المتحري لما ذكرناه ورد بان درك
انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على الاقتدار على استنباط كل الاحكام وكذا لا مدخلية لذلك لقدرة في العلم بكل مسئلة حتى يمنع امكان
تحصيلها من التكليف بما لا يطاق مع انه قد لا يتمكن من تحصيل القدرة التامة مطلقا او في وقت حضور المسئلة نعم يمكن ان يقال ان المقلد متمكن
ان يكون
لا يتحقق للمتحري وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون حكمه تقليد المجتهد المطلق ولكن مثله وارد في المطلق ايضا لامكان حكمه الاحتياط منهاج
اختلفوا في اصابة كل مجتهد وعدمها وعلى الثاني في اثمه وعدمه والكلام اما في العقليات او الشرعيات القطعية او الظنية وعلى التقادير اما من
جهة الاصابة والخطا او الاثم وعدمه فههنا ابحاث **البحث الاول** في الكلام في الاولى من الجهة الاولى فذهب غير العنبري الى ان المصيب من المجتهدين
فيها واحد وهو من طابق اعتقاده الواقع وقال العنبري ان كل مجتهد فيها مصيب ورجحه العلامة والدي ره الى عدم الاثم والخروج عن المعقول
والمطلب واضح من ان يحتاج الى البيان **البحث الثاني** في الكلام فيها من الجهة الثانية والكلام فيما اصابته متعلقة للتكاليف واما غيرها فظ عدم الاثم
على الخطا فيه فذهب الاكثر الى ان المخطئ فيها اثم وعليه الاجماع في مختصر الحاجبي والتمهيد والانيس في نفي الخلاف في العدة وقال الجاحظ والعنبري لا اثم
عليه وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفار ان كان الحكم مما ثبت كفر منكره واختاره بعض متاخري اصحابنا وهو الحق النافي الظلم على الله وبطلان
التكليف بما لا يطاق وقوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها والا وسعها وما ورد من ان الله لا يحتج على العباد الا بما عرفهم فان قلت لا يلزم ذلك
عدم التعذيب من جهة المخالفة لم لا يجوز ان يترتب على هذا الاعتقاد المخالف للواقع الم اخروي كما قد يترتب الالم الدنيوي على بعض الافعال
الغير الاختيارية كالوقوع من الجبل ولبث فيه مع انه خروج عن النزاع لان ايما هو في الاثم والمؤاخذة ان ذلك الاثم اللازم ان كانت فيه جهة مصلحة وخير
فلا يكون الما حقيقة كما في كثير من الالام الدنيوية ولا يلزم ان يكون المامور به متضمنا للمفسدة خاليا عن المصلحة فالمؤدي الى جهنم لا يكون
هو المامور به لا محالة وهو لا يوافق قوانين العدلية احتج الاكثر بوجوه منها العمومات الدالة على عذاب الكفار وجوابه انها مخصصة بغير من اجتهد
وبذل وسعه لما مر بل سلمه صرح بعضهم بيستفاد من بعض الظواهر الاخرى ان المراد المعاند وفي الجاحد وجحدوا واستكبارا ومنها الظواهر
الدالة على وجوب تحصيل العلم في العقايد هو الاعتقاد المطابق للواقع وجوابه انها مختصة بحال التمكن مع ان هذا المعنى للعلم اصطلاح خاص
والظاهر من التبادر وعدم صحة السلب وتتبع اللغة ليس الا الجزم ومنها الاجماع لا على الاثم كما قيل حتى يمنع بل على قتال الكفار من غير تفرقة بين المقلد
والمجتهد ولو لا اثم على المجتهد لوجب الفحص لئلا يقتل من لا يجوز قتله واجيب عنه بان قتل الكفار لا يستلزم بعد تسليم عدم التقصير منهم في الاخرة لانه
من الاحكام الدنيوية ولا كلام فيها كالنجاسة وجواز الاسر والبيع والشرى وكثير منها يرد على المسلمين ايضا كالعبيد المتولدين على الايمان فانهم يسو
باعلى شان من المسلمين اذا اسر ابوهم الكفار وليس الاحكام الدنيوية مربوطة بالتقصير والعصيان فان الكلب والخنزير بعد من التقصير من الكفار مع
الحكم بنجاستهما وورد الحث على قتل الحيات والعقارب مع عدم كونها مقصرة ولا اعجاز في غير المقصرين من الكفار حيث يوجب تقويتهم وتكثير
للكفار مع ان الحاكم بنجاستهم وقتلهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم
النواصب بحلية دمائنا يوجب الظلم من الله ورد عليه ان جواز القتل وان كان من الاحكام الدنيوية ولكنه يوجب الالم ولم يترتب هو الا على
خلاف
اعتقاد الواقع الذي هو للمامور به وكيف يامر الله سبحانه بايلام من اتى بالمامور به لاجل الاتيان به ونهى عنه بعينه كما له وهل هذا
الا ظلم ولا فرق في قبح الظلم بين كونه في الدنيا او الاخرة كما هو مقتضى العقل والنقل مع انه اذا كان مامورا به يكون حسنا وما على المحسنين من
سبيل والقتل سبيل واي سبيل واما بيع العبيد المسلمين وشراؤهم فهو وان كان نوع الم لهم ايضا ولكن بعدما ورد في مقابله من الثواب الاخروي
والحث على مراعاتهم ينتفع كونه ظلما واما الحكم بنجاسة الكلب والخنزير وقتل الحيات والعقارب فلا ينفع لنا شيئا حيث انه لا سبيل لنا الى علمهم
حتى نحكم بانه هل يحصل لها في مقابلة ذلك شيء ام لا والقول بان الحاكم بذلك هم المسلمون واما هم فلا يعتقدون انه من الله فكلام واه لان المسلمين
يحكمون بانه من جانب الله والبحث معهم لا مع الكفار فانه لو امر شخص باذية رجل بحيث لم يعلم انه من هذا الشخص يقال له لم امرت باهانته من غير تقصير
منه هذا مع ان القتل كان لهذا الاعتقاد ولو رجع لم يقتل وكان النبي يامره بالرجوع وكيف يجوز الامر بترك المامور به والاحتياط المنهي عنه وهذا
شبهة اخرى يرد على القول بعدم الاثم لا يندفع بما ذكر فالصواب ان يجاب بان المعتقد لخلاف الحق او لم يظهره بل اظهر الحق بلسانه لا يقتل ولا يحكم بنجاسته
ولا اسره بل المعتقد للحق لو اظهر خلافه بلسانه يقتل ويحكم بنجاسته فهذه الاحكام الدنيوية ليست مترتبة على ذلك الاعتقاد بل على هذا الاظهار
وتركه اظهار الحق كما مر في بحث التقليد في الاصول فهذا امر اختياري من جانب المكلف نفسه ليس مامورا به بل هو منهي عنه مع عدم تمكنه
من رفع الاحكام عليه واما انه ما ثبت في الشرع النهي عن اظهار ما هو الحق عنده والامر باظهار خلاف الحق عنده فهو كالشرع في سائر الاوامر والنواهي لا يجب
رده كما لا ويمكن ان يجاب ايضا بمنع جواز قتل غير المقصر بل بمنع دعوته الى الحق الا بالدليل وتخصيص عمومات الظواهر لو سلمت بالعقل القاطع
واما قتل النبي اياهم من غير فحص فلظهور التقصير حيث ان النبي المدعي للنبوة القادر على صدور المعجزات كان حاضرا وبلغت دعوته اليهم لا يتحقق
بذل الجهد الا بالرجوع اليه وورد دلالة معجزاته ولذا كان لا يرد طالب المعجزة ولا يقتله نعم يجوز قتل من لم يعلم عدم تقصيره لعدم دليل على

دوجه

قبل التقليد ايضا خلاف الاصل حرج العامي فينبغي ان يبنى على انه يرد عليه بان ما يخالف الاصل عمل المقلد بظنه اذ لا يحصل من قول
المجتهد الا الظن وعمله بظن المجتهد على ان ترجيح الظن التقليدي الاضعف على الاجتهادي الاقوى ترجيح للمرجوح قلنا منشأ التقليد ان
كان كونه محصلا للظن للمقلد فلا يكون التقليد امرا سوى اتباع المقلد ظنه ويكون قول المجتهد امارة محصلة له كالخبر للمجتهد وان كان
التعبد فلا يكون عمل بظن واما عمله بظن المجتهد فهو ليس امرا وراء التقليد على التقدير الا بريد المخالفة للاصل ثم تقليد المتحري بعد
اما بعد اجتهاده او قبله فعلى الاول اما يزول ظنه الاجتهادي او لا يحصل التقليدي ضرورة استحالة اجتماع الظنين فلا يكون ظن اضعف و
ظن اقوى وعلى الثاني فليس هناك الا الظن التقليدي فلا يلزم ترجيح مرجوح فان قيل المراد ان قبل اجتهاده لا بد له اما من تحصيل الظن الاجتهادي
او التقليدي ولما كان الاول اقوى فلو كلف بالثاني لزم ترجيح المرجوح قلنا قبل حصول الظن الاجتهادي كيف يعلم كونه اقوى فان ظن المجتهد
والمقلد عرضا عريضا وكون مطلق الظن الاجتهادي اقوى ثم فلم يرجح اجتهاده على تقليده بل لنا ترجيح تقليده للاستصحاب فلا يكون من قبيل الاخذ
المعلوم او لا مع ان النزاع يكون تارة في جواز عمل المتحري بظنه واخرى في جواز عمل الغير بقوله وما ذكر لو تم يجري في الاول خاصة والقول بان
كل من يجوز له عمله بظنه يجوز تقليده ثم كالعالم والاعلم ثم ان بعد ما ذكر الدليل وبعض الاعتراضات قال فالخلاصة ان بعد تحرير الاستدلال
ظهر انه ليس بقياس فانا نقول ان بعد انسداد باب العلم لا مناص عن العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك
فكذا المتحري فمآل الاستدلال الى ان الدليل العقلي على عمل المطلق بظنه قائم في المتحري ايضا وحرمة العمل بالظن مطلقا فمسلمنا الا كثيرا مع امكان العلم
قولكم الضرورة تقدر بقدرها وهو يرتفع بظن المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم العمل به اجماعي قلنا الاجماع على اي قدر فان ظن
المجتهد له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اجماعي فان المجتهد في الكل المقابل للمتجزي على اقسام الاصولي والاخباري والمتوسط وكل يخطئ
الاخر فاين المجمع عليه فاعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب نظر نفسه فان قلت انه اقوى قلنا لا نم وجوب
متابعة الاقوى مع ان الكلام في تكليف المتحري فان حصل له ظن بحكم فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المطلق حتى يقال احدهما اقوى
ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق مدخلية فلا يحصل له الظن بالحكم مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذا التقليد ايضا فاذا
تعين الاول للمتحري فكيف يجوز ثم الثاني فغايته الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي فيبطل المنع وتم
المطلق بعدم الفصل اقول فيه اولا ان قوله لا مناص من العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك ان اراد كل ظن ومن اي شخص فعدم المناص عن
العمل به مم وان اراد في الجملة فلا يتفرع عليه ما فرع وثانيا ان قوله الدليل القائم في المطلق قائم في المتحري ايضا ان اراد انه تثبت حجية ظنهما معا فهو
مم لانه لا يثبت الا في الجملة وان اراد ان نسبته اليهما على السواء فهو مم ولكن الاجماع على الاول يرجحه وثالثا ان ما ذكره من عدم الترجيح بين ظن
المطلق والمتجزي استنادا الى ان المجمع عليه من ظن المطلق غير معلوم بل لا اجماع على شيء منه بخصوصه ففيه انه وان لم يكن اجماع على شيء منه بخصوصه
ففيه انه وان لم يكن اجماع على قسم مخصوص ولكن الاجماع منعقد على القدر المشترك بين تلك الاقسام بخلاف المتجزي فانه ايضا ينقسم الى هذه
الاقسام ولا اجماع على شيء من اقسامه ولا على القدر المشترك والقول بان الاجماع على القدر المشترك غير مفيد فكلام واه لان بعد تحقق
الاجماع عليه عدم الدليل على التعيين يحكم العقل بالتخيير بخلاف ما ليس فيه قدر مشترك اجماعي على انه لا خلاف فيه في اقسام المطلق اصلا
فان الخلاف الذي كلامنا فيه هو الخلاف في حجية ظنه لنفسه ولمقلديه وهذا غير واقع في اقسام المطلق فانه لا خلاف بين الطوائف الثلث في حجية
ظن كل طائفة منهم لنفسه ولمقلده وانما الخلاف في امر اخر كما في سائر المسائل الاصولية ورابعا ان قوله لا نم وجوب متابعة الاقوى فيه ان الخصم
يقول لا نم وجوب متابعة الاقوى فيه ان الخصم يقول لا نم وجوب متابعة كل ظن بل التكليف هو متابعة الاقوى وخامسا ان قوله مع ان الكلام في تكليف
المتحري فيه ان الكلام ليس فيه وحده وسادسا ان قوله ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق فيه منع عدم حصول الظن لنا مع احتمال
وجود معارض لا دلته وسابعا ان قوله فغايته الامر تساوي الاحتمالين فيه منع التساوي لموافقة التقليد للاستصحاب وثامنا ان قوله فبطل المنع
ويتم المطلق بعدم الفصل فيه ان للخصم ان يقول بعد التخيير تثبت جواز التقليد فبطل المنع ويتم المطلق بعدم الفصل هذا ثم ان المخالف لنا احتج بوجوه
منها ان التجزي لو جاز لزم الدور لان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على حجية اجتهاده في جواز التجزي ولان جواز عمل المتجزي بظنه في الفروع يتوقف
على جواز عمله بظنه في الاصول فيتوقف الظن على الظن وهو الدور واجيب بجواز التجزي في الاصول اجماعا وهو حسن لو ثبت الاجماع المدعى وهو
في حيز المنع فالصواب ان يجاب بان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع يتوقف على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وهي غير موقوفة على ما ذكره بل
على صحة دليل التجزي عنده فان كان دليله علميا فلا يتوقف صحة اجتهاده فيه على صحة اجتهاده في حجية هذا الدليل الظني فان كان دليله ايضا ظنيا
فعلى صحة اجتهاده في الدليل الذي يتوقف هذا الدليل عليه وهكذا الى ان ينتهي الى القطع ولو لم ينته اليه فلا يصح اصل اجتهاده لا في الاصول
ولا في الفروع وهذا هو الجواب عن الاعتراض بمثل هذا الدور في عمل المجتهد المطلق في الفروع ومنها انه لو جاز لزم التسلسل لان جواز الاجتهاد
المتجزي في الفروع مسئلة اصولية ليست ضرورية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها بل دليله ظني وهو ايضا يحتاج الى دليل والمفروض عدم
القطعي اصلا فيحتاج الى ظني اخر وهكذا وجوابه منع الفرض ومنها ان الدليل على حجية ظن المجتهد هو الاجماع والدليل العقلي المركب من انسداد
باب العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري في المتجزي اما الاجماع فظ واما الدليل العقلي فلعدم صحة علوه

بالحكم مع هذا الاحتمال فانا نرى حصول الظن م

وهي على صحة اجتهاده في المسائل او على صحة اجتهاده فيه او على جواز التجزي م

فلا يتوقف على ... وان كان ظنا فيتوقف م

ولم يثبت عنده حجية هذا الظن لا يجوز عمله به اتفاقا لامتناع الظن بالظن فمحل النزاع المتجزي الذي انتهت ظنونه الى القطع لا بمعنى ان يقطع
اولا ان ظنه حجة بل بمعنى ان يقطع مثلا بحجية الكتاب والخبر او بالاجماع وامثال ذلك ولا شك ان الظن المنتهي الى القطع قطع فيشمله المشهور
فان قلت انما الكلام في ان اعتبار الماخذ والمدارك هل هو بالنسبة الى المط خاصة او لا قلنا انا لم نسمع الى الان ان يكون النزاع في ذلك فانه لم
يقل احد بان النزاع في ان الخبر هل هو حجة للمجتهد المط او يعم المتجزي ايض وان اصالة الحقيقة او العدم هل بالنسبة اليه او اليهما وهكذا بل المراد
اثبات هذه الامور او نفيها من غير ملاحظة امر اخر ولا شك انها ما لم ينته الى القطع لا يكون معتبرة واذا انتهت اليها بمعنى ان علم شخص
حجية الخبر مثلا او اصالة الحقيقة فيكون هذا الماخذ معلوم الاعتبار عنده مطلقا كان ام متجزيا ولو سلمنا ان النزاع في ذلك فلا يكون
هذا الاستدلال والاعتراض من الجانبين بمثل ما هو مذكور في المسئلة مناسبا للمقام بل اللازم ح الفحص عن دلالة اعتبار المدارك من
انها هل يدل على اعتبارها مط او للمط ولما علمنا قطعا عدم اختصاصها به فلا ينبغي التوقف في جواز التجزي بالمعنى الذي كلامنا فيه
واستدل على المط ايض بوجوه اخر منها انه لو لم يكن اجتهاد المتجزي حجة يلزم علم المجتهد بجميع الاحكام واللازم ممتنع لشيوع لا ادري
وفيه ان النزاع في لزوم العلم بالماخذ كلها لا جميع الاحكام ومنها ان حصول ملكة معرفة جميع الاحكام ممتنع عندنا لا ان جميعها كانت موجودة
عند المعصومين صلوات الله عليهم وهم لم يتمكنوا الا من اظهار بعضها وفيه ان اللازم منه عدم العلم بجميع الاحكام الواقعية لا بها كلها والنزاع
في الاحكام الظاهرية ومنها انه اذا حصل ملكة استنباط بعض المسائل للشخص واطلع امارات حكمه بالاستقصاء فقد ساوى المط فيه وعدم
علمه بامارات غيره لا مدخل فيه ومرجعه الى قياس المتجزي في هذه المسئلة التي اجتهد فيها على المط ومنع التساوي حينئذ لان المط يقدر على استنباط
الجميع دون هذا بط لان اللازم في القياس التساوي في الجامع وهو هنا متحقق للتساوي فيما يرجع الى استنباط حكم هذه المسئلة وعدمه في غير الجامع
غير ضائر واعترض عليه بان ما يقدر جهله ممكن التعلق بهذا البعض فاين التساوي واجيب بان المفروض مسائل لا يتوقف العلم بها بل لا يلزم دورا بما يتوقف
على القوة المطلقة اذ ما لم يكن كذلك يكون جاهلا ببعض المدارك لا محة ومع الجهل به يحتمل عنده ان يكون فيما جهل ما يعارض بعض ادلة البعض واجيب
بان العلم العادي يحصل بعدم المعارض بمعنى عدم امكان الاطلاع عليه بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما
في مثل هذا الزمان الذي كثرت الكتب المطولة من المجتهدين المطلقين ونحن ما شرطنا في المتجزي الا ان يساوي المط ومن البعيد ان يطلعوا على معارض
ولم يذكروه في كتبهم حين الاستدلال وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمه مما لا ريب فيه وطريق القطع ان كان منسد فهو منسد عليهما
اقول لو فرض حصول الظن للمتجزي بالرجوع الى الاستدلالات المطلقين فلا محة يكون اضعف من الحاصل لهم لان الاول من باب التقليد والثاني
حاصل من الاجتهاد وشتان ما بينهما وكيف يكون حال المشاهد للواقعة كحال المخبر له مع ان حصول الظن المتاخم للعلم انما يكون لو كان جميع الكتب
الاستدلالية والاحاديث متوافقة في الاشتمال على الادلة واما بعد اختلافها واشتمال الكل لاحق على ما خلوا عنه السابق مع كون مؤلف السابق
ايض مجتهدا مط كيف يظن ذلك فانه قلما يتفق ان لا يشتمل اللاحق على شيء زائد على ما في السابق فاذا نظر المتجزي الى السابق ثم راى في اللاحق ما ليس
في السابق ثم في لاحق اللاحق ما ليس في اللاحق وهكذا كيف يظن عدم خلو الاخير عن جميع ما يتعلق بالمسئلة فان الظن لا يحصل بالرجوع الى كتاب
او كتابين سيما مع مشاهدة كتب اخر للمجتهدين المطلقين خالية عن كثير من متعلقات المسئلة هذا كله مع ان ما يظن او يعلم عدمه هو المعارض
او المخصص بحسب فهم المؤلفين السابقين ويحتمل ان يكون فيما لا يعلم المتجزي ما يفهم منه التخصيص او التعارض لو علمه كما يتفق كثيرا فالصواب ان
يجاب عن الاعتراض المذكور بان القدرة على الاستنباط غير الاحاطة الاجمالية بالادلة فانه ربما احاط علم المتجزي احاطة اجمالية وتفصيلية بجميع
احاديث جميع ابواب الفقه من حيث انه غير معارض لدليله ومع ذلك لم يقتدر على استنباط ما يتعلق بها من المسائل عنها اما تجد انك تعلم ان
قوله ع ادرءوا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله ع لا صلوة الا بطهور ومع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه ايض فتدبر
في نظر المتجزي جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يضر عنده احتمال المعارض فيساوي ح المط الذي لا يتفحص لترجيح ذلك في نظره ايض نعم يرد على
هذا الدليل ان الاعتماد على المسائل الجزئية قياس بط لاحتمال كون العلة في الاصل كمال القوة وعموم القدرة اذ كمال القوة اشد مناسبة
للعلية فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء الا ترى ان ذوي الملكات في فنون العلوم الادبية اذا حصلت لهم الملكة العرفية يطلع على مواقع
الخطاء والصواب بما لا يطلع عليه غيره فاذا كان للملكة غير التامة مدخل في معرفة خطائه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله
والقول بانه لا شك في ان الظن المتعلق به اولا ثم لا دخل له في جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا مردود بانا لم ندع مدخلية الظن
في مسئلة لجواز الاعتماد على الظن في اخرى ولم نقل بان للظنين معا علة بل نقول ان المناسب للعلية هو ما يحصل به الظنان معا وهو القوة التامة
فان قيل الكلية قدرة المط مطلقا ممنوعة لامكان كمال قوة المتجزي من جهة اخرى فان من يعلم الكتابة وتاليف الرسائل والخطب ونظم الشعر
اكمل قدرة ممن لا يعلم الا الاخيرة ولكن قد يكون لهذا الشاعر قدرة على نظم الشعر لا تقدر الاول عليه قلنا نحن لا ندعي ان العلة هي الاول
بل نقول ان الامرين صالحان للعلية ولا دليل على علية احدهما بخصوصه ومثل انا نعلم ان علة العمل بظن المجتهد المط كونه ظن من هو عالم بامارات
الحكم وقضاء الضرورة بوجوب العمل بمثل هذا الظن لسد باب العلم وتلك العلة مشتركة قلنا الضرورة تقتضي بالعمل بمثله في الجملة لا مط ويكفي
فيه بالجمع عليه وهو ظن المط لان الضرورة يقدر بقدرها والحاصل ان العمل بالظن خلاف الاصل خرج ظن المط بالاجماع فبقي الباقي

قيل

[illegible] نا اسم المدرك فهو افقه المبادي غير متفاوت اصطلاح اهله في الاصناف فيما يتوقف عليه رد الفرع الى الاصل وفيما
[illegible] نفس لحصول الملكة فانه مقدمات جميع اصناف الفقه لا يخرج عن العلوم الادبية والكلام والمنطق والاصول والرجال ومدارك ما
[illegible] الادلة الاربعة ولا يختص صنف منه ببعض دون بعض والاطلاع باصطلاح الفقهاء الذي يوجب الاستعداد القريب هو اصطلاحهم في
كيفية رد الفرع وهو لا يختلف في الاصناف فاذا حصل الاستعداد القريب بسبب الاحاطة الاجمالية بمقدمات الامور بالنسبة الى جميع الاصناف
لا محة غاية الامر ان هذا الاستعداد يتفاوت في القرب بالنسبة الى الاصناف لكن لا اختلاف فيما هو مناط الاجتهاد وسبب له فان لكل
ذي ملكة مرتبة اختلافا في قربها بالنسبة الى الاصناف بل الاشخاص فان المجتهد المطلق يكون اولا قبل النظر في ادلة مسئلة والفكر في اطرافها له
استعداد قريب للاستخراج ثم بعد النظر وقبل استفراغ الوسع يصير استعداده اقرب ثم بعد استفراغه يحصل القرب بحسب ما حصل علمه له
ولا شك ان ما هو مناط الاجتهاد هو الاول فالفقيه المحيط بالمقدمات فان كان انسه وفكره في صنف اكثر يكون استعداده بالنسبة اليه اقرب ولكن
ليس بحيث لم يكن له الاستعداد بالنسبة الى صنف آخر على قدر ما هو المناط والحاصل انه قد عرفت ان سبب حصول الملكة هو العلم بالمقدمات في جميع اصناف
الفقه وابوابه ليست الا العلوم الادبية والاصول والرجال والحديث والتفسير ومدارك الادلة الاربعة ونسبة الجميع الى جميع الابواب على السواء وما هو شرط
في حصول الملكة من الانس بكلام الفقهاء يكفي فيه في بعض الاصناف التقارب الكلمات وتناسبها فبحصول الملكة في البعض يحصل في الجميع وفيه ما نجد
ان الحق عدم جواز التجزي في الملكة ومما يؤيده انا لم نعثر ولم نسمع مجتهدا لم يكن له ملكة الاجتهاد في بعض الابواب وان كان ممن لم يجتهد فيه كثيرا واما ما ذكره
من القياس على جواز تجزي الملكة بالنسبة الى العلوم وملائمة السليقة بالنسبة الى بعض دون بعض وكذا الانس ففيه الفارق لان العلوم المتفاوتة في النوع المختلفة
المقدمات غير ملائمة المدارك فيجوز حصوله في بعض للاحاطة بمباديه ومداركه دون آخر وكون السليقة ملائمة لمقدمات بعض ومداركه دون غيره
فان مدارك الالهي الامور العقلية ومدارك الرياضي الوهمية ولا شك في انه اختلفا فملائمة السليقة مع احدهما والانس بها لا يوجب ملائمتها
مع الاخرى والانس بها بخلاف الفقه نعم ان كان مرادهم من التجزي في الملكة التجزي في ملاحظة الادلة والتامل فيها بخصوصها صح كلامهم بمعنى ان
يكون المراد انه يمكن ان يحصل الشخص ما هو مناط الاجتهاد العقلي في بعض المسائل من الاجتهاد الفعلي في مداركه ومقدماته دون بعض وان كان له
ملكة تحصيل الجميع بان يكون قد اجتهد في بعض مسائل الاصول دون بعض فان علم الاصول الذي هو من المقدمات ايض يحتاج الى الاجتهاد
وكذا غيره فيمكن ان يجتهد شخص في بعض مسائله دون بعض وان كان له قوة الاجتهاد في الجميع فانه لا شك في جواز تجزي الملكة بهذا المعنى بل هو امر
بديهي ولكن المراد بالملكة حيث يطلقونها هو المعنى الاول ومن ذلك ظهر ما ذكرناه من ان قول بعضهم بعدم معقولية تجزي الملكة وقول الآخر به
راجع الى النزاع اللفظي **المقام الثاني** في ان من كان متجزيا في الملكة لو قلنا بامكانه او بالمعنى الذي جوزناه هل له ان يجتهد فيما امكنه
مداركه ويجوز العمل بقوله ام لا فالاكثر على الاول وقيل بالثاني والحق هو الاول لوجهين احدهما ما يدل على جواز عمل المجتهد المطلق بما يفهمه من الملك
يدل على جواز عمله ايض بيانه انه لا شك في ان عمل المطلق بظنه ليس الا اتباعه ما يفهمه من الادلة واتباعه لما يفهمه منها انما يكون بعد دلالة دليل على كون
الادلة ادلة له ولذا تراهم يتحدثون من حجية الادلة وليس دليله على حجيتها ووجوب عمله بها مجرد الاجماع بل كان ذلك لم يثبت منه شيء يفيده بل ما مر من ادلة حجية
كل منها وليس في شيء منها ما يشعر باختصاصها بالمطلق فلا وجه للتخصيص والى هذا يشير كلام من يستدل بعموم الآيات والاخبار الدالة على وجوب اتباع
اوامر الله ورسوله هذا حاله بالنسبة الى عمله واما تقليده فلانا من النظر في ادلة التقليد هي ايض غير مختصة بالمطلق كما يأتي مع دلالة الدليل الثاني على
جواز تقليده وثانيهما مشهورة ابي خديجة الصحيحة عن الصادق ع قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد
جعلته قاضيا فتحاكموا اليه فان المتجزي ايض علم شيئا من الاحكام واعترض بان هذا يدل على جواز الرجوع الى من يعلم جميع الاحكام والنزاع في جواز
الرجوع الى من يعلم جميع المدارك واجيب عنه بان الرواية تشمل غير العالم بجميع المدارك ايض باطلاقها وفيه ان المنكر للتجزي يزعم ان العلم بشيء من
الاحكام لا ينفك عن الاحاطة بكل المدارك ليعلم عدم المخصص والمعارض فان قيل المراد بالعلم ليس معناه الحقيقي قطعا بل الاعم منه ومن الظن
فيشمل ظن المتجزي قلنا المنكر يقول المراد منه الاعم من الحقيقي ومن الظن القائم مقامه اي المعلوم الحجية لا جميع الظنون وقيل بعد ذكر الاعتراض
ما محصله ان الظن الذي قام مقام العلم هو العلم فاذا لم يتمكن من الرجوع الى العالم فيكتفي بالظن الحاصل من الفحص الا ترى انهم يستدلون بحجية ظن المجتهد المطلق
بمقبولة ابن حنظلة مع ان المذكور فيها ايض العلم فكما ان الظن بالجميع يقوم مقام العلم بالمقبولة فكذلك الظن بالبعض للمتجزي فان قلت ظن المطلق ثبت
حجيته بالاجماع قلنا هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن مع انه ظهر من سيرة الائمة وتجويزهم رجوع الناس
الى اصحابهم بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع والترجيح انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرق وعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايات
على ما يشمل الظن فيتم دلالة الرواية والفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة ع والموجودين في زماننا التعسير محازفة اقول فيه ان قيام الظن مقام
مقام العلم والاكتفاء به عند عدم التمكن ليس مستفادا من المقبولة اصلا بل هو دليل آخر واستدلالهم بها عليه ثم قياس المشهور عليها
غير مفيد وما نسبه الى سيرة الائمة مع اصحابهم لو سلم لا يثبت الا العمل بظن من يتمكن من فهم الجميع لانهم كانوا كذلك ثم اقول الصحيح في تتميم الاستدلال
بالصحيحة ورد الاعتراض ان يقال ان المراد بالمتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام بردها الى ماخذها المعلوم اعتبارها عنده العالم بعدم توقفها
على غيرها والظان له بعدم [illegible] عليه باعتبار هذا الظن اذ لو لم يعلم المآخذ واكتفى فيه ايض بالظن الغير المنتهي الى قطع او ظن بعدم التوقف على الغير

صنف خاص من مباحث الفقه بالنسبة الى [illegible]

والاحاطة بالمدارك الاربعة [illegible] بمقلدات

ينقسم تارة الى ضرورى وغيره واخرى الى ما يستقل به العقل وغيره والذى يتوقف على البلوغ الى درجة الاجتهاد هو الاخير واما البواقى فلا ولا
شك ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من ضروريات الدين جرت به الطريقة من زمان النبى الى هذا الزمان بل هو ضرورى فى كل
دين وشريعة وايض هو مما يحكم به عقل كل احد بعد علمه بكونه مكلفا فى الجملة الذى هو ايض من الضروريات فهذه المسئلة من قبيل وجوب
الصلوة بل اولى بالضرورية لحكم بداهة العقل بها ايض فلا يتوقف على اجتهاد مع ان لنا ان نقول انا لا نم ان كلما هو من الفروع يجوز فيه التقليد
لم لا يجوز ان يكون مسائلها على قسمين قسم يجب فيه الاجتهاد على كل احد وهو هذه المسئلة وقسم لا يجب وهو غيرها ولا يرد ان العامى كيف
يمكن له الاجتهاد فيها المستلزم من ان الاجتهاد فيها ليس باصعب من الاجتهاد فى النبوة والامامة خصوصا كل واحد من الائمة وبقاء صاحب الامر والعصمة
وامثالها مع ان كل احد مكلف فيها بالاجتهاد مع ان ماخذ هذه المسئلة اسهل والبحث فيها اقل هذا مع انه اذا امكن الاجتهاد فيها على فرض
جعلها من الاصول كيف لا يمكن بعد عدها من الفروع هذا حال مسئلة جواز تقليد الجاهل العالم واما تفاصيلها كمسئلة انه هل يجب الرجوع
الى المجتهد المطلق او يكفى المتجزى وهل يجب الرجوع الى الاعلم ام لا وهل يتعين الحى ام يكفى الميت وامثالها فلم يبلغ حد الضرورة بل لا بد اما من القول
بوجوب الاجتهاد فيها على كل احد او بانه لو وجب على العامى الاخذ بالقدر الضرورى منها وهو الذى تتفق عليه الكل كالرجوع الى المطلق الاعلم
الحى فان جوز هو له الرجوع الى غيره فيرجع اليه من باب التقليد لكن هذا يجرى فيما له قدر قطعى واما ما ليس كك كمسئلة ان المرجع هل هو المجتهد او الاخبارى
وامثالها فلا بد فيها من القول بوجوب الاجتهاد والاخذ بما ادى اليه الدليل من تعيين احدهما او التخيير ولا يلزم فيه عسر ولا حرج اذ حكم العقل
بتخيير الجاهل فى الرجوع بين عالمين لا يعلم تعين احدهما ليس بامر صعب بل هو سهل يكسر من كسر من المسائل الاصولية وسيما بالنسبة الى اهل زمان احاد
من اطلع ان فى العلماء مجتهدا واخباريا مط ومتجزيا وعالما واعلم الى غير ذلك او كان محتملا عنده تفاوت العلماء واختلافهم واما من لم يتفطن
بذلك وكان غافلا عنه فيأتى حكمه **الثالثة** فى بيان محل النزاع فى مسئلة التجزى وتحقيقه انهم ذكروا ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان
يحصل الشخص جملة ما يتوقف عليه الاجتهاد فى بعض المسائل على النحو الذى يحصل للمجتهد المطلق بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام
من الماخذ وحاصله انه هل يمكن تجزى الملكة والاقتدار ام لا والثانى انه على فرض وقوعه فلو ح ان يجتهد فى هذا البعض ويجوز له العمل بما يجتهد فيه
ويكون قوله فيه حجة لغيره ام لا قالوا واما تجزى الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد فى بعض المسائل بالفعل دون الباقى فهو ليس بالتجزى المختلف فيه و
المتحصل من ذلك ان ما يتصور ان يكون محلا للنزاع ثلثة تجزى الملكة وحجية اجتهاد المتجزى وتجزى الاجتهاد الفعلى وان ما يصلح محلا له هو الاولان
دون الاخير ويظهر من بعضهم ان الاول ايض غير قابل للنزاع وهو بين قائل بانه غير صالح للنفى وقائل بانه غير صالح للاثبات ولا يبعد ان يكون نزاعهما
لفظيا كما يأتى بيانه ثم ان الظ من كلام المعالم وحواشيه فى تعريف الفقه وقوع النزاع فى الاخير ايض نعم الظ ان الخلاف فيه لم يقع من الامامية بل من مشايخ
علماء العامة ايض فلذا لم يذكره الاكثر فى مؤلفاتهم ولنذكر الوجهين نحن ايض ونقتصر على ذكر الاولين فى مقامين الاول فى انه هل يجوز تجزى الملكة و
الاقتدار وحصول مناط الاجتهاد لشخص بالنسبة الى بعض المسائل خاصة ام لا ويظهر من الاكثر جوازه بل عد بعضهم نفيه مكابرة وقالوا فى اثباته ان
المراد بمناط الاجتهاد المقدمات التى يتوقف عليه من العلوم والانس بكلمات الفقهاء والعلم بالمدارك والملكة التى يتمكن بها من الرد بجميعها
الاقتدار على استنباط المسائل ولا شك فى امكان حصول الاقتدار بهذا المعنى على بعض دون بعض فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام
بل على صنف خاص للانس بدلائله والاطلاع على ماخذه واستكمال النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله فان القوة القريبة
لاستنباط الحكم من دليله حاصلة فى يد والامر لكل من يصدق عليه الحيوان الناطق وانما تصير تلك القوة قريبة من الفعلية بسبب تصور الحكم
وجولان النظر فى اطرافه وتعمق الفكر فى ادلته والانس بماخذه ومعرفة كيفية استنباطه من دليله فاذا صرف واحد نظره فى حكم ولم يتصور حكما
اخر مغايرا له فى طريق الاستنباط كانت الة فى المقدمات يكون نسبته اليه كنسبته من يكون فى مبدا الامر الا ترى ان كثيرا من العلماء يقتدر على استنباط
احكام علم دون اخر فكذا يمكن ان يقتدر عالم على استنباط احكام نوع خاص من ابواب الفقه دون اخر والفرق تحكم وايض لا شك ان سليقة كل احد
يتفاوت فى الملائمة للعلوم والصنايع فيمكن ان يكون سليقته ملائمة لنوع من المسائل الفقهية دون اخر وايض لا شك ان للانس بالاصطلاحات
والمدارك مدخلية تامة فى حصول الاستعداد القريب والانس لا يحصل الا بالمزاولة وتكرار النظر وقد يكون ذلك مقصورا على نوع مخصوص او صنف
خاص اقول لتحقيق المقام انه قد عرفت ان الاقتدار والقوة حاصل لكل انسان لاكتساب جميع العلوم فى كل وقت وحالة غاية الامر انها بعيدة
بالنسبة الى شخص وقريبة بالنسبة الى اخر ثم ان صيرورتها قريبة بعد كونها بعيدة انما يكون بالنظر الى الاطراف والاحاطة بالمدارك والمقدمات
والممارسة والانس يعنى ان هذه الامور معدات لحصول الملكة القريبة والاقتدار القريب وبعد حصول هذه الامور يستعد النفس استعدادا
قريبا لافاضة الملكة من المبادى الفياضة فيفاض منها عليها ولا شك ان استعداد النفس قريبا لافاضة هذه الملكة بالنسبة الى علم لا يتوقف على جولان
النظر فى كل جزئى جزئى بتفاصيله ولا على فهم جميع جزئيات كلمات اهل ذلك العلم فى كل مسئلة مسئلة ولا على الاحاطة التفصيلية والاجمالية بجميع
المقدمات جزئياتها وكلياتها انواعها واصنافها وافرادها وكذا الانس بكلام اهله لا يتوقف على مراجعة جميع جزئيات عباراتهم بل ان كانت
اصناف هذا العلم متفاوتة الماخذ غير متناسبة المقدمات مختلفة الاصطلاح اهله فى كل صنف يتوقف حصول الملكة التامة بالنسبة الى جميع
اصنافه على الاحاطة الاجمالية بكل من مقدمات الاصناف والانس باصطلاح كل صنف بالاجمال وان كانت اصنافه متلائمة المقدمات

الفعلى

من وافق

الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس له منها بل معرفة حقيقة الاجتهاد ايض ليس منها والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في الغيبة
من مسائل اصول الدين التي يثبت بالعقل وبالنقل ايض مثل المعاد ووجوب الامام فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بالامام فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب
متابعة العالم بعد فقده اما بالنقل او بالعقل اما العقل فلان كل من يدخل في ديننا مثلا يعلم بالضرورة ان له احكاما كثيرة على سبيل الاجمال و
ان التكليف بها لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلمها على التفصيل يمكن الرجوع اليه وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال
عن اهل الذكر والرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين اقول لتحقيق المقام ان لكل شريعة ومذهب احكاما كثيرة مختصة بها او
غير مختصة بعضها بعد من مسائل الدين اصول او المذهب وبعضها من فروعه ولا بد في التميز بين مسائلهما من مميزهما وتلك المسائل مختلفة من جهات شتى و
ليس جميع تلك الجهات صالحة لامتياز الاصول عن الفروع بل ما يحتمل مدخليته فيه امور الاول جهة الاعتقاد والعمل فان الاحكام برمتها مخصوصة بين
الاحكام الخمسة صريحا او تضمنا ولها متعلقات هي ما يرد تلك الاحكام عليها وهي بكثرتها لا تخرج من قسمين اما اعتقاد او عمل فكل حكم يرد على الاعتقاد
يسمى بالاعتقاديات كوجوب اعتقاد التوحيد والنبوة والولاية وامثالها وكل حكم يكون واردا على العمل يسمى بالعمليات كوجوب الصلوة والزكوة
والحج ونحوها ثم قد يستلزم الاعتقادي حكما اخر عمليا كما ان وجوب اعتقاد نبوة نبينا ص يستلزم وجوب طاعته وبالعكس كما ان وجوب الصلوة
يستلزم وجوب اعتقاده بل العكس مطرد فيمكن ان يكون الاحكام الاصولية ما كان متعلقة الاعتقاد مط سواء كان لازما او ملزوما والحكم
على العمل لا والفرعية ما كان متعلقة العمل سواء كان لازما للحكم الاعتقادي يعني ان جهة معرفته كانت تلك الملازمة فقط والا فكل حكم على لازم
الحكم الاعتقادي هو اعتقاد النبوة او لا ويمكن ان يكون الاصولية ما كان متعلقة الاعتقاد بشرط ان لا يكون لازما لحكم عملي اي لا يكون معرفته بواسطة
الملازمة بل كان نفسه حكما اصليا والفرعي ما كان غيره مط وههنا احتمال ثالث هو ان يكون الاصولية الاعتقادات الاصلية والعلمية
التابعة لها خاصة والفرعية غيرها **و الثاني** من جهة مدخلية العقل وعدمه فان الاحكام على ثلثة اقسام ما ينحصر طريق ثبوته بالعقل
وما ينحصر بالنقل وما يمكن اثباته بهما كامامة الاوصياء وحرمة الكذب للصادق ووجوب رد الوديعة وامثالها فيمكن ان يكون الاصولية ما كان من الاول والفرعية
غيره ويحتمل ان يكون الطرفين من الاصول معا **و الثالث** من جهة ضرورية الدين وعدمها فما كان من الاول يكون من الاصول والثاني من الفروع **والرابع** من جهة
لزوم العلم فيه وعدمه فما يلزم فيه تحصيل العلم شرعا ولا يعذر جاهله يكون اصولا وما لم يكن كذلك يكون فرعا **و الخامس** من جهة الحكم بالكفر في
مخالفته مط وعدمه **و السادس** من جهة كونه مبنى لساير التكليفات واكثرها وكون ثبوتها موقوفا عليه وعدمه فما كان من الاول كوجود
البارى ونبوة النبي وامامة الوصي وامثالها من الاصول وما لم يكن منه يكون من الفروع **و السابع** ان يكون المراد بالاصول الاصول
الخمسة او ما يتركب عليها فيقال الاصول ما يتعلق بمعرفة البارى سبحانه والنبي والامام وصفاتهم والمعاد وجزئياته وبالفروع ما نعوها في الاحكام
الشرعية وعدم كون غير الاول والاخير مناطا للتميز ظاهر للمتأمل بل لا ينبغي الريب في عدم كون بعض اقسام الاول مناطا ايضا اذ لا شك
ان الاعتقادية التبعية ليست من الاصول فلحظ المناط في احد الامرين احدهما كون الاصول هي الاعتقاديات الاصلية التي كلف باعتقاده
اولا وبالذات وثانيهما الاخير من الامور السبعة اي كون الاصول ما يتعلق بمعرفة البارى والحجة والمعاد مط والظاهر انه يطلق على كل واحد منهما اصول الدين
اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من الاجتهاد والتقليد الرجوع الى المجتهد والاخذ بقوله عمل خاص وفعل مخصوص لا دخل له بالاعتقاد
اصلا وليس رجوع العامي الى العالم الا كرجوع العالم الى الشاهد فلا يكون من الاعتقاديات ولا مما يتعلق بمعرفة البارى والنبي والامام
والمعاد فلا وجه لجعله من اصول الدين والمذهب اما اعتقاد وجوب الاجتهاد ووجوب الرجوع الى المجتهد فان كان من الاعتقاديات ولكنه من
قبيل وجوب اعتقاد الصلوة بمعنى ان وجوب هذا الاعتقاد وجوب تبعي ماخوذ من وجوب العمل وباعتباره والا فلم يكلف احد بهذا الاعتقاد من حيث هو
ولا يعاقب المكلف على عدمه زائدا على عقابه على عدم الرجوع على القول بعدم العفو على التبعيات واما ما ذكره القائل المتقدم من ان كان معرفة
ان الامام من هو من الاصول فكذا معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو ولا مدخل لذلك في الفروع والثاني يجري مجرى الاول ففيه ان الفرق بينهما واضح
لان كلا منهما وان كانت متعلقات الاعتقاد الا ان وجوب معرفة الامام واعتقاده من هو تكليف اصلي ثابت بالعقل والنقل مصرح به
مخصوصه كما في الخبر المقبول عند الفريقين من مات ولم يعرف امام زمانه وهذا الاعتقاد مكلف به ولو لم يكن حكم على العمل وليس وجوبه ماخوذا من على
بل قبول العمليات فرع عليه بخلاف وجوب اعتقاد المتبع في الغيبة فانه لم يكلف به تكليفا اصليا وليس دليل على وجوبه مع قطع النظر عن وجوب الرجوع
الى العالم الذي هو حكم عملي نعم لما ثبت وجوب الرجوع يلزمه وجوب اعتقاد ذلك فهذا حكم تبعي وقد عرفت ان الاعتقادات التبعية ليست من الاصول
الدين في شيء ثم ان فائدة الخلاف في كون المسئلة من الاصول او الفروع يظهر في جواز التقليد فيها وعدمه فانه لما كان المط في الاصول هو الاعتقاد
والاذعان فلا معنى للتقليد فيها واما ما سياتي من الخلاف في جواز التقليد في اصول العقايد وعدمه فستعرف توجيهه واما الفروع فلما كان
المط فيها هو العمل فيمكن فيها التقليد ولو لم يظن مطابقته للواقع **الثامنة** اعلم ان مقصود من يدرج مسئلة جواز الرجوع الى المجتهد في
الاصول الدين دفع شبهة هي انه لو كان من الفروع لكان استنباطه من شان المجتهد فالعامي لا يمكنه الترجيح فيه لتوقفه على بلوغه رتبة الاجتهاد
ولا التقليد لاستلزامه الدور ويرد بعد عدها من الاصول يكون كل احد مكلفا فيه بتحصيل الاعتقاد ولو من الدليل كما في مسئلة التوحيد
والنبوة والامامة فان فهم ذلك بالدليل اصعب من فهم هذه مع ان الكل مكلفون فيها بالاعتقاد او لا وثانيا على ما ذكرنا من كون هذه المسئلة من الفروع

فدفع الشبهة بان الفروع

جاز ذلك م

فلا ذكرناه وقال ابن الغضائري في محمد بن فرات ضعيف ابن ضعيف لا يكتب حديثه الى غير ذلك وقد روي عن الصادق عليه السلام انه قال اتقوا الله واتقوا الكذابين و
هل تجد من نفسك اذا اردت جمع كتاب وشهدت بمثل ذلك هل تجمع الا ما يكون حجة عندك لا اقول انه يحصل بذلك العلم بصحة جميع تلك الاحاديث
بل غرضي انه يحصل الظن القوي او المتاخم للعلم والاقوى من الظن الحاصل من اخبار الضعيف بالشهرة ومن نقل الكشي الاجماع على تصحيح الرواية وقول الشيخ
ان فلانا لا يرسل الا عن ثقة ومن الظن الحاصل من شهادات علماء الرجال سيما مع انهم محصورون لم يلاقوا جميع سلسلة سند بل كان بالاجتهاد
مع انه لا يتحقق حديث لم يتعارض تعديل جميع رواته جرحا فيحتاج الى الظنون الاجتهادية سيما مع ان العدالة امر مختلف فيه والمشهور بين القدماء انه ظاهر الاسلام
او حسن الظاهر ولا يعلم ما هو المراد لهم من حسن الظاهر وهل يكتفى باطلاقهم في التعديل الا لاجل حسن الظن بهم انهم لما جمعوا كتابا لهداية العلماء مع ان امر
العدالة مختلف فيه فلا يريدون الا ما هو مسلم الكل وهو يكتفي بتعديلهم مع انه كان ظنيا الا بمثل ذلك فكيف لا يكتفى به في نقل الاحاديث مع تصريحهم
سيما ان جامعي الاحاديث كانوا اعلم واتقى واقدم والاحتياط في امر الحديث اشد واكثر خصوصا مع ان سبب جمع الحديث ليس الا للعمل واما نقل
الرجال فقد يكون لغرض اخر ويظهر من الشيخ طاب ثراه انه كتب فهرسته ورجاله لاجل طعن العامة بانه لا راوي لكم وكثير منهم صرحوا بان مطلوبنا
ذكر مؤلفات اصحابنا هذا كله مع ما نرى في العدالة من اختلاف شديد لا يكاد يتحد قول ثلثة واثنين من القدماء فيها مع انه يمكن ان يكون التعديل
من قبيل الشهادة فيحتاج الى ان لا يكتفي فيه بالكتابة او شهادة فرع الفرع والقول بانه من باب الرواية فقد عرفت انه ظنون اجتهادية موقوفة على ظنون اخرى هذا
مع ما نرى من كثرة الاختلاف في الجرح والتعديل ووقوع الخطأ والغفلة منهم مع ان من المزكين من لم يعلم عدالتهم بل ظاهر عدم ايمانهم كابن غالبا
يظنون ظنونا ضعيفة جدا وامورا اقناعية ولذا قال السيد السند بعد تقسيم كتب اخبارنا الى اقسام ثلثة ان ملاحظة السند في القسمين الاولين و
يحصل الظن بها مما في كتب الرجال لا طائل تحته واما الاخير فيفضل المؤلف وعدالته وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتبه بعد ازيد مما يعده علم الرجال
وبالجملة بعد جعل المناط في حجية الاخبار هو الظن فان قلت لا يحصل من تلك الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة الظن مع تلك القرائن والامارات الواضحة
وضم الشهادات فكيف تقول بحصوله من تعديل علماء الرجال المشوب بانواع الاختلالات المبني على امور استحسانية اقناعية وان قلت يحصل الظن
منها فما فائدة ملاحظة علم الرجال وان قلت فائدتها تقوية الظن فهو يرجع الى الاعتبار الخامس وفيه منع وجوب تحصيل الظن بالاقوى فهم من الدليل
الذي يدل على ان الخبر الذي هو حجة هو ما يكون ظنه اقوى من غيره مع انه لو اخذت بظن الاقوى ايضا مع عدم التعارض ينتفي فائدة علم الرجال ايضا وان تكن
فيلزم الاقتصار على نادر من الاخبار اذ لا يوجد خبر الا ويوجد منه اقوى منه فان افادة الظن ايضا مهم هذا وبما ذكرنا ظهر وبملاحظة ان احدا من علمائنا لم
يقتصر في الاستنباط على الصحيح يظهر انه ليس عدم الاحتياج الى علم الرجال مخصوصا بنا وبالسالكين مسلك الظن بل الاكثر مستدلين بالامارات والشرائط
لبعض الاوصاف ايضا كل لانهم عملهم بغير الصحيح من الحسن والموثق والضعيف المنجبر ومن كان في سنده واحد ممن قال الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه او الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة وامثال ذلك واستدلالهم بحصول التبين بذلك يظهر انهم يكتفون بالتبين الظني ولا شك ان ما ذكرناه من
الوجوه اشد تبينا من هذه الامور ولا ادري ان قول الكشي ان فلانا ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه او الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة كيف يوجب التبين
وقول الصدوق والكليني ان الخبر صحيح او حجة فيما بيني وبين الله وسائر ما ذكرنا لا يوجبه هذا كله مع ان اشتراط ما ذكروه من الاوصاف لو تم لم يستخرج
من علم الرجال بالتقريب الذي تقدم منا هذا ثم انه قيل بتوقف الاجتهاد على علم المعاني والنحو وهو المنقول عن الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم
وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين وعن السيد انه جعل الاولين من الشرائط وجعل الثلثة مكملة وقيل الحق ان بعض الاولين مما يتوقف
عليه كمباحث القصر والانشاء والخبر وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة ولو جعلنا الافصحية من المرجحات ثبت الاحتياج الى الثلثة ورد
بان اكثر مسائل هذه العلوم غير محتاج اليه في الفقه وما ذكر فهو مذكور في كتب الاصول واما الافصحية فانها يوجب الترجيح لو اوجب العلم او الظن
بكون الكلام عن المعصوم بحيث يبعد مقابله عنه وهو ما ومثل ذلك في اخبار الفروع نادر ولا يخفى ان ذكر بعض مسائله في كتب الاصول لا ينافي الاحتياج
فان ذكره فيها لا يخرج عن كونه من مسائله ولكن الحق ان ما ذكر في الاصول من هذه المباحث غير ما يذكر في العلوم الثلثة فانه ليس البحث عن الحقيقة والمجاز
كيف كان من ابنيائها وانما لاجل تدخل هذه المباحث فيها غير محتاج اليه في الاجتهاد كما لا يخفى على المطلع فالحق ان الثلثة من المكملات كالحساب والهيئة و
الطب والهندسة فان بعض مباحث كل منها له مدخلية في الاحكام كالاربعة المتناسبة في الخطائين والجبر والمقابلة من الاول وما يتعلق بمباحث القبلة
وكروية الارض من الثاني لمعرفة تقارب بعض مطالع البلاد مع بعض وتباعدها المترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو في اخرى وكون الشهر ثمانية
وعشرين يوما لبعض الاشخاص ومعرفة القرن والمرض المبيح للفطر والتيمم وامثالها من الثالث وشكل العروس مثلا لو باع بدرهم من الرابع وانما هي
من المكملات دون الشرائط اذ ليس على الفقيه الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقق اطراف الشرط فليس في ذمته كذا علل وعليه ماخذه والاولى ان يعلل
بان شان المجتهد من حيث انه مجتهد استخراج الاحكام الكلية الملقاة من الشارع عن ادلتها الشرعية دون الحكم في الجزئيات وان كان هو من شانه
من حيث انه حاكم وليس شيء من المذكورات منها وان كان لها مدخلية في الحكومة ولذا عدت من المكملات **منهاج** اختلفوا في جواز التجزي في
الاجتهاد وعدمه والتقدم مقدمات ينفعك في هذا المقام وغيره **الاولى** قيل ما ملخصه ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد
من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين لا من اصول الفقه ولا من فروعه وهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان
الحجة بعد غيبته من هو ولا دخل لذلك في الفروع فان المراد بها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وان كان لها تعلق به في الجملة ولا في اصول

ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة

الفقه

المتأخرين تلك الكتب وترتيبها تقليلاً للانتشار وتسهيلاً على طالبي تلك الأخبار فألفوا كتباً مضبوطة مشتملة على الأسانيد المتصلة بأصحاب
العصمة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والأمالي وعيون الأخبار وغيرها وقال الفاضل التوني
إن أحاديث الكتب الأربعة مأخوذة من أصول وكتب معتمدة معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة وكان عدة من الأئمة عالماً بأن شيعتهم
يعملون بها في الأقطار والأمصار وكان مدار معاملة الحديث وسماعه في زمن العسكريين عليهما السلام بل بعده من لدن عم على هذه الكتب ثم إذا
ضممت مع ذلك شهادات المشايخ أنفسهم بقرب الظن من العلم أو لا ترى قول الصدوق في أول الفقيه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم
بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع وقال
ثقة الإسلام في أول الكافي في جواب من التمس عنه التصنيف قلت إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي
به المتعلم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين عم إلى أن قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف
ما سألت وبالجملة من نظر إلى ما ذكرنا وإلى شهادات المشايخ والعلماء يظهر له صحة ما ذكرنا ألا ترى أن المورخين الذين يؤلفون كتاباً في
التاريخ مع عدم ربط بعمل أو حكم شرعي ومع عدم كونهم في تلك المثابة من الوثاقة والعلم إذا أرادوا ذكر شيء لا يذكرونه إلا بعد تثبت وحصول
ظن بصحته وكذا تأمل في نفسك إذا أردت جمع آثار شخص لا يلتفت إلا إلى ما غلب على ظنك صحته فكيف ظنك بالعلماء الذين هم أمناء الله
وحملة أحكام الله تقدس ذكره سيما إذا كان ما يجمعون مما يعلمون أن جميع الخلائق يرجعون إليه ويتمسكون به في الدين ثم لا تتوهم عدم حصول
الظن بصحة روايات كتب المشايخ لأن فيها ما يعارض البعض بعضاً أو ينافيه ولم يعمل به أو مخالف للإجماع أو الكتاب وكذا ترى بعض المشايخ لم يعمل
بما في كتاب بعض آخر أو رده لأن صحة الأحاديث لا ينافي شيئاً مما ذكر لأن المراد بصحتها كونها مقطوع الصدور أو مظنونه ولا تنافي بين صدور
خبر وصدور ما يعارضه في نظرنا الآن لأن دواعي الاختلاف كانت كثيرة فإن الأئمة كثيراً ما يتقون على أنفسهم عليهم السلام وأصحابهم في بيان
الأحكام فيحكمون للآخر وأيضاً لكثير من الأحاديث معاني وتأويلات لا تصل إليها عقولنا وأيضاً ربما يحكمون على شخص بحكم لملاحظة بعض
خصوصياته كما يظهر من رواية الصدوق عن ابن طابة أو خالد بياع القلانس في رجل محرم أتى أهله وعليه طواف النساء وقد صرح بذلك الشيخ طاب ثراه
في العدة ومن هذا يظهر وجه عدم قدح مخالفة الإجماع والكتاب أيضاً في حصول الظن بالصحة وأما عدم عمل الراوي أو غيره من المشايخ فيمكن أن
يكون من أجل ظن عدم الدلالة أو العثور على معارض راجح في نظره أو مثل ذلك فإن قيل من أحاديث تلك الكتب ما قد صرح مؤلفه بوهنه وضعفه
فكيف يكون الجميع صحيحاً قلنا مرادنا من صحة الجميع جميع ما لم يكن دليل من الراوي على ضعفه وإلا فالأمر فيه واضح بل تصريحهم في بعض المواضع ببعض
شوائب الحديث قرينة على حال ما لم يصرحوا فيه به عنه وإذ عرفت ذلك تعلم أنه إذا كان المناط في حجية الحديث هو الظن لم يكن حاجة إلى ملاحظة
أحوال رجاله لحصوله بدونها نعم إذا كان القدماء منا كالموجودين قبل زمان المحمدين بل في زمانهم أيضاً ربما يحتاجون إلى معرفة حال الرواة
لأن في تلك الأزمنة لم يكن الأحاديث منحصرة في المدونة وما كانت منها مدونة لم يكن الجميع منتقداً منسوباً إلى الثقات المتورعين بل كان الناس
قريبين عهداً إلى المعصوم بل كان المعصوم في الأكثر ظاهراً وكان منتحلي الروايات موجودين في غاية الكثرة ولم يكن كل خبر معه قرينة دالة على صحته
فكثيراً ما كانوا يحتاجون إلى ملاحظة حال الرواة لتحصيل القرينة أو ربما لا قرينة معه والحاصل أن مقصودهم كان تحصيل القرينة أو الظن
بصدق الخبر وكان ملاحظة حال الراوي أيضاً أحد طرق الظن ثم لحق بهم قوم من العلماء وتكلموا في شرائط العمل بالحديث من حيث هو حديث
من غير تخصيص بحديث بل أرادوا بيان موجبات الظن فقالوا إن من شرطه ملاحظة حال الراوي ولم يقصدوا أن ذلك لازم مطلقاً حتى في
خبر يظن صدقه من قرينة أخرى أكثر مما يظن من حال الراوي بل كان غرضهم أن الخبر المجرد عن جميع القرائن يجب أن يكون راويه ثقة مثلاً حتى يكون
منضماً مع قرينة أيضاً ثم المتأخرون عنهم الموجودون في زمان انقراض الرواة والكتب المجهولة أربابها وأطرحوا طريقة القدماء في النظر إلى الرواة
ولاحظوا كتب القوم ورموهم وذموا أنهم ذكروا للعمل بالأخبار شرائط فزعموا أن ذلك في كل خبر وأي رواية ولم يتفطنوا بأنه لا شك في أنه لا يعتبر في
العمل بالخبر العلم بصدوره وإلا لما أمكن العمل بخبر فيه واسطة غالباً بل المعتبر هو الظن بالصدق بأي نحو كان وأي طريق حصل ولذا ترى القدماء
يذكرون في مقام ذكر قرائن صحة الخبر أموراً غير مفيدة إلا للظن كوجوده في أصل مشهور ويجعلون واحداً منها كون الراوي ثقة ولذا ترى
المتأخرين يعملون بالضعيف المنجبر بالشهرة أو بمراسيل من ظنوا أنه لا يرسل إلا عن ثقة أو بما من مشايخ الإجازة ومن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
شبه ذلك ولم يتأملوا في أن الظن الحاصل من نقل الثقة العالم المتدين في كتابه ليس بأدون من ظن حصل من تعديل أرباب الرجال سيما إذا كان
الناقل في غاية الورع عالماً بما ورد من شدة الاحتياط في رواية الأخبار وأن من رواها مرة لا يحل نقل رواية مجروحة وكان متمكناً من تحصيل القرائن
سيما مثل الكليني الذي كان في زمن الغيبة الصغرى وخالط السفراء عشرين سنة وكان متمكناً من استعلام حال الروايات عن الصاحب عليه السلام
كما قيل عن العسكري عم وكانت الثقات المتشرفون بلقاء المعصومين موجودين لا سيما إذا استشهد بأن ما ذكره من الآثار الصحيحة من الصادقين عليهم السلام
أو بأنه لا يذكر إلا ما يفتي بصحته أو بأنه حجة بينه وبين الله وبأنه جمعه للتدين أو لهداية الناس وأمثال ذلك سيما مع ملاحظة اهتمام القدماء
في ترك الكتابة عن غير الثقة ولا يضمنت مع خبره قرينة حتى قال النجاشي في جعفر بن محمد بن مالك بعد حكمه بضعفه ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل
الثقة أبو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري وفي شأن علي بن الحسن الطاطري له كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم

الكتاب وفي كتابنا المسمى بأساس الاحكام وشرحنا على تجريد الاصول على انه لو تم لدل على اعتبار الوصف لو افق للعلوم ولا يحصل من علم الرجال
الا الظن الذي لا دليل على اعتباره واما الثاني فلانه لا دليل على حجية الخبر يكون مختصا بخبر من كان فيه وصف من الاوصاف التي ذكروها بل الادلة
في دليل على الاختصاص بوصف كما لا يخفى على من لاحظ ادلة حجية الاخبار وما توهم اختصاصا هو الاجماع ولو كان المستند في حجية الخبر الاجماع
لم يثبت منه شيء ينفع في الاحكام كما ذكرناه في موضعه واما الثالث فلان المعتبر في علاج التعارض هو المنصوص كما يأتي ولم ينص على اعتبار الاعدلية
والاوثقية مثلهما الا في رواية او روايتين احديهما لا دخل لها بعلاج تعارض الخبرين وانما هي في تعارض الحاكمين والاخرى لا
حجية فيها كما يأتي في بحث التعادل والترجيح مع انه لا يحصل من علم الرجال ما يزيد لان عليه كما مر ويأتي اذا كان مقترنا بقرينة خارجية موجبة لحصول
الظن الكذائي فلا حاجة الى معرفة احوال رجاله والاخبار المأخوذة في الكتب المعتبرة من اصحابنا موجب لحصول الظن مطلقا وما في غير الكتب المعتبرة
لا يفيد ملاحظة احوال رجاله لعدم ثبوته من صاحب الاصل حتى يفيد ملاحظة ما بعده ومرادنا من الكتاب المعتبر ما كان جامعا لوصفين
احدهما كون صاحبه ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه متمكنا من تميز صحيح الحديث من غيره لقرب عهده عن الازمنة القريبة للمعصوم وكان
ذلك معلوما بالعلم العادي لا بمثل ما يعلم من الرجال وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من هذا الشخص ثبوتا علميا وذلك مثل الكتب الاربعة
بل بعض اخر من غيره ايضا كالخصال والعيون والعلل والاحتجاج وامثالها وانما قلنا ان الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة لاصحابنا مفيدة للظن لانها
كما صرح به جمع من اصحابنا انما وصلت الينا بعد ان سهروا العيون في تصحيحها واذابوا الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان
وهجروا في تنقيتها الاولاد والنسوان كما هو ظاهر على من تصفح الاخبار وتتبع عن كتب [illegible] في تلك الاثار ويستفاد منها على وجه يقرب للعلم انه كان
دأب قدمائنا المعاصرين لهم ع الى وقت المحمدين الثلثة في مدة تزيد على ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالسهم والمسارعة الى اثبات
ما يسمعوه خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا الاصول الاربعمائة من اجوبتهم وما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا
بصحته وقد عرض على الصادق ع كتاب عبيد الله بن علي الحلبي فاستحسنه وعلى العسكري ع كتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان فاثنى
عليهما وكانوا يتوقون شيعتهم من احوال الكذابين ويأمرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب والسنة ويستبعد ان ثقات اصحاب الائمة
اذا سمعوا من ائمتهم مثل ذلك ان يستحلوا بعد ذلك نقل ما لا يثقون بصحته مع ان ما يظهر من بعض الاحاديث ان الاخبار التي يدسونها انما
كان من احاديث الكفر والزندقة والاخبار بالغرائب ومن علم سيرة الاصحاب يعلم ما ذكر حتى تشددوا في الامر في ذلك حتى تجاوزوا الحد بل كانوا يتهمون
الرجل بمجرد التهمة بذلك كما وقع لاحمد بن محمد بن عيسى مع البرقي وسهل بن زياد ومن لاحظ انه مع شهرة الامر في معد بن لا يعتمد احد ممن اطلع
على احوالهم على رواياتهم الا بعد اقترانها بما يوجب صحتها وقد نقل الصدوق في العيون حديثا في سنده محمد بن عبد الله المسمعي فقال كان شيخنا
ابو الوليد سيئ الرأي فيه وانما اخرجنا هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي فانظر الى شدة احتياطهم
في عدم نقل ما لا يثقون به الا مع انضمام القرائن وكانوا يستحلون الرواية بمجرد الوجدان بل يردون ما روي لهم اما سمعت ان ايوب بن نوح دفع
دفترا الى حمدويه فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكني لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال
قبل موته كل ما احدثكم به لم يكن لي سماعا وانما وجدته وبالجملة من اطلع على اهتمام السلف في صرف الاحاديث ونقدها يحصل له الظن بصدق
ما دونوه بل نقول لو لم ندع العلم ندعي الظن المتاخم له بان الثقة الثبت الضابط العالم اذا جمع كتابا في الاحاديث في زمان يمكن فيه القرائن
بل يمكن تحصيل العلم غالبا سيما مع وجود الاصول المعتبرة المعروضة على المعصوم المختلفة من ايدي الثقات العدول ويريد كونه مرجعا للناس
ودستورا لهم ويقرب زمانه من زمان الحجة ويتمكن من تميز الصحيح عن الفاسد لا يجمع الا ما ظهر له صحته سيما مع شهرة الكذابين واجتناب الرواة
عنهم وهل الظن بصحة تلك الاخبار من هذه الجهة دون ظن يحصل من قول المعدلين بالاطلاق من جهة ما قالوا انه لما كان في مقام الشهادة
يكفيه فيظن انه اراد من العدالة ما يقبله الكل ثم اذا انضم مع ما ذكرنا شهادة جمع من العدول على صحة تلك الاخبار والاجماع على العمل بها يصير
الظن اقوى انظر الى الشيخ الاجل ابي جعفر الطوسي طاب ثراه يقول اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه وهذا السيد السند المرتضى يقول في جواب المسائل التبانيات اكثر اخبارنا المروية معلومة
مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها في الكتب
من طريق الاحاد وقال شيخنا الشهيد في ذكرى من اجوبة مسائل ابي عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة
الاف رجل وكذلك مولانا الباقر ع ورجال باقي الائمة مشهورون معروفون ولهم مصنفات مشهورة فالانصاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل
عنهم اليهم وقال شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية قد كان استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها اعتمادهم
ثم تداعت الحال الى ذهاب معظمها ولخصها جماعة في كتب خاصة واحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه وقال
صاحب المعالم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم
بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها غالبا وقال شيخنا البهائي في وجيزته ان جميع احاديثنا الا
ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر ع الى ان قال وقد كان جمع قدماء محدثينا من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب تسمى اصولا ثم تصدى جماعة من

واما الرابع ففيه منع فيه ان المحصل منه من جهة اخرى غير الظن ليس فيه الا الظن الا ما حصل من ملاحظة احوال الرجال او ... منه ام

المتاخرين

النبي يصلي بهم صلوة الليل والنهار وفي اخر باب وقت زكوة المال وفي باب من احل الله من النساء وفي بحث المحتلم الخائف على نفسه في تيمما باب طواف النساء وباب نزول المراة وفي نهاية في باب صوم التطوع الى غير ذلك وبالجملة دعوى قطعية جملة الاخبار مما يكذبها البداهة ويدل على بطلانها شواهد غير عديدة لا فائدة معتد بها في ذكرها لوضوحها والاطناب كثير من مشايخنا شكر الله مساعيهم الكلام فيها فالاقتصار على ما ذكرناه اولى وبيانها في وقت اخرى واعلم ان بعض الاخباريين لما راى ظهور بطلان دعوى قطعية الاخبار بالمعنى المذكور قال ان المراد بالقطع والعلم هو ما يطمئن به النفس اي العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام ولا ينافي هذا تجويز العقل خلافه والحاصل ان هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت سميته ظنا وان شئت قلت له علما فالنزاع لفظي اقول هذا هو الذي يعبر عنه بالجزم وهو الذي يمكن ان يتغير ويتبدل ويزيد وينقص بعد تغير وتبدل في حال العالم وقد يكون المرجحا بامر بسبب عدم التفطن بالاحتمالات وباعتبارها ثم ينقص بالتفطن باحتمال بعد احتمال الى ان يتساوى الطرفان وما ذكره من ان الشارع اعتبر مثل ذلك فهو كذلك كما يستفاد من تتبع سلوك الشارع وسيرته مع رعيته ولانه لم يعتبر سوى العلم والعلم يطلق على مثل ذلك عرفا ولغة ولانه لولاه لزم التكليف بما لا يطاق واما ما ذكره من رجاع النزاع لفظيا فهو ليس كذلك لان المجتهدين لا يقولون بحصول ذلك الجزم بصدق جميع الاخبار التي في ايدينا على المعتصم بعد ملاحظة تلك الاختلالات والاختلافات وان قالوا بحصوله بالنسبة الى طائفة قليلة منها بسبب تعاضد بالقرائن وبامكان حصوله بالنسبة الى الجميع لمن لم يتفطن بتلك الاختلالات وكيف يكون النزاع لفظيا مع ان هذا العلم ايض مناف للاحتياج الى علم الرجال ثم ان بعض المتاخرين من الاخباريين بعد ما حكم ببطلان دعوى القطعية قال ان تلك الاخبار قطعية العمل وان اشتملت على ما ليس بجواب ونفى الاحتياج الى علم الرجال لاجل ذلك غير متعاد حيث خص قطعية العمل بغيرها واورد عليه بانه ان اريد قطعية العمل بالجميع فمم وان اريد في الجملة فم ولكنه لا ينفي الاحتياج الى علم الرجال اذ يجوز ان يكون ما يقطع العمل به ما يحصل الظن لاجله بعد الصرف والنقد **والثاني** من شبههم ان في علم الرجال الشبه والاختلالات ويرد على الظوابط المقررة فيها اشكالات لا يمكن ان يحصل معها ظن ولو حصل في بعض المواضع فهو ضعيف لا دليل على اعتباره منها انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل وفيما يعلم به العدالة وفيما يرتب عليها وليس مذهب قدماء علماء الرجال في ذلك معلوما وتوثيق المتاخرين وجرحهم مبني على توثيق القدماء وجرحهم مع انه لا بد في الاعتماد على تعديل المعدل وجرحه من العلم بالموافقة وهو مما لا يكاد يمكن حصوله ومنها ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم رجع وبعضهم كان بالعكس والقوم يجعلون رواياتهم من الصحاح مع انه لا يعلم انها صدرت عنهم في اي الحالين ومنها ان العدالة التي اعتبرها المتاخرون اعني الملكة مما لا يجوز اثباتها بالشهادة وخبر الواحد لانها لا يجري الا في المحسوس ومنها ان شهادة فرع الفرع مما لا يقبل ومنه شهادة اكثر علماء الرجال اذ ظ ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب الصادق ع والباقر ع ولا من ادركهم بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة ع ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشترك بين الثقة وغيرهم والتميز في كثير منها غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات وهو ضعيف لا يمكن التعويل عليه ومنها انه كيف يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من رجال السند من البين ومنها ان كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة بالعطف وبعد التتبع يعلم انه سهو ومنها انه حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو غلط وبعد تحقق هذه الشبه كيف يحصل العلم من علم الرجال ولو حصل ظن ضعيف ايض فما الدليل على اعتباره واجيب عنه بما ملخصه بعد دفع وجوه الاختلالات بمنع الحاجة الى العلم بمذهب المعدل والجارح من علماء الرجال استنادا الى انهم عالمون بالاختلاف وهم في مقام البيان فلا يجوز لهم تقليدهم فيريدون ما يكفي عند الكل كما في بحث الاجماع المنقول ومنع كون تعديلهم وجرحهم من باب الشهادة وقلة الراجعين من الحق والبه ومنع عدم جريان الشهادة والاخبار في غير المحسوس لخصوصا اذا كانت له اثار محسوسة وبعد سائر الاحتمالات ان المناط والمعول في الفقهيات هو الظن واللازم على الفقيه استفراغ الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكر لا ينافيه **والثالث** ان التتبع يعطي ان بنائهم في العمل بالاخبار لم يكن على حصول الظن فلا حاجة الى علم الرجال بل المتبع هو حصول الظن بالخبر وايجاب نادره بمنع ذلك واخرى بقبوله وجعل المناط هو الظن الحاصل بعد الفحص عن اماراته ومعارضاته ويمكن ان يكون خبر بحيث يحصل منه الظن ويزول بعد ملاحظة سنده او بالعكس وقد ذكروا وجوها اخر لا فائدة في ذكرها لتكررها في كتب القوم ووضوح ردها وقبولها بعد الاطلاع بما ذكرناه ثم اقول هذا محصل ما ذكروه في هذا المقام وان شئت التحقيق فاستمع لما اتلوه عليك فنقول من الله عز اسمه التوفيق انه لا شك ان الاحتياج الى علم الرجال ليس الا لمعرفة حال الرواة فاللازم النظر في انه هل يحتاج الى معرفة حالهم في العمل بهذه الاخبار ام لا فنقول الاحتياج الى معرفة احوالهم لا يكون الا باحد الاعتبارات الخمسة **الاول** باعتبار دلالة دليل خارجي على اعتبار صفة في راوي الخبر من اسلام او ايمان او عدالة او غيرها للعمل بخبره حتى يكون حجيته مشروطا بوصف فيجب الفحص عن وجوده وعدمه كما هو مذهب اكثر المجتهدين من اصحابنا **الثاني** انه باعتبار ان يكون ما ثبت حجيته من الاخبار ما كان راويه جامعا للشرايط بمعنى ان يكون دليل حجية الخبر غير دال الا على خبر من كان جامعا للشرايط **الثالث** باعتبار دلالة الاخبار الواردة في علاج التعارض على اعتبار الاعدلية والاوثقية والاصدقية فيجب معرفة المتصف بهذه الاوصاف وهذا ما ذكره بعض المتاخرين **والرابع** باعتبار اشتراط العمل بالخبر على حصول الظن وتوقف حصوله من الاخبار على اتصاف رواتها باوصاف خاصة **والخامس** باعتبار ان الواجب في الاحكام وان لم يكن سوى تحصيل الظن ولكن يجب التحري في تقويته ولا شك ان كلما كان الراوي اعدل واوثق واصدق يكون الظن الحاصل من خبره اقوى ولا يتم شيء من الادلة الخارجية في الدلالة على اعتبار واحد من الاوصاف التي اعتبرتها في الرواة ولا يتم شيء منها كما بينا مفصلا في بحث الاخبار من هذا

من هنا الى الاعتبار الرابع اما الاول فلان ... انما ... تصحيح

المستدل ليس ان جميع الاخبار التي كانت في العالم من زمن النبي الى الان قطعية الصدور كيف وفي الاحاديث ما صرح بوقوع الكذب عليهم ووجود
الكذابة بل مراده ان احاديثنا التي في ايدينا اليوم ووصلت الينا من ايدي المشايخ بعد الصرف والنقد قطعي الصدور وهذا لا ينافي ان يكون في
زمان المعصوم اخبار غير قطعية والاخبار المشتملة على الرجوع الى الاعدل والافقه لا يدل على ان الرجوع في هذه الاخبار التي بايدينا وعمومها وان شملها
ايضا الا انه يعارضه ظهور ان المراد الرجوع في الاخبار القطعية ونحن ندعي قطعية تلك الاخبار ومنه يظهر ما يرد على الثاني ايضا مضافا الى انه يمكن ان
يكون اعتبار الاعدلية ونظائرها تعبديا وان كان بعيدا وكذا ما يرد على الثالث فانه لا يثبت من الاخبار ان الكذابة يدسون في كتب الصدوق و
الكليني والشيخ بل في بعض الاصول والمستدل يدعي ان ما يحتمل ان يكون منها مما تركه الاصحاب والائمة وعرفوهم الكذابة فالذي بايدينا اليوم منقح
مصحح فالصواب في الرد منع قطعية الصدور كيف وطرق القطع معلومة وليس فيها شيء منها والقرائن التي ذكرها غير كافية قال ومن جملتها انه كثيرا
ما يقطع بها القرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او
فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة والحاصلة من غير علم الرجال كثيرة في كتب اصحابنا اقول المراد بالقرينة التي ذكرها ان كان نقل الحديث عن المعصوم
فذلك لا يدل على قطعية اصلا كيف والكذابون ايضا كانوا ينقلون الحديث الموضوع عنه وان كان نقل الاصحاب اخبارهم فهو يرجع الى القسم الثالث من
القرائن وان كان اعتماد الفقهاء والاعتماد على تصانيفهم فمع انه لا يعرف الا بعلم الرجال لا يوجد الا في حق نادر وان كان ما قيل من الاحتياط في الرواية
مثل ترديده باللفظين المختلفين ومثل قوله فيما يشك اظن انه قال كذا وامثال ذلك ففيه عدم تحقق مثله الا في نادر ولا يكون جميع رجال سند
جامعا لمثله اذ حصول القطع بالانتساب الى مثله واني تحصيل ذلك لنا وعلى فرض كون الاصل الذي كان منه متواترا عند مثل الصدوق كيف نعلم انه نقل
الرواية منه اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله مع ان ذلك ايضا نوع معرفة بحال الراوي فهو علم بحال الرجال فيثبت المدعى وان كان غير ذلك فليس شيء
اخر في ايدينا اليوم وايضا كون الرجل ثقة بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء وهو لا ينافي كثرة السهو مع ان كثيرا يدلس المرء امره لترويج الباطل و
قيل مراد المستدل بالراوي صاحب الاصل فح لا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصول المنقول منه وقد كانت الاصول
كلها او جلها موجودة عند الصدوق والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم افتراء الصدوق ليس بعزيز وفيه منع وجود جل الاصول
عند الصدوق ولو سلمنا لا نم القطع بكون كل ما رواه من الاحاديث الاصول سلمنا ولكن لا نم ان كل صاحب اصل ثقة فان مشايخنا صرحوا بكذب
كثير من اصحاب الاصول وقالوا انهم كذابون وضاعون ومتروك العمل بما يختص بروايته كعلي بن ابي حمزة والسكوني والحسن بن صالح ابن حي ووهب بن
وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد العلوي ومحمد بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان ونظائرهم ونسبوا كثيرا
منهم الى الاضطراب والتشويش وردائة الاصل والضعف وورد في حق كثير منهم ذموم وورد في اخبارهم ذم طائفة منهم ولعنهم ونسبتهم الى الكذب
والافعال الغير المشروعة بل المتتبع في مثل كلمات الشيخ والكشي والنجاشي ومن لاحظ اقوالهم في ارباب الاصول يقطع بانه لم يظهر لهؤلاء المشايخ
وثاقة ارباب الاصول قال ومنها القرائن تعاضد بعض الاخبار ببعض اقول المعارض لذلك تناقض البعض للبعض مع انه ان اراد الوصول الى حد
التواتر فهو لا يوجد الا في غاية الندرة ولا كلام فيه وان اراد المطلق فهو لا يوجب حصول القطع مع ان الاخبار المتعاضدة المتحدة في المعنى التي
لا يكون مشتركة في شيء من رجال السند قليل الوجود قال ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع
الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية اقول نقل الثقة لا يوجب القطع لجواز ان يكون نقله
له لعلمه انه لم يشذ منه شيء كما يدل عليه قول الصدوق في اول الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد
ما افتي به سلمنا ان غرضه نقل ما كان صحيحا ولكن اللازم منه الصحة عنده واني لنا بانه صحيح في نفس الامر سلمنا انه اراد الصحيح عند الكل فهو ليس
بمعصوم وما ذكره من التأييد بكون التأليف للهداية فهو لا يوجب القطعية وانما يوجبه لو لم يجز العمل بالاحاد الا ترى ان كثيرا من العلماء ذكر
في كتبه ما لا يفيد الا ظنا كالشهرة والاجماع المنقول وما ذكره من تمكنهم من استعلام حال المأخذ بطريق القطع فهو مم غاية الامر التمكن من الظن
ولو سلم فنفي الجمع عنهم فعلا هذا مع ان العلم بكون الراوي كما ذكره نوع من علم الرجال قال ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة التي اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم اقول معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال مع انه يدل على عدم قطعية الاخبار عند القدماء حيث حصروا اخبار بالاجماع
على الصحة مضافا الى انه اجماع منقول غير موجب للقطع وايضا هؤلاء الجماعة في غاية القلة لا يكاد يوجد حديث جميع رجاله منهم مع الاختلاف
فيهم وفي المراد من الصحة في هذه العبارة ثم عد قرائن اخرى ككون الرواية من الذين ورد في شانهم انهم ثقات مأمونون وامناء الله وكوجودها
في احد الكتب الاربعة حيث اجتمعت شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم وانها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها اقول قد ظهر ما فيهما ايضا مما سبق
فان كون الراوي ممن ذكر يعلم من علم الرجال وما ورد في شانهم اخبار احاد ولو سلم فمنعها تعمد الكذب ولو سلم فيدل على الصدق ثم خاصة دون الوسائط
مع كونهم قليلين وتصحيح المشايخ لا يدل على القطعية ولا توثيق الراوي او صحة الخبر عندهم اقترانه بامور لا يفيد القطع اصلا بل الصحة باصطلاح القدماء غير
مستلزم للقطعية ايضا وحكمهم بالقطعية ايضا لا يدل على القطع الذي يؤيده الا ترى ان الشيخ جعل في اول الاستبصار الخبر الذي وافق ظاهر القرآن قطعيا
مع ان تصحيحهم يمكن ان يكون بالاجتهاد وكيف يمكن ان يكون مرادهم القطعية مع طرح مصنفيها كثيرا من احاديثها بضعف الراوي وجهالة الاسناد و
كثيرا يرد الخبر ويقول انه ضعيف بانه تفرد به فلان او الاصل فيه فلان او انه لغيره مسند كما يظهر لمن نظر في كلامه وكذا الشيخ طاب ثراه في بحث

وكذا الشيخ كما يظهر لمن نظر في كلامه

الغير

الحاصلة من غير جهة علم الرجال

بعد القطع

هؤلاء

اليناوثانيها انه قد وردت اخبار كثيرة دالة على وجوب الانحصار في اخذ الاحكام عن الائمة والمنع عن الاخذ عن غيرهم واخذ الاحكام عن الاجتهاد اخذ
من غير حجج الله تعالى واخذ العامي من المجتهد وجوابه انه لا ينافي توقف اخذ الاحكام من كلامهم على العلم بمقدمات وبذل الجهد واستفراغ الوسع
وحديث آل محمد صعب مستصعب لا يحتمله كل احد وفيه عام وخاص ومطلق ومقيد ومحكم ومتشابه فلا بد من بذل المجهود ليستنبط منه المقصود وهل يقول
المجتهد بصحة اخذ الاحكام من غير حجج الله وهل يدل هذه الاحاديث على ان استنباط حكم الله من اقوالهم لا يتوقف على شيء فما لهؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثا نعم تلك الاخبار صالحة للرد على اجتهاد العامة حيث لا يقتصرون فيه في اخذ الاحكام عن كلام الحجج ورابعها انه لو كان
اخذ الاحكام موقوفا على السعي والاجتهاد وتلك المقدمات لبينها الائمة عليهم السلم بل الاخبار الدالة على وجوب العمل باحاديثهم من غير ذكر
اشتراط شيء يدل على عدمه وجوابه ان عدم تعرضهم لبيانها في الاخبار لكونها ملقاة الى الحاضرين وهم لتمكنهم عن اخذ كل حكم مشافهة
لم يكونوا محتاجين الى هذه المسائل والاحتياج انما نشاء في زمان الحيرة كيف مع ان عمدة ما يحتاج اليه اثبات حجية الخبر وما يتفرع عليها من الاحكام
كما ذكرنا وهم غير محتاجين الى ذلك مع ان فهم انهم لم يبينوها وان ما لم يبينوه لاصحابهم يكون غير محتاج اليه محتاج الى الاجتهاد وخامسها
طعن بعض القدماء على الاجتهاد فان الفضل قد بسط الكلام فيه وفي ابطاله في الايضاح وهو من قدماء الطايفة واجلائهم وقد ترحم عليه ابو محمد
مرات وجوابه ان للاجتهاد في الاصطلاح اطلاقين احدهما ما يقوله العامة ويعتبرونه وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن باي وجه حصل
وثانيهما ما هو المعتبر عند الامامية وهو استفراغه في استخراج الاحكام من كلام الله سبحانه وحججه وطعنه على الاول وتوضيحه ان الله سبحانه
ارسل الى عباده رسولا وانزل معه كتابا اودع فيه علم الاولين والاخرين وما كان وما يكون الى يوم الدين واكمل له دينه واتم عليه نعمته وفوض اليه
جميع الاحكام فامره ان يؤديها الى عباده ويبينها لهم تدريجا بحسب احتياجهم وبمقتضى الحكم والمصالح ولذا كان يبينها على سبيل التدريج ولما اراد الله عز شانه
ان يقبضه اليه امره بايداع ما لم يظهره من الاحكام الى وصيه وهكذا الى القائم كما يدل عليه اخبار الجفر والجامعة وصحيفة علي وفاطمة ع ولما قبض النبي
صار الناس الى فرقتين فرقة ضلوا عن الطريق ولم يعرفوا الوصي واخرى اخذوا بالحق فعرفوا معدن الشرع ثم الاولى لما لم يتنبهوا بكون الاحكام مخزونة
عند الوصي وراوا ان من الافعال ما ليس له حكم ظاهر بل راوا الاكثر كذلك وكانوا يعدون انفسهم من اهل شريعة سيد المرسلين بل نصب جماعة منهم انفسهم
علماء واعلاما وائمة ومنارا واماما وكانت عوام الامة يرجعون اليهم ويسئلونهم من الاحكام ومسائل الحلال والحرام وكانوا اسسوا الاساس حذاء
خير الناس فلم يمكن لهم الاغراء بالجهل والاعتراف به فذهبوا شمالا ويمينا وقالوا ظنا وتخمينا حتى مهدوا قواعد وقرروا اصولا جهلا او تجاهلا اعتقادا
وعنادا ولم يكن شيء منها مستخرجا من كتاب او سنة وربما وضعوا احاديث مشعرة بصحة بعض قواعدهم واولوا الكتاب العزيز بتاويلات موافقة
لبعض اصولهم كما قالوا ان حجية القياس مفهومة من قوله سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار ثم سموا اخذ الحكم من هذه الاصول والقواعد اجتهادا حتى آل الامر الى
انهم انحلوه مقابلا للوحي والتنزيل بل قد يخالف امراة ضعيفة العقل ناقصة الدين مع ولي رب العالمين بحكم الاولين والاخرين بل يحارب معه في امر الدين فياخذون لها
بالاعتذار بكونها مجتهدة لعنة الله عليهم وعلى اجتهادهم فوردت الاخبار على رد اجتهادهم ومذمتهم وطعنهم واخذ قدماء اصحابنا في ابطاله وافساده
واما الثانية فلما اخذوا بالطريق المستقيم والمسلك القويم لم يحتاجوا الى شيء من ذلك بل كانوا ياخذون الاحكام من الاوصياء ويسمعون منهم الى ان غاب
الوصي وكانت الاخبار متكثرة وحصلت الكذابة ووضع الاحاديث وورد من الاخبار ما يعارض غيره وحصلت ابهامات واشتباهات اخر وكان قد ورد
من اوصياء ختم الرسل قواعد لنقد الاخبار وترجيحها خصوصا واستنبطوا من كلماتهم قواعد اخرى لرفع بعض الاشتباهات على سبيل العموم والكلية
وراوا ان ذلك النقد والتميز ليس عمل كل شخص ولا يحصل بسهولة بل يحتاج الى تامل وفحص وسموا هذا الفحص والتامل اجتهادا وهذا
الشخص مجتهدا للمناسبة اللغوية فالمنكر للاجتهاد لما غفل عن ذلك وراى اشتراك المعنيين في التسمية ونظر الى ذم القدماء على الاجتهاد وزعم انه هو
هذا من غير بصيرة منه وتدبر في معنى الاجتهاد الذي تعبره الخاصة وغير تفرقة بين الاطلاقين واما معرفة علم الرجال فقد عرفت ان اكثر الاصوليين اشترطوها
وتمسكوا بان الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم انهم من الكذابين ولا شك
في وجود روايتهم الكذب وربما لا يمكن الامتياز الا باطلاع حال الراوي وايضا نشاهد اهل العرف اذا اخبروا بخبر عن شخص بواسطة او وسائط يتفحصون
اولا من حال الراوي وصدقه وكذبه واذا كان الامر كذلك مع وسائط قليلة في زمان فكيف اذا كانت وسائط غير عديدة وايضا ورد الامر بالرجوع الى
قول الاصدق والاعلم عند التعارض ولا يعلم ذلك الا بمعرفة حال الراوي واكثر الاخباريين الى عدم الاحتياج اليها وذكروا له وجوها نذكر ثلثة
منها مع ما يرد عليها على سبيل الايجاز لوضوح ردها ووقوع الاطناب فيها في كثير من مشايخنا ورسائلهم ثم نردفه ببيان ما هو التحقيق عندنا احدها
ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة
بقرائن مفيدة للعلم واورد عليه اولا ان من رواياتنا ما يدل على اعتبار الافقه والاعدل والاصدق فهذه ان كانت قطعية ثبت الاحتياج الى معرفة حال
الرواة والا ناقض الدليل وثانيا بانه ورد في الاخبار علاج تعارض الاخبار بملاحظة حال السند وهو لا يكون الا في الاخبار الظنية اذ لا معنى
لملاحظة حال السند بعد قطعية الصدور وثالثا ان من اخبارنا ما يدل على ان الكذابة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم كانوا يدسون فيها
فان كان جميع اخبارنا قطعية فهذه ايضا مندرجة والا ناقض المطلوب اقول ويرد على الاول اولا ان للمستدل ان يختار الاول ولكن لا يلزم
من كون هذه الاخبار قطعية الاحتياج الى علم الرجال اذ الثابت منها اعتبار الاصدق الواقعي او المعلوم اصدقيته او المظنون بالظن المعتبر
شرعا وشيء منها لا يحصل من علم الرجال اذ لا يحصل منه الا الظن بالاصدقية ولم يعلم اعتبار هذا الظن وثانيا ان مراد

وتحدثهم بجاز له العمل به الى اخر ما قال ثم انهم استدلوا على ذلك بوجوه **احدها** ان الطريقة المستمرة بين اصحاب النبي والائمة ع انهم كانوا اذا سمعوا
حديثا او اية يعملون بها من غير تامل وفحص ولا اعتقاد بتوقف على مقدمات وهكذا كان الامر الى زمان الصدوق بل جمع بعض اصحابه بعض الاخبار المتعلقة
ببعض الاحكام وكان هو ومن عنده هذا الاصل يعملون به ولم يكونوا يتوقفون فيما يفهمونه منه وايضا خطابات الشارع انما هو على نحو الخطابات العرفية
وطريقة المحاورات على ذلك فانه اذا خوطب العارف بخطاب يعمل بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما للمتاعب كثيرة من غير ان يتوقف وينتظر حتى يحصل
مراد المتكلم بالفحص وبواسطة المقدمات بل يعمل به وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه ولذا لو امر السلطان احد الجهلة كل
دينار عنده واستصحاب عبد يشتريه والمسافرة الى بلد في وقت معين يفهم من خطابه عموم الدنانير واطلاق العبد فاذا اشترى كافرا وحمل جميع ما عنده
من الدنانير وسافر معهما عند الوقت المذكور ولم يذم ولم ينسب الى تقصير باحتمال عدم حجية قوله واخراج بعض الدنانير وتقييد العبد بالمؤمن
بل لا عليه بامر انه لم يسأل عن شيء من ذلك مع امكان الوصول الى اخذ منه نعم لو فرضنا ان مكلفنا منعنا عن العمل بما يفهم من كلامه الا مع القطع
او الفحص او اجراء الاصل لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن وهذا الفرض غير واقع وجوابه ان بين ما ذكروه وبين ما نحن فيه بونا بعيدا وفرقا ظاهرا فان هذه
خطابات شفاهية في كلمات حضورية لا يحتاج اولا الى تامل في حجيته ثم المراد منها يظهر بادنى توجه ولو وقع فيه خفاء يمكن السؤال عنه ولا يمكن ان يقع فيها
قطع او تقطيع او ارسال او تصحيف وتشكيك في ان له مخصصا او معارضا حتى يبحث عن انه هل يجب الفحص عنهما اولا وانه على تقدير الوجوب ما وجه
الخلاص ولا يحتمل تغير عرف او خفاء قرينة بخلاف ما نحن فيه فان تغير الاصطلاحات بعد الف سنة ليس بعزيز بل هو امر واقع وكذا سقوط القرائن
واختفائها سيما ان اكثر القرائن حالية سيما ان الاخبار تقطعت بعضها عن بعض فيمكن ان يكون بعضها قرينة لبعض وايضا لا يكون خلاف في مثل ما
يتمسك به في الحجية او الفحص او تعيين المراد حتى يحتاج الى النظر وجولان الفكر فيه بخلاف ما نحن فيه فانه لا يوجد اية ولا حديث لم يكن في جزء منه سندا
او متنا عملا او ورد اختلافات كثيرة كما مر مرارا ونعيد الاشارة اليه ايضا توضيحا فنقول اذا اطلع المكلف على حديث واراد اخذ الحكم منه فهو لا يرى غير انه
روى المسمى بفلان وهكذا الى ان ينتهي الى المعصوم الذي بينه وبيننا ازيد من الف سنة ونقل اليه بوسائط غير عديدة لا يعرف واحدا منهم وربما كان
مكتوبا في كتاب كثيرا ما يكون فيه ارسال او اضمار او قطع او اختلاف نسخ او غير ذلك فكيف يعتقد انه من المعصوم ولو لم يعتقد فكيف ياخذ الحكم منه سيما
مع انه من يفهم ظ حديث يكون في الاكثر مطلقا على الخلاف في حجية الاخبار وعلى وقوع الاختلافات فيها فلا بد له اولا من ملاحظة انه هل يحصل
له من هذا الحديث العلم ام لا وعلى الثاني هل يحصل العلم بحجية الواحد مطلقا ام بشرط تحققه في احد الكتب المعتبرة او الاربعة او بشرط كونه صحيحا
عند المتاخرين مثلا وربما يقتضي نظره الى حجية الصحيح فلا بد له ح من ملاحظة ان العدالة ما هي وباي نحو يثبت ومن يثبت وباي عبارة يثبت ثم لا
شك ان الرواة غير موجودين فلا بد له من ملاحظة تعدد بل ارباب الرجال وانه هل يكفي فيه الواحد والاطلاق ام لا ويحتمل ان يكون له خارج مما يجوز
فيه البناء على الاصل ام لا بل يحتاج الى التحقق فهل يفيد الخارج ام لا وهل يبني عدم الواسطة المحذوفة على الظن ام لا هذا حال السند ثم مثل ذلك الشخص
يطلع غالبا على صدور كثير من الاخبار تقية وعلى الخلاف في الفحص عن المعارض والمخصص فلا بد له من ملاحظة انه هل يجوز البناء على الاصل ام لا وربما
ادى نظره الى لزوم الفحص فلا بد له من تعيين قدره ومن انه قد له على فهم ساير الاخبار وعلاج التعارض ومن انه هل يكفي بالمعالجات المنصوصة او يتعدى
عنها ومن فهم ما يتعلق بالتخصيص وهذا حال ما يتعلق بالخارج واما المتن فالمعلوم من الالفاظ ليس الا المعاني العرفية في هذا الزمان او اللغوية فيحتاج
في فهم المراد الى ان يعرف ان الاصل اتحاد العرفين ام لا وربما كان اللفظ منقولا او مشتركا او غير ذلك فلا بد له من دفع تلك الاحتمالات فان قلت لو كان
هناك قرينة او اشتراك او تجوز لبينه الشارع قلنا لا بد من معرفة انه يجب عليه ذلك البيان وانه يجب عليه حفظ بيانه من السقوط ثم ربما كانت القرينة موجودة
وخفيت عليه فلا بد له ان يعرف انه هل هو مكلف بعدم فهمه ام لا وربما كان في الحديث لفظ لم يعرفه اهل العرف فلا بد له ان يعرف ان قول مثل صاحب
الصحاح كاف في معرفته ام لا واذا تعارض قول اللغويين فما العلاج الى غير ذلك ثم معرفة شيء مما ذكر هل يمكن بدون تبحر وتدرب في العلم والمقدمات
وبدون قوة قدسية فكل من اراد علاج حديث لا بد من الاجتهاد **وثانيهما** انه قد تكاثرت الايات واستفاضت الاخبار على ان الله سبحانه لم يدع
شيئا مما يحتاج اليه الناس من الاحكام الا انزله في كتابه او بينه لنبيه ص واوضح لهم سبله وبعد ذلك فاي حاجة الى بذل الجهد في استخراج الاحكام
وقوة وملكة ومقدمات وجوابه عدم المنافاة اذ يمكن توقف فهم الحكم منهما عليها اذ لم يثبت من الاخبار فهم كل احد الحكم منهما والحاصل انه لا ينافي
بين كونهما جامعين لجميع الاحكام واختصاص فهمها منهما بشخص خاص بعد بذل الجهد الا ترى ان الله سبحانه يقول ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين مع انه لا يفهم الاكثرون منه الا قليلا وقال الله سبحانه لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وورد ان حديثنا صعب مستصعب وان في حديثنا محكما
ومتشابها وان الفهم موقوف على معرفة لغات العرف نعم يصلح هذه الاخبار للرد على اجتهاد العامة من اخذ الحكم من مقدمات عقلية وقياسية واستحسانية
ورأي من غير توسط كتاب او سنة وورد في مقام الرد عليهم واما اجتهادنا فغير خارج عن اخذ الحكم عن الكتاب والسنة بل هذه الاخبار حجة لنا لا للخصم
لانه لا ريب في ان جميع الاحكام التي ذكرت في كتب الفروع ليس غير قليل منها ظاهرة من ظواهر القرآن والسنة فالمراد ان الجميع مما يمكن ان يستنبط منهما
بعد سعي وبذل جهد في وجوه الدلالات من الصريحة والفحوائية والمطابقية والتضمنية والالتزامية والايماء والاشارة والمفهوم والمنطوق او بالنص
على العلة او باتحاد الطريق او تنقيح المناط او بالاجماع فان الحكم ايضا منه حكم من قول المعصوم الى غير ذلك ولا ريب ان الاستنباط على هذا النحو لا يمكن بدون
الاجتهاد مع ان وجود كل حكم في السنة لا يقتضي وصوله الينا لان ائمتنا لم يتمكنوا من اظهار الجميع وما اظهروه لم يبلغ باجمعه لطول الزمان وعروض العوارض

عن المسمى بفلان

٣

الينا

بطريق الحكمة والرياضي ونحوهما وهو سهو فانه لا شك لا ينافي الانس بطريقة الفقهاء نعم يجب ان يكون مستانسا بهما لا يريد اجراء طريقتهما في سائر
العلوم في الفقه وتكميل اشتراط الاجتهاد بالمعنى المصطلح اي استفراغ الوسع وبذل الجهد والفحص في تحصيل الماخذ واجراء المقدمات والرد عليهما
عمن اجتمعت فيه سائر الشرائط فلبيانه نذكر كلاما يتضمن بيانه واعادة بيانا وتاكيدا لما مر لبعض مع ما ذكر فنقول انه لا شك في بقاء التكليف وفي وجوب طاعة الله وحجته
وفي انه لا يتخلص لا طاعة والاتيان بالتكليف الا بمعرفة احكام الله وحجته ولا يتحقق المعرفة بها الا بالعلم او الظن الذي علم اعتباره شرعا والعلم بالاحكام باخذها
من الشارع مشافهة محال في امثال زماننا وليست بينه وبينه غير محتاجة الى الدليل فلا بد من الفحص عن الطريق الموصل اليها الذاتي لفقهائنا المبيح بحصر
بان الطريق منحصر بادلة معهودة ولا بد من ملاحظة حال الطرق وانها موصلة ام لا وايض لها بعنوان القطع والظن واذا كان الظن فهل يكون دليل على
اعتبارها ام لا ثم بعد فرض حصول القطع بان كلام الله وحجته طريق موصل فلا شك ان استنباط الاحكام منه في امثال زماننا ليس شريعة لكل
وارد لتلاطم امواج الشبهات حيث ان الاخبار متدافعة والتاويلات متعارضة والاقوال المختلفة ووجوه الدلالات متفاوتة واختلط الصحيح من الاخبار
بالسقيم والحديث من الاصطلاح بالقديم ويتوقف دلالة اكثر الاخبار على المراد على الاستعانة بغيرها الا ترى انه ورد ان الصلوة ثلثة اثلاث ثلث
طهور وثلث ركوع وثلث سجود وفي اخر ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود وفي ثالث اشتراط على الثلثة الوقت والقبلة والتوجه وفي بعض الاخبار
الاقامة من الصلوة وفي اخر ان التشهد سنة الى غير ذلك من امثاله والاوامر الواردة بعد الحصر الثابت باخر والنواهي الواردة بعد الوجوب كل فان
دلالتها على الحصر موقوفة على العلم بادلة الحظر والوجوب ويتوقف فهم كثير من الاصطلاحات على الممارسة في الاخبار والاستماع من المشايخ
وايضا حل الاحكام دوائر ذات حدود وشعب وفروع واحكام كثيرة ولجزئياتها عديدة وشرائط وموانع يتوقف بعضها على بعض ولا يهتدي الى حد الا
بعد الاحاطة بالكل وهو يتوقف بمجموع الادلة المتلاحقة ولا يقدر على مثله غير المتبحر بعد التفحص التام ومع ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار
على العلم
قائم وورد النهي عن العمل بامثالها والامر بمخالفتها وان الرشد في خلافهم فلا بد من التثبت عند كل خبر وقد كان اصحاب الائمة يتثبتون عندهم
الاحاديث لذلك حتى لو كانوا يسمعون من خبر يحتمل التقية يقولون لناقله اعطاك من جراب النورة وكثيرا ما يروون الاخبار بالمعنى فربما نقلوها بعبارة
قاصرة او مغيرة للحكم في الخلاف وربما صدر خلاف منهم غفلة الى غير ذلك وبالجملة من تامل الاخبار بخلاف ما يصعب لاجل الاستنباط منها اكثر تامل في ذلك
الحديث المشهور عن امير المؤمنين ع وقول الص ان في حديثنا محكما كمتشابه القرآن فردوا متشابهها الى محكمها وقوله ع خبر تدريه خير من عشرة ترويه الى ان
قال والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن واذا كان كذلك فالجمع والتوفيق ودرك الحق يحتاج الى بذل الجهد وصرف الهمة بعد ...
وملكة قدسية ونفس سودية بما مضيتها تامل ان لفقهائنا البارعين بحثا في مقام الافتاء غاية الاحتياط وبذل العون في التامل غاية التامل ومع
ذلك غالب ما يرى منهم الاقرب كذا والاظهر كذا والاحوط كذا وكثيرا ما يظهر من التردد ومع جميع ذلك اضطربوا كثيرا او وقع منهم خلاف واختلاف
ثم ان تذكرت ما تقدم منا من جواز العمل بالعام قبل الفحص وجواز البناء على عدم المخصص على الاصل واحتمل في صدره امكان اجراء الاصل هنا في
دفع جميع الشبهات فلا يكون حاجة الى الاجتهاد وشرائطه بجواز العمل بكل خبر قلنا قد مر بما مر في البحث المذكور وحاصله ان اجراء الاصل يتوقف ولا على فهم
معناه ثم على ثبوت حجيته وحصول ما يتوقف على مقدمات كثيرة لا يسلم الا المعنى من المجتهدين ثم اجراء الاصل انما يمكن فيما هو خارج عن الخبر المخصص
وللمعارض واما في نفس الخبر وحجيته فلا يجري فيه الاصل ولا يمكن العمل بالخبر الا بعد سعي وتدرب في علوم ولا بد من الاجتهاد الا ذلك مثلا اذا
سمع حديثا هكذا اذا افطرت في نهار رمضان عمدا فاعتق رقبة واطعم ستين مسكينا او صم شهرين متتابعين فاول ما عليه ان يثبت حجية خبر
الواحد فاذا علمه فعليه ثانيا ان يعلم ان الحجة هل هي كل الاخبار او نوع منه ثم يعلم ان هذا الخبر من هذا النوع ثم يعلم انه هل يجب العمل به بعد الفحص
عن المخصص والمعارض او قبله فاذا علم انه لا يجب الفحص مثلا يتامل في متنه فيعلم ان حكم خطاب المشافهة هل يثبت لنا ام لا واذا ثبت فيعلم ان الشرط
هل يفيد العموم ام لا واذا علم العموم فيعلم ان الامر بالاعتاق والاطعام والصوم هل للوجوب ام لا واذا علم الوجوب فيعلم ان ثبوته في هذا الزمان
هل يدل على دلالته عليه في لسان الشرع ام لا واذا علم الدلالة فيعلم المراد بالرقبة والمسكين والشهرين هل المراد منها اهل الايمان ام ... واذا
علم ذلك فيعلم معنى التتابع والاطعام وقدره وشرائط الصوم ومفسداته واذا علم جميع ذلك يحتمل ان يكون الالفاظ الحديث مستعملة في المعنى
المجازي او مشتركة او منقولة او كانت فيها قرينة دالة على خلاف الظاهر ولكن اسقطت فيجب ان يعلم اصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل والقرينة الى
غير ذلك وتامل في انه هل يمكن له العمل بهذا الخبر بدون ان يجتهد في جميع ذلك والاجتهاد في كل منه يحتاج الى مرتبة من العلم ومقدمات كثيرة وتوقفي
قد سبيه هذا كله مع ان اليقين بالبراءة عما علم الاشتغال به من التكاليف لا يحصل بالعمل قبل السعي وبذل الجهد وقال الاخباري لا يتوقف الاستنباط
على سعي وبذل الجهد وقال الاخباري لا يتوقف الاستنباط على سعي بل من سمع اية او حديثا وفهم المراد منه كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يجب العمل
بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكرنا المجتهد وغيره من المقدمات ولا على العلم بساير الايات والاخبار والفحص والسعي بل لو انحصر اقتداره على
فهم حديث واحد جاز له العمل بل لو ان عجميا علم معنى خبر معلوم النسبة الى المعصوم بترجمة الثقة المامون جاز له العمل به وان لم يقدر على فهمه لولم يترجمه قال
السيد الصدر وبعض الافاضل يدل على وجوب تتبع من دل عليه هذه الاية الشريفة لا غيرها يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فاذا سمع المكلف اية او حديثا وفهم مرادهم منهما كما يفهم مراد غيرهم من كلامهم لزم العمل بمقتضى ما فهمه الى ان قال ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم
عمل المكلف بما يعلمه ويظنه مرادا للمعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاخبار بل لو انحصر اقتداره على فهم حديث او اية

شك ان هذا لغو ومن التشبثات المناط الموافقة والمخالفة في كيفية الورود واستخراج الاحكام وفهم كلمات الاصحاب والاحاديث لا في الحكم المستنبط او
الاصل الذي يرد اليه الحكم ثم لا يتوهم انه يشبه ان الجاهل والغافل غير مكلف ويلزمه ان المعوج السليقة اذا اجتهد وظن حكما يجوز له العمل به فانه
فرق بينهما وبينه فان من شرائط الاجتهاد التتبع والفحص عن شرائطه فاذا فحص هذا الشخص ووجد ان من الشرائط عدم الاعوجاج وان المعتبر في معرفته
العرض على الافهام العالية يجب عليه العرض ولا فان ظهر التوافق فلا يكون سليقته معوجة وان ظهر التخالف يعلم عدم حصول شرط نعم لو فرض ان بعد
العرض لم يحصل ايضا فيما ادعيه فلا يبعد كونه كالجاهل ووجه الاحتياج الى الملكة والمراد بها كمال حالة يتمكن بها من رده الفرع الى الاصول بحيث لا يقع فيه الغلط
غالبا ايضا ظاهر فان بعد ما عرفت المراد منها يعلم بديهة احتياج المجتهد اليها والتوضيح ان جميع الاحكام ليس منصوصا بخصوصه بل لا يوجد المنصوص بخصوصه
الا اقل قليل فما كان ظاهرا او نصا ولم يكن له معارض ولا لازم غير بين ولا فرد غير بين الفرد فالامر فيه سهل اما عند وجود المعارض فلا يمكن الترجيح الا
مع هذه الملكة وكذا في العلم باللوازم الغير البينة والحكم بفردية ما هو غير بين للكلي فان كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد خفاء وكذا في لزوم بعض اللوازم
ولا يهتدى اليها الا من ايده الله بهذه الملكة بل المتدرب يعلم انه ليست مسئلة من مسائل الفقه الا نادرا الا وهو كذلك لرجوع كل مسئلة الى مسائل شتى لغوية
او اصولية وكلامية ولاجله يتشعب كل مسئلة شعبا ويتفرع فروعا لا يتمكن من لم الامر الا من انعم الله عليه بالقوة القدسية ويجب ان يجرب نفسه في وجود الملكة
والقوة وكونها مستقيمة بمجالسة العلماء ومذاكرتهم وتصديق جماعة منهم بوجود القوة له واستقامتها بحيث يحصل له الجزم بها بل الحق ان هذه الملكة
شرط في جميع العلوم لانه يشترط رد الفروع والجزئيات الى الاصول والكليات ولذا ترى من صرف عمره في المنطق وبلغ فيه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب
الاقيسة في عند نفسه الا بعضها انصب لغوب ومن يمضي بحسبه في الطب هو عمره عاجز في العمل ولا يقدر على معرفة الامراض عند تعارضها وقد صرح بذلك
عظماء سائر العلوم حتى قال بطلميوس في الثمرة ان استنباط الاحكام من علم النجوم لا يتيسر الا لمن حصلت له الملكة القدسية بالجملة لا بد منها في كل علم
مثلا المجتهد في علم الاصول لا يحتاج اليها حتى يعلم ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا كما انه في الفقه يحتاج اليها حتى يعلم ان الامر الفلاني
هل هو مقدمة لذلك ام لا ولا بد من السعي التام في تحصيلها فانها وان احتاجت الى استعداد ذاتي ووصف غريزي ولكنه غير كاف بل لا بد في التفعيل
من الافاضة من المبدأ الفياض وهي لا تحصل الا بعد التعمق والتمرن في المقدمات المتقدمة وبمجاهدة النفس وطاعة وعبادة ثم معرفة حصولها لا يعرض من
الاسناد الا على اسناد لا الى ذوي الملكات اوذويها ثم انه ليس المراد بذلك العرض مع اولهم بالصحة كافيا بل يتوقف على ان يحصل للنفس بعد الاسناد
الاطمينان وغلبة ظن بل حصول العلم باحد طرفي المسئلة فلا يغتر عن كسب طريق المناظرة ولفق كلمات تشابه كلام العلماء ويكون قلبه خاليا عن التصديق
والحكم وجعل ذلك سبيلة موصلة الى الجاه والحطام وللاحتياط بين شبهة هيهنا نذكرهما اشنع احدهما ان اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم العلم بوجود
المجتهد فان الملكة المذكورة امر غير منضبط لا يكاد يتفق فيها اثنان لاختلاف الطبايع غاية الاختلاف فليس هنا مرتبة معينة يمكن ان يقال ان من
له هذه المرتبة مجتهد ومن له دونها فيرد ان عدم انضباط الملكة بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها حالة يتمكن بها من
رد الفروع بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ولها مراتب كثيرة المتصف بكل منها يتعلق به احكام المجتهد كالعدالة وثانيهما ان اعتبارها ينافي وجوب الاجتهاد
عينا او كفاية لان هذه الملكة امر وهبي لا يمكن اكتسابه وان امكن تقويته ولا يتحقق بكثرة فلم يكن الاجتهاد عليهم تخصيص الوجوب بذوي الملكات بط
لان قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر له بعد السعي انه فاقد
لها وفيه انه لا شك في ان من يدرك من نفسه من احسن عن نفسه عدم الاقتدار لا يكون الاجتهاد واجبا عليه لا عينا ولا كفاية فمن علم عدم اقتداره يكون
خارجا بعين غيره ولا شك انه لو لوجب ولا نفس الاجتهاد بل الاشتغال بمقدماته من باب المقدمة فعلى هذا نقول ان الاشتغال واجب على كل احد كفاية
ثم بعد احساس بعضهم العجز عن نفسه يخرج بالدليل وبعد ما ذكر وما ياتي في الشرط الاتي يقدر على دفع ساير شبهاتهم ومما يعينك على دفع كثير
منها ان تعلم انه ليس المراد انه يجب ان يكون له قوة استنباط حكم لكل مسئلة كيف اتفق وان يكون له نظر يترجح عنده احد الطرفين بل المراد انه يجب
ان يكون المجتهد في كل مسئلة بحيث يدرك ان هل لها ماخذ ام لا وانه ما هو وكيف يرد اليه واذا تعارض الماخذان يعرف انه يستنبط من اي منهما ويجب ان يعلم
ايضا ان اشتراط الملكة انما هو في شبه هذا الزمان وان كان يمكن قبله فهم الحكم بدونها اذ ليست مسئلة الا ويحتاج الى مسائل مهمة صعبة المسلك
ولا يخفى ان يحقق هذه الملكة وظهور فائدتها كما صرح به بعض مشايخنا يتم بامور بل جعلها بعضهم من اجزائها احدها عدم اعوجاج السليقة
كما مر وثانيها ان لا يكون جريا في الافتاء عند شيء ولا يجزم بشيء ولا يلتفت بالدقائق ويميل الى كل ناطق وناعق وثالثها ان لا يانس بالتوجيه
والتاويل فانه ربما يجعل ذلك الاحتمالات البعيدة من الظواهر ولا تسر بذلك ورابعها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرئة فيخرب الدين ولا
مفرطا في الاحتياط فيهمل احكام الشرع المبين وخامسها ان لا يكون بحاثا يحب البحث والاعتراض متى ما سمع شيئا يبادر الى البحث عليه وذلك قد يكون
مرضا قلبيا واذى طبيعيا وقد يكون بحب الرياسة واظهار الفضيلة مثل هذا الشخص لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل ولا يرجى له الاستقامة وامالك الملكة
مع طائفة ذلك ديدنهم ولكن لا يمكن بحيث كلما انتهم يعتقده حقا فيزعم من يريد بحاثا وقريب منه ان لا يكون لجوجا عنودا فانا نرى من الناس انه
اذا حكم يحكم في بادي النظر وظاهره لا مراد تكلم بكلام غفلة وتقليدا ومن شبهة سبقت اليه يلج ويكابر ومن قبيل الغريق بكل حشيش يتشبث
بالغلط ويصادر وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة الخروج عن الحالة الطبيعة للمدركة او للعناد او الخوف عن الجمود
سادسها ان لا يكون مستبدا برايه في حال قصوره بل كماله فان الحفا جبلة الانسان والسهو كالطبيعة الثانية وقيل ويشترط ان لا يكون مستانسا

يطلب

الى زمان القديمين العماني والاسكافي رحمة الله عليهما ثم بعد ذلك حدث تدوين الاصول بين الشيعة فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا
على العلم بمسائل الاصول بل كان عنده اخذ الكتب الاربعة يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من المناطيق والمفاهيم ولا يجب عليه جمع جميعها او
الاحاطة بما فيها ثم ان ظهر له مخصص ومقيد يعمل بمقتضاه وان ظهر له معارض فان بلغه خبر من وجوه الترجيح فيحرى فيه وان بلغه اكثر من واحد
يعمل بمقتضاه ومع تعارض وجوه الترجيح لا بد له من التخيير وان لم يبلغ شيء من وجوه الترجيح اليه فليسأل اهل العلم حتى يظفر به وهكذا حال من
اجتمع عنده جميع الكتب والجواب عنه انه لم يعلم المراد بعلم الاصول هذه الكتب المدونة بل المسائل الثابتة فيها فحدث التدوين بعد الائمة غير ضائر
مع وجود مسائله في عصرهم ولا يمكنك انكار وجودها فيه لان الامر دائر بين الاثبات والنفي فنسأل عن مذهب الاصحاب والقدماء من احدهما
فهل يمكنك ان تقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا نقول ان القدماء هل كانوا قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا
قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام وموجب لعدم علمهم بالاوامر وان قلت كانوا قائلين بالوجوب فهو مسألة اصولية وان قلت كانوا قائلين
بعدمه فهو ايضا كذلك فكيف لم يكن في العهد الاول مع ان كثيرا من مسائله مستنبط من الكتاب والسنة كحجية الكتاب والاخبار فان الاحاديث فيهما متواترة هذا العلم
والاستصحاب المستنبط من حديث لا تنقض اليقين بالشك واصالة البراءة وعدم جواز التكليف فوق الوسع وعدم الخطاب بما يخالف الظاهر
وحكم تعارض الاخبار وما لا نص فيه وجواز الرواية بالمعنى والعمل بالضعاف في المستحبات وعدم حجية الظن والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه والافتاء والتقليد الى غير ذلك ثم اكثر هذه المسائل اصول كلية يستخرج منها قواعد اصولية كاستخراج اصالة الحقيقة
وحمل المطلق على الشايع وتقديم المجاز المشهور وامثالها من خطاب الله سبحانه بالظواهر واستخراج عدم جواز اجتماع الامر والنهي ووجوب مقدمة
الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده وامثالها من عدم جواز التكليف فوق الوسع واصالة عدم النقل والاشتراك والحذف والاضمار وثبوت
الحادث وامثالها من قاعدة نقض اليقين بالشك وكثير منها مستخرج من قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وكذا مسألة الاخبار مستخرج
من الاحاديث المتواترة وكثير منها يثبت بالبراهين القاطعة التي يلقيها العقول بالقبول كالقياس بالطريق الاولى ومنها ما ليس بهذه المثابة وما يتعلق
بتحقيق معاني الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وكون الامر للوجوب وغيره وللمرة او التكرار وغير ذلك او لا يتعلق به مثل دلالة النهي
على الفساد وايجاب نسخ الوجوب بقاء الجواز وامثالها فما كان من الاول ولم يكن محتاجا اليه عند الرواة والقدماء لان معاني الالفاظ وحقائقها كانت
معلومة عندهم لعدم تغير العرف في زمانهم وعدم احتياجهم الى هذه المسائل لا يدل على عدم احتياجنا كما ياتي مع ان في الاخبار اشارات الى كثير منها
ايضا وما كان من الثاني فبعضها ايضا مما كان لهم غنى عن تحققه بالظهور لهم بالقرائن والامارات ويمكن عدم حجية خبر الواحد وامثاله منه و
بعضه مما لم يخطر ببالهم حتى يسألوا واما في امثال زماننا فالاحتياج الى القسمين ظ لتغير العرف وفقد القرائن فان قيل انا قطعنا بتغير العرف فيما
بالسابق واذا لم نقطع فلا باس علينا بالعمل بما يفهم اذ الحجة علينا احاديثهم وما كلفنا بازيد مما يفهم منها انا لو قطعنا بتغير عرف فنقول باي طريق
نثبته من الكتاب والسنة او الاجماع ام من تلك الاصول الضعيفة المبتدعة قلنا من بين علم انه اذا لم يعرف تغير العرف فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه
هذا كله مع ان عدم علمنا بان هذه المسائل الاصولية كانت بايدي اصحابنا القدماء لا يدل على العدم فلعله كان فيما لم يبلغنا مما يدل عليها
ذهب بالحوادث وكسائر الاخبار مع ان الحكمة قد يقتضي اعلاء العلوم فيها بل لم يجر العادة بالقاء العلوم الغير المتناهية منه وقيل في بيان
عدم احتياجنا كالقدماء الى هذه المسائل ان المسألة اما يمكن استنباطها من عموم او اطلاق او لا فعلى الاول لا حاجة الى التمسك بالاصول وعلى
الثاني اما يمكن التوقف والاحتياط فيها من غير عسر وحرج او لا فان كان الاول فيحتاط فيه في العمل ويتوقف في الافتاء وان كان الثاني فيجوز فعله عملا
بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او كل شيء فيه حلال وحرام وتركه عملا بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وقوله من ترك الشبهات
نجى من المحرمات وعند التعارض يعمل بالمرجحات المنصوصة فلا يحتاج في مسألة الى التمسك بالاصول المخترعة قلنا ان فهم الاول يحتاج اولا الى العلم
بحجية هذا العام او المطلق وهذه مسألة اصولية ثم على فهم كون اللفظ عاما او مطلقا وهو ايضا مسألة اصولية ثم على عدم وجود المخصص او المعارض خامسة
اولا وهو مسألة رابعة ثم الحكم الوارد على هذا العام اما يكون امرا او نهيا او امثال ذلك فان كان مثلا امرا فدلالته على الوجوب وعدمها مسألة
هكذا ثم التي لا يستنبط من عموم او اطلاق فالرجوع فيها الى الاحتياط وجوبا او استحبابا مسألة اصولية وكذا اصل البراءة فيما لا يمكن فيه الاحتياط
فان كلا منهما ايضا مستفاد من الاخبار والعمل بها ايضا مسألة اصولية مع ان الاخبار في الاحتياط وفي اصل البراءة متعارضة وعلاج التعارض
ايضا مسألة اصولية واستنباط الاحتياط والاصل من اخبارها ايضا يحتاج الى مسائل كثيرة اصولية وسيأتي زيادة توضيح لذلك ايضا ودليل
الاحتياج الى معرفة مواقع الاجماع الاحتراز عن المخالفة وانكار الاخباري مبني على انكاره الاجماع وعرفت فساده ولكن لا يخفى ان معرفة كون المسألة
اجماعية لا يحصل الا بعد الاجتهاد فهي من نتائجه لا مما يتوقف عليه نعم يشترط معرفة طريق حصول الاجماع وحجيته وهو من الاصول ودليل اشتراط الانس
بلسان الفقهاء ان غير المستانس قد يغفل عن المراد وكذا وجه اشتراط استقامة السليقة فانه لولاها ربما رد الحكم الى غير ماخذه واشتبه عليه فروع كثيرة
وفروع الاصول وطريق معرفة الاستقامة والاعوجاج العرض على الافهام المستقيمة وآراء العلماء واجتهاداتهم ولا يكتفي فيه بواحد ولا بمسألة واحدة
فان وجد اجتهاده وطريقته موافقا لطريقة الفقهاء فليحمد الله تعالى وان وجده مخالفا فليتهم نفسه كان من راى الاشياء خضرا فيقول له اولو
الابصار السليمة ليس فيها خضرة فيجزم بان عينه مؤفة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم ان موافقة الفقهاء تقليد لهم فلابد من المخالفة فلا

الثالث [illegible]
مسألة ثالثة اصولية
[illegible]

والتسلسل والترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح الى غير ذلك من مسائل الكلام وقيل الاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد لا الاحكام قلنا الاجتهاد يتوقف
على تصحيح الاعتقاد وقيل التحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا
عالما استفرغ وسعه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وقطع بعدم تقصيره يجوز العمل بما انتهى ولا ريب ان تحقق الايمان لا يجعل
ما فهمه فقها وكان استفراغه وسعه على فرض صحة المباني اقول فيه اولا انه لو تم لزم عدم الاحتياج الى الاصول والرجال بل اللغة والكتاب والاخبار
اذ يقال انه اذا فرض ان جاهلا بجميع هذه استفرغ وسعه واستقر رايه على شيء على فرض مسئلة اصولية ورجالية ولغوية ثم علم بها وقطع
بعدم التقصير يجوز العمل بما انتهى ومحض علمه بالمسئلة الاصولية مثلا لم يجعل ما فهمه فقها والحاصل ان الاجتهاد ان كان التصديق الفعلي فهو في
حق الكافر متصور وان كان التصديق الفرضي فهو ممكن لفاقد اكثر الشرائط وثانيا ان الاجتهاد على ما عرفت هو تحصيل العلم او الظن وهو لا
يحصل للكافر حال كفره وقال بعض الاخباريين ما حاصله ان هذا العلم مما وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر فيه
او هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي عن الخوض فيه وليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلا
او نقلا على وجوبه او استحبابه او مجرد تقليد اسلافهم وانهم هل يقولون بايمان السابقين على تدوين هذه العلوم ام ينكرونه وهل يعترفون بايمان
الغافلين عنه ام لا فان اعترفوا فما فائدته والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبة مع اعتقاد كفر غير العارف بالاصول اقول لكل علم مسائل متشتتة قبل
قبل تاليف ذلك العلم وهذه المسائل هي العلم حقيقة وفي الواقع ثم المدون يلاحظها فيجمعها ويسميها علما مثلا مسائل علم الهيئة من كيفية حركات
الافلاك الكلية والجزئية وكيفية نضدها وترتيبها ثابتة قبل تدوين هذا العلم واول من دونه لاحظها وجمعها وسماها علم الهيئة فهكذا علم الكلام له مسائل
من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وامتناع صدور القبيح عنه ووجوب صدق الرسل وكونهم مبعوثين وبطلان الترجيح بلا مرجح والتكليف
بما لا يطاق وغيرها والمدون لذلك العلم لم يخترع تلك المسائل بل جمعها في محل واحد وسماها علم الكلام نعم زادوا عليها ادلة وبراهين وكلما الحقت طائفة
ودون فيه زاد ما سنح له من الادلة والتحقيقات فقوله هذا العلم مما وضعه المتكلمون ان اراد انهم وضعوا مسائله فباطل جدا وان اراد انهم دونوه
وجمعوه فهو غير ضائر لان المراد باشتراط معرفة مسائله لا الكتب المشتملة عليها من الكلام وبذلك يظهر بطلان سائر ما ذكره مع ان من مسائله التي يتوقف عليها الاجتهاد
ما لا دخل له بالايمان والكفر كبطلان ترجيح المرجوح وامثاله ودليل اشتراط علم الاصول ان الاجتهاد كما عرفت هو استنباط الحكم من مداركه ومآخذه
فلا بد اولا من تعيينها والمدارك التي في ايدينا الكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية فيجب البحث عن حجيتها وعدمها ولكل منها اقسام فللكتاب
ظاهر ومأول ومحكم ومتشابه وللسنة قول وفعل وتقرير وآحاد ومتواتر وفي الآحاد صحيح وموثق وحسن وضعيف وفي الضعيف منجبر وغير منجبر وفي
الاجماع بسيط ومركب وفي كل منهما المحقق والمنقول وفي ادلة العقل اصل واستصحاب وغير ذلك فلا بد من معرفة كل منها واقسامها والحجة منها من غيرها
ثم اذا لم يوجد في المسئلة دليل بالخصوص ولم يستقل في حكمها العقل فهل الحكم فيه الاباحة والبراءة او الحرمة او التوقف فمن هنا يظهر الاحتياج الى مباحث
الادلة الاربعة ثم ان في الاولين مرارا وفيها عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومجملا ومبينا ومنطوقا ومفهوما وصريحا
الاخبار ولزوم ملاحظة المذكورات مع استنباط الحكم بدونها غير ممكن فيظهر الاحتياج الى مباحث المشتركات ثم لا ريب في انما صدر من اهل العز
سنه ولا يعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في البعض وكلامنا ليس فيه ولا فيما علم مراد
الشارع واصطلاحه بل فيما لم يعلم او علم التغير ولكن لم يعلم عرفه او يشك في التغير فيحتاج الى معرفة ان المكالمة كانت على طبق عرفه وعرف اهل خطابه
فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه والى طريقة العلاج لو لم يحصل ذلك والى معرفة انه هل يصح التمسك بالتبادر وامثاله
فيثبت به الحقيقة في عرفنا او عرف مخصوص ثم مع ضم اصالة عدم النقل والتعدد هل يثبت عرف الشارع ام لا ثم كل كلام يحتمل ان يكون مشتركا
بين معان لا يعلم بعضها او استعمل في المجازي وسقطت القرينة فلا بد من معرفة ان الاصل هل هو عدم الاشتراك والتجوز والقرينة ام لا ومنه
يظهر الحاجة الى مباحث الالفاظ وايضا ترى ان في الاخبار وقع التعارض بل بينها وبين الكتاب ايضا فلا بد من معرفة العلاج وما يتفرع عليه
المتوقف على مباحث التعادل والترجيح ولما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة محتاجا الى النقد والانتخاب والتميز
بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين المتعارضات مضافا الى الصعوبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة المعاني وذلك
ليس شان كل احد بل لا يمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد من معرفة تكليف من ليس له ذلك الشان وان من له ذلك من هو وشرائطه ما
هي حتى يعرفه من ليس له وهل يشترط تذكر النظر والمشافهة ام لا وكل ذلك موقوف على مباحث الاجتهاد والتقليد وقد يتفق اجتماع العاملين المتخالفين
في فرد فيجب ان يعلم ان حكمه ماذا وقد يامر الشارع بشيء مضيق ويفعل المكلف غيره في وقته فهل يحكم بحرمة هذا الغير وبطلانه لو كان عبادة ام لا وقد
يامر بشيء له مقدمات فهل كلف بفعلها ايضا ام لا والمتكفل لبيان كل ذلك علم الاصول فيتوقف الاجتهاد عليه وبالجملة احتياج المجتهد الى هذه المسائل
بديهي ثم ان للاخباريين شبها ضعيفة لا فائدة في ذكرها ونذكر احدها مع جوابها ليكون انموذجا للباقي قالوا ان علم الاصول قد حصل تدوينه
بعد الائمة وانا نقطع بان اصحاب الائمة ومن تاخر عنهم في زمانهم وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين به بل كان المعصوم يحدث اصحابه فيفهمون من قوله حكم الله ويعملون
من غير توقف لاحتمال المعارض والمخصص وغيرهما وربما كان يرسل بعضهم بالاخبار الى اهل البلاد والقرى وبمجرد النقل والسماع يعملون بما
يفهمونه ويعملون بالعام الى مجيء المخصص وبالمطلق الى مجيء المقيد وبالذي سينسخ الى ورود الناسخ وقررهم ائمتهم على ذلك وكانت هذه طريقة مستمرة

الاخبار

وكيف هو ٣

فيه ورده عليه خلافا للاخباري فمنكروا التوقف على غير الاول والحق هو الاول الا في معرفة الرجال ولنقدم اولا مقدمة هي ان المراد بمعرفة الحديث
ان يعرف موضع كل خبر وان هذا الحكم لو كان فيه خبر لكان في اي موضع ويكون مستانسا بالاحاديث ولمعرفة فقه الفقهاء مدخلية تامة
في فهمها وبمعرفة العربية معرفة اللغة والنحو والصرف ومعاني الالفاظ الشرعية والعرفية بقدر ما يتوقف عليه الاستدلال اما بكونه صاحب
اللغة ومن اهلها او بسبب التعلم من كلامهم وكتبهم ولا يكفي فيها مجرد التعلم ولا مجرد فهم الكتب اللغوية للاختلاف في كثير منها بل يجب فيها البلوغ درجة
الاجتهاد فيها والظاهر ان القواعد التي ذكرها المتاخرون من الاصوليين في كتبهم من مباحث اللغة يكفي للاجتهاد فيها غالبا وبمعرفة التفسير تفسير آيات الاحكام
ومواقعها والمشهور انها خمسمائة آية وبعض الاخباريين ادعى على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم او ارباعا فيهم وفي اعدائهم
والسنن والامثال او في الفرائض والاحكام والظاهر ان المراد تقسيم الظهر والبطن والا فلا يستقيم من ظاهره وذلك مندرج في معرفته معرفة الناسخ
والمنسوخ وبمعرفة الاصوليين اصول الفقه والكلام قدر ما يتوقف عليه العلم بالشارع وصفاته وانه باعث الانبياء وانه لا يخاطب بالابهام وبطلان
الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح والتكليف بما لا يطاق وبغير المقدور مطلقا ومع كونه لا من جانب المكلف وامثال ذلك ولا بد فيهما من الاجتهاد ولا
يكفي التقليد والسماع وهل يكفي في الاول بالظن او يجب العلم في كلامهم اشعار بدعوى الاجماع على كل من الطرفين والحق ان الاصل عدم جواز الاكتفاء
بالظن الا ما دل دليل قطعي على حجيته فحكمه حكم العلم وبالانس بلسان الفقهاء ان لا يكون غريبا عن عرف تكلمهم بل يكون بحيث يفهم مرادهم واصطلاحاتهم
ولو بالمراجعة وباستقامة القريحة ان لا يكون معوج السليقة مخالف الفهم للاكثر ويكون رده الى الاصل صحيحا غالبا عندهم وان لم يكن الاصل
معقولا عند البعض وفي سبب وجه الاختلاف فيه فان اعوجاج السليقة امر للحاسة الباطنة وهو قد يكون ذاتيا وقد يكون عرضيا بسبب سبق تقليد
او شبهة او غيره ومثله في الحواس الظاهرة عين الغب بالخضرة او الصفرة او ذائقة صارت مرا بالعارض وبالقوة التمكن من رد الجزئيات الى الكليات
وهي المعبر عنها في لسان الاجتهاد بالملكة والقوة القدسية وهي العمدة والا فتحصيل المقدمات قد صار سهلا وهي بيد الله سبحانه يؤتيه من يشاء
ولكثرة المجاهدة والممارسة دخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ثم المراد بتمكنه من الرد ان يكون رده صحيحا واما ما
ما نرى من مخالفة المجتهدين فانما هو من جهة اختلاف اصولهم وعثور بعضهم على اصل لم يعثر عليه الآخر ومرجع اختلاف الاصول الى ذلك ايضا او
من جهة اشتباه حصل في اصل واحد يكون مرجعا لاكثر اصوله فان الخطاء في اصل او اصلين لا ينافي الملكة واستقامة السليقة والفرق بين القوة
المذكورة واستقامة السليقة ان المراد بصاحب القوة من يكون له قدرة رد الفروع الجزئية الى الاصول الكلية وبمستقيم السليقة ان يكون رده صحيحا
فان الرد قد يكون صحيحا وقوته مفاضة من المبادي العالية وقد يكون فاسدا وهو من جانب الكاذب المعاني وقد يكون الانسان غير متمكن من الرد اصلا فالنسبة
بينهما عموم من وجه واذ عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على اشتراط معرفة العربية ان من الادلة الكتاب والسنة وفهم معاني مفرداتها يتوقف على اللغة
والمعاني المتغيرة بتصاريف المصادر على الصرف ومعاني المركبات على النحو فان قيل اي ان العربي القح بعد ما تتبع الاحاديث واطلع على عرف القرآن و
الحديث بتتبعه مستغن عن العلوم الثلثة وكذا غيره اذا عاشر العرب وتتبع لغتهم كما يتبع لغات غيرهم ويتتبع لفهم العرف الخاص مع ان فهم بعض
معاني الالفاظ يتوقف على ايماء او تلويح لا يمكن لمدوني اللغة التعبير عن مثله الا بلفظ غير صريح او موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة يفهم ذلك
المعنى وربما يحصل له القطع بالمراد بخلاف المقلد للغة قلت المراد توقف الاستنباط على العلوم العربية باي طريق حصلت ولم يدع اشتراط تحصيلها
من الكتب مع ان حصول ما يتوقف عليه الاستنباط من مجرد كونه من العرب والمعاشرة وتتبع الاحاديث غير ممكن غالبا خصوصا في مثل زماننا لا
لاختلاف الاصطلاحات في الازمنة بحسب الحقيقة والمجاز والمناط في فهم كلام الشارع عرف زمانه ولا شك ان العرب الذي لم يتعلم علوم العربية لا يفهم
من الآيات والاخبار غير بعض منها على حسب اصطلاحه كيف مع انا نشاهد علماءهم العالمين بالعلوم الثلثة يراجعون كتب هذه العلوم وكلام العلماء
في فهمها ولا شك ان الجاهلين بها ادون حالا منهم بمراتب فالاحتياج اليها بالنسبة اليهم اظهر والدليل على اشتراط معرفة التفسير وانكار الاخباري
له مبني على مذهبه من عدم جواز التفسير ما لم يكن معه حديث معه يحصل الغاية وقد عرفت فساد المبنى نعم الظاهر انها شرط للمجتهد المطلق واما المتجزي
فلا وجه له ظ وعلى اشتراط معرفة المنطق ان استخراج النظريات من المآخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا به وكون الاستدلال بالشكل الاول و
القياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات طبيعيا لا ينافي الاحتياج فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات
وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما للخطاء لم يقع الخطاء في الاستدلال فضعيف لجواز الخطاء في كل مرحلة ولكنه يحفظ في الاغلب فان قيل مطالب
المنطق ليست بديهية والا لما احتاج احد اليه فيكون نظرية فيتوقف العلم بها على الاستدلال وذلك الاستدلال ليس بقياس الا بالمنطق
باطلا واذا امكن الاستدلال الصحيح من دون التوقف على المنطق فيه فكذا الاحكام قلنا بعضها بديهي وبعضها نظري ويكتسب بعض نظرياتها
من بديهياتها وبعض آخر من النظريات المكتسبة فان قيل ان اكتساب النظري عن الضروري ايضا يحتاج الى الاستدلال قلنا يمكن ان يبتني ذلك
على بعض آخر من المطالب البديهية ثم اقول لا شك ان كثيرا من المطالب التي يتوقف عليها الاستدلال بديهية وكثيرا منها غريزية يحكم بمقتضاها
مع عدم التفطن بها فان اراد ان يتوقف الاجتهاد على المنطق توقفه على مطلقه فهو مم ولكن لا يطلق المنطق الا على مجموعها او على نظرياتها وان
اراد توقف مطلق الاجتهاد عليه فهو مم وان اراد توقف الاجتهاد المطلق فهو محتمل ودليل اشتراط الكلام توقف الاجتهاد على اثبات الصانع و
النبي والامام ووجوب طاعتهم وتعيين الامام وصدق النبي وعلى نفي القبيح عنه سبحانه ومبنى كثير من مقدمات الفقه ومسائله على ابطال الدور

بظهور دعوى الاجماع الامامية على عدم حجيته وقال العلامة في النهاية في دليل عدم قبوله فانه المجهول لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد هو الظن بانتفاء العمل
به في العدالة واستدل ايضا على عدم جواز التعبد بالقياس بانه يفيد الظن والتعبد بالظن منهي عنه وقال في لف في حكم المتلبس بالصلوة قبل
الوقت بظن الوقت ولان الظن لا يصلح علة لتوجه الامر وقال المحقق الثاني في مسئلة شك الاخرس ومعنى المولاة الا ان العمل بمقتضى الظن ليس بمطرد
بل المعتبر الظن الذي اقام الشارع مقام العلم وقال في ذلك في معرفة الغنى بالنسخ في الماء البارد بعد ان حكاه عن الصدوق وانكره هذا العلامة والمتاخرون
لعدم الوثوق بالانضباط وعدم الوقوف على مستند صالح نعم هو قول الاطباء اذ كلامهم يثمر الظن الغالب بالصحة لا انه ليس طريقا شرعيا وقال
صاحب المدارك في بيان عدم جواز التعويل على الظن في الوقت مع التمكن من العلم ويؤيده عموم النهي عن اتباع الظن ودليله يقتضي العموم وقال في
مقام اخر والاستصحاب هنا انما يفيد ظن البقاء وهو غير كاف في ذلك وقال صاحب التنقيح في رد دليل من تمسك بالظن في موضع فلان العمل
بالظن معارض باصالة البراءة فانه لو كان الظن حجة لم يعارضه الاصل وقال العميدي في رد من قال من العامة بقبول خبر الفاسق مسندا الا ما يفيد
الظن والجواب المنع عن وجوب العمل بالظن مطلقا وقال صاحب الوافية ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا وقال ايضا العمل ومعلوم ان
ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة كما في القران والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التي قدم الكلام فيهما وقال
السيد الصدر في شرحه بحث الكتاب لا انه الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل وقال بعض متاخري مجتهدي المتاخرين
في رسالته المعمولة في الاجتهاد والاخبار مع ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول وقال في فوائده في مقام الرد على
من يقول بحجية الظن من حيث هو وايضا اجماع جميع المسلمين على انه في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية الظن يقول بدليل فان تم والا فينكره عليه
انتهى وانكار السيد المرتضى وتابعيه وجمع المحدثين مشهور ثم نقول انه مردود على دليله ولانه لا شك ان تعارض الاصل والظاهر انما هو في الموضوعات
دون الاحكام كما يظهر من مواضع تعارضهما وارجع الى التمهيد يظهر لك ذلك وبحثنا هنا في الظن بالاحكام وثانيا انه ليت شعري ما وجه
دلالة ترجيح الظاهر على حجية ظن المجتهد فان المراد بالظاهر فيها ليس الظن عند المجتهد فان من الامثلة التي ذكرها الشهيد ترجيح الظاهر بدخول الوقت وهل
المراد ظن المجتهد وكذا غيره وثالثا ان ما استشهد به من كلام الشهيد ينفي حجية الظن حيث جعل احد الاقسام ما يعمل فيه بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وقال
هو الاغلب فلو كان الظن من حيث هو حجة لوجب تقديمه على الاصل فان قيل لعل تقديم الاصل للدليل قلت لعل تقديم الظاهر بل كذلك قطعا كما يظهر
من الرجوع وقوله فاي فائدة في عقد هذا الباب قلنا ان العامة القائلين بحجية الظن والظاهر المعقد وبناء على مذهبهم وحكموا بترجيح الظاهر عقده
الخاصة لبيان حكمه على طريقتهم ولذا حكموا بترجيح الاصل الا في موضع الدليل ورابعا ان مراد الشهيد من ترجيح الاصل او الظاهر عند تعارضهما
غير ما فهمه المستدل بيانه ان الشارع اثبت احكاما لموضوعات يجب الحكم بثبوتها عند تحققها ووارد انه قد يحصل الشك في بقاء الموضوع فعقد
الباب لبيان حكمه مسئلة استصحاب الموضوع وحكموا بان حكم الشارع فيه العمل بالاصل ثم ورد انه قد يحصل الظن بوجوده فعقد له باب تعارض
الاصل والظاهر فقالوا ان الظاهر على قسمين ما كان ظهوره لاجل الشرع وجعله الشارع حجة فصار ظاهرا لاجله كعدول امنه وقبول قول ذي اليد وان
لم يحصل الظن من قوله وقالوا ان حكم الشارع فيه ظاهر وما كان ظهوره مستندا الى العرف والعادة فقالوا ان الشارع حكم هنا في بعض صوره
بترجيح الاصل وفي بعضها بترجيح الاصل في بعضها بترجيح الظاهر ووقع الخلاف في حكم بعضها والحاصل انه ان ظن وجود الموضوع فهل يجب العمل بالاصل
او يوجد مخرج عنه فصرحوا بان في بعض الصور يوجد الناقل وفي بعضها المقرر ووقع الخلاف في بعض اخر لا ان الظن يوجب خروجنا عن الاصل ولا ان الفقهاء
يعملون بظنهم ويجعلونه دليلا ولذا ترى الشهيد يذكر نصوصا خاصة في مواضع تقديم الظاهر بل كل موضع حكم بتقديم الظاهر او اختلف فيه لا يخلو
عن نص ثم ان حكم الشارع بتقديم الظاهر فيما قدم لم يعلم انه لاجل الظن من حيث هو بل يمكن ان يكون لاجل امر اخر غيره هذا واما سائر ما ذكره المستدل
من بعض عبارات الفقهاء فالاكثر انما هو في مقام الزام القائلين بالظن من العامة ولذا استدل لو انه في مقام بوافقوا العامة في الحكم من حجية دليل
وصنعوا حجيته في سائر المواضع ومن هذا القبيل كثير من استدلالات العلامة ونظائره من المخالطين للعامة في كتبهم الفقهية بالقياسات والاستحسانات
والاحاديث العامة واما تردداتهم في بعض المواضع لاطلاق كلام الاصحاب بخلاف الاصل فهو دليل على عدم حجية الشهرة اذ لو كانت حجة لما جاز التردد
ولعلها في الاكثر لظن وجود دليل ويتعسر الفحص اللائق مع عدم الحاجة الى المسئلة بالفعل وقد يذكر ادلة اخرى راجعة الى بعض ما ذكر وظهر الجواب بنفيه
والمطلب واضح بحمد الله بل نفي حجية الظن من حيث هو صار شعارا للفرقة الناجية ودثارا لهم بل من ضروريات مذهبهم وهو الفارق بين الطائفة
الناجية الخاصة والفرقة الهالكة العامة بعد مسئلة الامامة ولذا ترى العلماء جيلا بعد جيل ذامين طاعنين للعامة بعملهم بالاراء والظنون
هل نعتقد ان علماء العامة كانوا يعملون في الاحكام الشرعية بمشتهيات انفسهم وشهوات طباعهم كلا بل الراي عبارة عن ظنهم الا ترى انهم يستدلون
على حجية ما يتمسكون به في الاحكام بافادته للظن والا ترى انهم يسمون استغراق وسعهم اجتهادا لانهم مجتهدون في تحصيل الظن وقد تواترت
الاخبار بالرد عليهم والنهي عن اتباع الاراء اي ما يظن انه مطلوب للشارع لا من جهة دليل شرعي ثم ان شئت هذا المطلب مبينا بابسط فعليك بكتابنا
الاساس وشرحنا على تجريد الاصول منهاج اتفق اكثر الاصوليين على انه لا بد للمجتهد في مستنبط الاحكام من الادلة الشرعية من معرفة
الحديث والعربية والتفسير والمنطق والاصول والرجال ومواقع الاجماع والاسن بلسان الفقهاء واستقامة القريحة وقوة رد الفرع الى
الاصل والاجتهاد بالمعنى المصطلح اي استفراغ الجامع للامور المذكورة وسعه في تحصيل ماخذ الحكم ولجواز ما يتوقف عليه من المقدمات

يتمسك

لا من دليل شرعي

[illegible]

رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانهما مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي فلا حاجة الى الاخراج نعم قد
يحصل الظن منهما في الموضوعات ولا يبعد جواز العمل بها لو قلنا بعموم (?) عليه الا ان قوله والا فتكليفه الظن ثم فان بعد العلم هنا احتمالات ثلثة تفا
التكليف والعمل بامارة تعبدا والعمل بالظن وقبل ابطال الاولين كيف يقطع بالثالث وبثبوت بطلان الاول انما هو اذا اريد راسا اما في بعض
موارد عدم العلم فلا وثانيا ان قوله النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية الخ ان اراد ان النزاع في العمل بالظن من حيث هو فيه غير صحيح نعم وان اراد
ان النزاع في العمل بامر يفيد الظن غير صحيح نعم ولكنه لا دخل له بالمقام وثالثا انه ان قوله بل بمعنى انه اجماعي فيه ان المسلم من الاجماع هو المعنى الاول
دون الثاني ورابعا ان قوله تعيين موضعه تابع راجع لراي المجتهد ان اراد تابع لرايه من غير حاجة له في التعيين الى دليل بل يعين موضعه حيث شاء
فهو مما لا يقول به احد وان اراد انه تابع لرايه بحسب الدليل فهو اعتراف باحتياج العمل بالظن منها الى دليل خاص وان اراد ان كل موضع حصل له الظن
يعين فكونه اجماعيا غير مقبول وخامسا ان قوله اي دليل دل خصمائنا الخ فيه ان من الخصم من يريد اثبات المناط والدليل الاستنباط
الاحكام ولا يدعي بعد ثبوت حجيته دليل بل هو في مقام الطلب وسادسا ان قوله نفي جواز العمل بالغير الخ فيه ان الخصم نفي حجيته التي هي وجوب العمل و
هي لا يحتاج الا الى اصالة عدم وجوب العمل وهو مر ثابت مع ان اصالة التحريم ثابتة ايضا بالاجماع كما مر وسابعا ان قوله الا ان مدلول الاخبار فيه ان هذا
لا يمكن ان يكون معنى التقييد المذكور بل يكون المعنى ان مدلول الاخبار شرط كونها مفيدا للظن قائم مقام الحكم واما ادعائه ان مقتضى ذلك التقييد
احد هذين المعنيين كما نص به في موضع من كلامه بل عبثا انه يلزم من حجية الظن الخبري فقط انه لو تعارض مع شهرة عمل بالخبر وان افاد الظن الشهرة و هذا
بعينه قول بحجية الخبر وان لم يفد الظن او لعدم افادة الشهرة الظن لامتناع اجتماع الظنين فقد فرع بمنع هذا ان قضايا نعمل في مثل ذلك بالخبر ان علم بوجود
ظنه الشهرة والا فبالاصل وثامنا ان قوله والثاني يكذبه الوجدان الخ فيه ان الاول بالمعنى الذي ذكرنا لا يكذبه الاخبار وكلام الاخبار وعدم التصيد
لا يثبت شيئا نافعا وتاسعا ان قوله بل المستفاد منها الخ نعم لا يجوز ان يكون العمل بها لانها مخبرة كاشفة عن راي الامام لا مط الكشف كيف ولو كان كك
منع عن القياس وعاشرا ان قوله والاعتبار شاهد ان اراد انه لا يتفاوت من حيث الحصول فهو غير نافع له وان اراد من حيث الحجية فهو غير م والحادي
عشر ان قوله الا مثل الرمل والنجوم فيه انه بقي القياس والاستحسان وامثالهما ايضا فان قلت انه منهي عنه قلت فيعلم ان الظن يتفاوت بتفاوت
الاسباب في الحجية وعدمها واما دعوى عدم افادتها الظن فقد ذكرنا بطلانها والثاني عشر ان قوله وانت خبير بانهما لا سبيل لهما الى الحكم الشرعي
فيه انه ثم فان من يعمل بالرمل يسئل عنه عن حكم الله في مسئلة فيظن انه اصاب وكذا السؤال على قواعد النجوم فان دستور الرمل والنجوم الى المال المسروق و
حكم الله المجهول واحد السابع ما ذكره ايض وهو ان تتبع كلمات الفقهاء يعطي كون مط الظن حجة عندهم فمنها ما اتدوال بينهم من ترجيح الظ على
الاصل وترجيح احد الاصلين باعتضاده بالظ قال في تمهيد القواعد ما خلاصته انه اذا تعارض الاصل والظ فان كان الظ حجة يجب قبوله شرعا
شرعا فهو مقدم على الاصل بلا اشكال وان لم يكن كك بل كان مستنده العرف والعادة او القرائن او غلبة ظن فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت
الى الظ وهو الاغلب وتارة يعمل بالظ ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية
وله صور كثيرة الثاني ما عمل فيه بالاصل ولا يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة الثالث ما عمل فيه بالظ ولم يلتفت الى الاصل وله صور
منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما الرابع ما اختلف في ترجيح الظ فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة
الحمام الى اخر ما ذكره قال المستدل بعد كلام الشهيد ما خلاصته انه لا ريب ان الاصل من الادلة ومعارضته للظ معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايض
ثم الظهور ان كان من دليل اخر معلوم حجيته فتقديمه على الاصل من جهة دليل خارجي الا فالظهور ان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على
الاصل في بعض المواضع فان قلنا انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فاي فائدة في عقد ذلك الباب الى ان قال كتب الفقهية والاصولية مشحونة
بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل والظ ويتكلمون عليها ويختلفون فيها بل الظ من كلمات العلماء انه مناط الحكم بجعل الشارع وبني في
بعض المواضع الحكم على الظ وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر ان الظ اصل من الاصول الى ان قال فظهر ان الظ والظن الحاصل من العادة و
غلبة الشيء والقرائن مما اعتمد عليه من الشارع وهذا باب مطرد في الفقه فمنها ما ذكره في الذكرى في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض
فالاقرب العمل بظنه لانه راجح تعليله يفيد جواز العمل بالظن مط ومنها ما ذكره في بحث حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح و
هو ايض يقتضي العموم ومنها ما ذكره في الذكرى ايض فانه تمسك في حجية الشهرة بقوة الظن ومنها ما ذكره في المختلف في وجوب الاستقبال في الدفن
حيث تمسك بالشهرة ومنها ترددهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق عبارات الاصحاب بخلافه الى غير ذلك او لنسبة عمل فيهما اما مطابق
الظن او مطابق ظن المجتهد افترا عليهم نحو سهل او لا طائفة من كلماتهم قبالا لما ذكره قال المحقق قدس سره في بحث المصالح من المعارج لا نقول ان المكلف
ملزم في كثير من الشرعيات على الظن لانا نقول حيث دل الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن وقال في بحث الاستقراء ولو سلمنا حصول الظن لكان الحاصل من غير
امارة لا عبرة به الى ان قال فيبطل مع الظن يرجح في نظر المجتهد ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة للضرر قلنا غلبة الظن المذكور ومعارض بغلبة ظن
ان شرعية الحكم يستدعي الدلالة الى ان قال على انه مع النهي عن العمل بالظن يزول ظن الضرر وقال في بحث القياس لو كان الظن وجها لوجوب العمل لاطرد
ذلك وقال ايض فيه بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز وقال الشيخ في العدة في مقام الاعتذار عن تعريف الظن واما الظن فعندنا وان لم يكن
اصلا في الشريعة يستند الاحكام اليه فانه يقف الاحكام الكثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين نحو جهات القبلة وما يجري مجريها فلا بد ان نذكر حده و

الاقتضا

لكون الظن م

ذلك لاحتمال ان يكون من الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه ولا يثبت تعلق الغرض بنقلها ابدا الدهر لحصول الاعجاز
وساير الفوايد فان قلت اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله يفيد انه من الاول قلنا تلك الاخبار ايضا يمكن ان يكون منه
اما السنة المعلوم الصدور عنه فيحتمل ضعيفا ان يكون منه ولكن الاظهر ان المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سويهم بواسطة
تبليغه ومع ذلك لا يفهم نصا بما يفهم غير المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها واما خبر الواحد
فلا دليل على وجوب العمل به والحاصل ان العمل بالظن المعلوم الحجية كلام لا يحصل منه لفقه فبعد العلم ببقاء التكليف بالتفصيل في الجملة كيف
يمكن تحصيل العلم بها بجواز العمل بخبر الواحد الذي خلى عما يوجب الخلاف في حجيته فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام
المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيل فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استنباطها لا يفيد
الا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة ومع خبر الواحد في الجملة ايضا مع العلم بحجيته ما يستنبط منها مفصلا وهذا كيف يجدينا فيما
نريده من العمل باحكام الله مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون
حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فيثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما انتهى اقول حاصل استدلاله بطوله ان بقاء التكليف وانسداد باب العلم دلنا على العلم بوجوب العمل بالظن
فلو كان هنا ظن معلوم الحجية ينفتح به باب الحكم لكان هو المتبع وليس لنا ظن كذلك اذ ما علم حجيته من الظنون مجمل لا يفيد في الحكم فنعلم بذلك وجوب العمل
بكل ظن الا ما اخرجه الدليل ويرد عليه اعتراضات كثيرة يتعلق بعضها بما نحن بصدده واما ما يتعلق به فوجهان احدهما انه لو صح ما ثبت الا وجوب اتباع ظن ما
احدها
ما غير معلوم الحجية اذ لا شك انه لا يقول بان مجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن والا لما احتاج الى هذا التطويل بل مراده اثبات حجية الظن بسد
باب العلم وحجية كل ظن ينفي الظن المعلوم الحجية وظاهر انضمامه للكل لا يوجب التعميم فان مثل الظن المجمل لا يجدي في فهم الاحكام قلنا بالتخيير نظرا لفائدة
ومنها انه لو تم لما دل الا على حجية الظن المظنون حجيته لانه جعل سد باب العلم مع بقاء التكليف موجبا للعمل بالظن فان تعيين المناط في الاحكام ايضا
مسئلة وعلم وجوب العمل بالظن وباب العلم بتعيينه مسدود فيجب فيه العمل بالظن فيكون الحجة هو الظن الذي دل دليل ظني على حجيته لا كل ظن وجعل انسداد
باب العلم في ساير المسائل موجبا للعمل بالظن فيه دون هذه المسئلة تهافت و الخامس ما ذكره ايضا وهو من شعب دليل باب الانسداد وهو
انه اذا انسد باب العلم وجب العمل بالظن فان كان هو ظن من المجتهد من حيث هو الا ما ثبت بطلانه فهو المطلوب وان كان ظن علم حجيته فهل هو ما علم حجيته
في زماني الحضور والغيبة او زمان الغيبة فقط فان كان الاول فمع انه لا يمكن اثباته في الاكثر من انسداد باب العلم لانما هو معلوم الحجية يكون علما او
ان كان الثاني فبين انه اي ظن لا يجوز العمل به حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به حال الغيبة فاحاصله يرجع الى ان بعد وجوب العمل بالظن
والثالث
ينحصر في الظن من حيث هو والظن المعلوم الحجية بقسميه المذكورين فينبغي الاول ويرد عليه ولا انا نقول ان الظن الذي يجوز العمل به هو الظنون الحجية اما
مطلقا او في حال الغيبة فقط لا بمعنى انه ظن او علم عدم جواز العمل به حال الحضور بل بمعنى ان الظن الحجية مختص بزمان الغيبة ولا يعلم حاله زمان الحضور
ومثل ذلك في غاية الكثرة وثانيا انه الظن الخبري مثلا او ظن ما غير معلوم الحجية وعدم الحجية مما لا يوجب بطلانهما اذ يكونان كالظن من حيث هو في حجيتهما
عليهما غير جاير وثالثا انه الظن المعلوم الحجية مط قوله ليس من انسداد باب العلم قلنا المسلم انسداد هو باب العلم بالحكم من دليل علمي من غير توسط الظني
لا مط فان كل ظن لا بد وان يصير معلوم الحجية حتى يجوز العمل به ودايما انه المعلوم حجيته في زمان الغيبة بالمعنى المتقدم اي لا يعلم حال زمان الحضور
لا ما علم عدم حجيته في زمان الحضور حتى يحتاج الى دليل عدم الحجية فيه السادس ما ذكره ايضا وهو ايضا من شعب ما سبق وهو ان الحكم الشرعي ما
كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه هو كلامه وكلام امنائه والعقل القاطع والمراد بالكلام ما هو المراد منه في نفس الامر فان تحقق
العلم به للمكلف فقد ادرك الحكم والا فتكليفه الظن به قطعا ثم ان ههنا ظنونا قابلة لحجية العمل بها بعض منها يثبت اصل الحكم مثل خبر الواحد ونحوه
وبعضها يثبت تحقق سبب الحكم او وجود موضوعه كالغلبة في البينة والعادة والاقرار ونحوها والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في زمان الانسداد
بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مط في جميع الاحوال بل ثابت في بعضها وان امكن العلم والحاصل ان هنا امور ايتبع لوضع الشارع
مع قطع النظر عن اصابته نفس الامر في نفوذ النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية فهو غير صحيح اذ الخصم لا يتمكن من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي
لا بمعنى ان الاجماع وقع ببعضها حتى يرد ان ذلك للاجماع بل بمعنى انه اجماعي جواز العمل عليه في الجملة وتعيين موضعه تابع لراي المجتهد وان كان في
الفرقة الاولى فنقول اي دليل دل خصمائنا على جواز العمل بخبر الواحد وذا الشهرة مثلا فان كان هو الاجماع والاخبار فنقول انهما مع تسليمهما
انما يدلان على انه يجوز العمل به لا انه لا يجوز العمل بغيره ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة حرمة العمل بالظن وهو ممنوع وجواز العمل بالاخبار مطلق
وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل منها ان قيد به فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا واما
غير الاخبار لا يحصل به الظن والثاني يكون الوجدان والاول لا اصالة الاخبار وكلام الاخبار بل المستفاد منها ومن الاعتبار ان العمل بها لاجل انها مخبرة
عن راي الامام ظنيا ولا ريب انه قد يحصل من الشهرة ظن بذلك لا يحصل من خبر معارض لها والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت
بتفاوت الاسباب وبالجملة مرجع العمل بالشهرة مثلا الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفرق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كان
اليقين السابق فكما يجب ان يتبع ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بالخبر وان لم يورث الظن والا فظن المجتهد ليس من الاخبار حتى يحصل بسبب الخبر مع

يعذبك على عدم الاعتناء قلنا لعله يعذبك على عملك بظنك وقوله وحرم العمل بالظن لم يثبث من دليلها فضلا عن تواتره لم يثبت
من دليلك وبما ذكرنا ظهر ورود الايراد المذكور ثم لو سلم [وجوب] الافتاء في غير القطعيات ايضا فلا شك في انه لا يثبت الا في الجملة وعلى هذا فالدليل
لو تم لا يدل الا على حجية ظن ما لانه لا يلزم ترجيح المرجوح الا اذا وجب الافتاء واما بدونه فلا ولو سلم وجوب الافتاء في غير القطعيات في الجملة و
لازمه وجوب ترجيح الراجح في الجملة فلا يثبت حجية الظن في كل مسئلة الا بعد اثبات التكليف فيه اولا قطعا ويرد على الدليل ايضا اما اولا
فانه ان اريد انه يقبح ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الراجح مطلقا فممنوع كيف لو كان كذلك لزم انتفاء المستحبات والمكروهات بالبداهة
رجحان فعل المستحب على تركه وترك المكروه على فعله مع ان ترك الاول وفعل الثاني ليس قبيحا والا لما جوزه الشارع وان اريد ان ترجيح بعض
المرجوحات قبيح فمسلم ومن اين علم ان محل النزاع منه واما ثانيا فان غاية ما دل عليه الدليل ان ما ظن وجوب فعله مثلا يكون فعله ذا صفة
راجحة هي كونه مظنون الوجوب فيجب ترجيح فعله فنقول انه يجب لو لم يشتمل تركه على صفة راجحة اخرى والا فلا فلا يثبت الا ترجيح الفعل اذا لم يكن في
الترك رجحان من جهة اخرى واما اذا كان له مرجح اخر كان يكون موافقا للاصل او لحرج وان لم يفد الظن فلا شك انه ح ذو صفة راجحة ليست في طرف
الفعل فلا يقبح ترجيح الترك وكذا اذا كان موافقا للاصل او موجبا للفائدة دنيوية او لا ارتكاب مستحب اخر او غير ذلك واما ثالثا فان ما اتفق
عليه العقلاء وساعده الدليل هو قبح ترجيح ما علم مرجوحيته في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحا او مرجوحا في نظر الظان ولا يحكم
العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحا عند شخص لجواز رجحانه في الواقع والتوضيح ان الكلام في ان الشارع هل اوجب عملنا بالطرف الراجح عندنا
فانه معنى حجية الظن فنقول اذا كان شيء عندنا راجحا فيحتمل ان يكون راجحا في الواقع ايضا فح يقبح من الشارع الامر بالاخذ بالمرجوح ويحتمل
ان يكون مرجوحا وح لا يقبح من العالم بالواقع الامر بالاخذ بالموهوم فترجيح الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس بقبيح بالاطلاق ولذا وقع
امره بالاخذ بخلاف الراجح عندنا في كثير من الموارد ومن اين يعلم ان ما نحن فيه من الاول واما رابعا فانه يرد عليك مثل ذلك ايضا حيث لا يجوز العمل
بالظن الحاصل من القياس فان قلت ذلك للنهي عنه قلت حينئذ يمنع الدليل عن اطراد العلة علم بطلانها لعدم الاختلاف في الادلة العقلية
فان قلت لا يحصل الظن منه قلت نادر ونادرة انه لا يحصل بعد ملاحظة النهي فلا يضرنا مع انه مم وان اريد انه لا يحصل قبل ملاحظته فممنوع قطعا
كيف ولا شك ان العاملين به يعملون به لاجل حصول الظن منه لهم وعلى هذا فكيف نهى عنه اولا مع انه ترجيح المرجوح سلمنا ذلك ثم نقول في قوله تع
ان الظن لا يغني من الحق وان هم الا يظنون ذمهم على ترجيح الراجح عندهم وقول الص ع من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وقوله ع من عمي [على]
الذكر واتبع الظن نهي فيهما عن العمل بالراجح فان قيل لا يحصل منها الا الظن قلنا يكفي ذلك واما خامسا فانه يحصل من الظواهر الناهية عن العمل بالظن
الظن بعدم حجية الظن فالقول بحجية ترجيح للمرجوح وقد يتوهم انه يحصل التعارض بين الظن الحاصل منها والحاصل من الادلة الظنية في المسائل الجزئية
فلا يبقى فيها لاحدهما وهو فاسد اذ لا شك ان متعلق الظن فيهما امران متغايران فلا تعارض بينهما فان المظنون من الظواهر عدم حجية الظن
والحاصل في الجزئيات من دليل ظني كالشهرة مثلا هو وجوب شيء مثلا واي تعارض بينهما وذلك مثل انا نرى ان الشارع نهى عن الحكم بشهادة
فاسقين مع انا نشاهد حصول الظن بها كثيرا ولا تعارض بين القطع بعدم حجية قولهما والظن باشتغال ذمة زيد به مثلا فان قيل كيف لا تعارض
مع ان المظنون من الدليل الظني ان السورة لا يجوز تركها ومن الظواهر ان كل ما ظن عدم جواز تركها ومنها من [قرائة] السورة يجوز تركها ولا شك انه يمتنع
اجتماع هذين الظنين قلنا المظنون من الدليل الظني ان السورة مثلا واجبة في الواقع ونفس الامر وان وجوبها حكم الله الواقعي واما كونه حكم الله
الظاهري فلا يظن الا بعد الظن بحجية هذا الظن والمظنون من الظواهر ان وجوب السورة ليس حكم الله الظاهري واما عدم كونه حكم الله الواقعي فلا
يظن منها اصلا فلا تعارض مطلقا **الثالث** ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ويرد عليه ولا منع
الاولى فان الظن بانه حكم الله امر والظن بالعقاب على مخالفته امر اخر ولا ملازمة بينهما لان من لا يقول بحجية الظن مط او بعض الظنون يقول بحصول
الظن بحكم الله ولا يقول بكونه مظنة للضرر الا ترى انه اذا شك في حكم الله لا يحصل احتمال الضرر ودوران للمؤاخذة والعقاب شرايط من تفهيم
المكلف وغيره ومن لا يقول بحجية الظن كيف يسلم ان بحصوله حصل ما هو شرايط استحقاق العقاب وثانيا ان ضرر العمل بالظن ايضا مظنون على ما مر وثالثا
ان وجوب دفع الضرر المظنون ممنوع ولو سلم فانما هو مخصوص بالامور المتعلقة بالمعاش التي شاننا فيها امتثال حكم عقولنا دون ما يتعلق بالاحكام
الشرعية التي شاننا فيها الاخذ من صاحب الشريعة **الرابع** ما ذكره بعض المعاصرين مدعيا انه غير الحجة في اقامة الدليل على الظنون وملخصه
ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واراد العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام انما هو بالنطق غالبا ونظم تعهم مع عباده ليس الا بلسان
رسوله فما حصل العلم بمراده نعم للمخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة فلا كلام فيه وكذلك ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق
والمجازات لان ذلك كان في طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا فهذا الظن مما علم حجيته وهو الذي اتفق العلماء على حجيته ثم
هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف مقتضيا فان كان بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم فلا كلام فيه ايضا وان كان
باللفظ اي حصل لهم الايمان بان هذا لفظ الشارع فالاشكال في ان الظن الحاصل بالمعنى حجة ام لا فنقول ان ذلك اللفظ على قسمين قسم لا يقصد
الا فهم المخاطبين وان شاركهم غيرهم في الحكم فالكتاب لغيرهم وان امكن ان يكون من الاول فيكون الظن الحاصل بمعناه حجة لان طريقة العرف في تاليف
الكتب وارسال المكاتيب الى البلاد البعيدة يقتضي ذلك فانهم لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضى ما يفهمه وسعهم ولكن لم يثبت

وفي هذا ان الظاهر ان المراد انه هو لازم العلم بالوجوب
والحرمة ادمة والقدر المسلم هو الاول اذ لا دليل على غيره اصلا
وبه يكون ينهدم اركان ذلك الدليل واساسه

فيه بالتوقف بل لانه شان من لا يدري متوقف فيه عن الحكم والافتاء ويقول لا ادري الحكم هنا كما صرح به بعض المتاخرين في اربعينه بل هو مذهب جماعة
من العلماء فان قيل لا يمكن التوقف من حيث حكم الشارع لعدم امكانه لضرورة جواز ان يعمل احد عملا ولم يعلم حكم الشارع فيه الى غالبا في العمل ان امكن
في الاعتقاد انما يعقل قلنا الدين العمل والتلبس باحد طرفي الفعل هو موقوفا على العلم بحكم الشارع اياه فان اريد انه لا يمكن التوقف من حيث حكم الشارع
لعدم امكانه لضرورة جواز ان يعمل احد عملا ولم يعلم حكم الشارع فيه ويحتمل عدم رضائه به كما في بدو بعث النبي صلى الله عليه وآله وان اريد انه لا يمكن التوقف في
العمل من حيث انه عمل بمعنى انه لا بد من التلبس باحد طرفي الفعل فهو مسلم ولكنه غير مفيد فليلتبس بايهما اتفق لا بحكم وكل طرف تلبس به يجوز باحتمال عدم حرمته ونحو
وجوبه ولا يتوهم انه يجوز العقاب على كل طرف يتلبس به ايضا لامكان دليل قطعي من عقل او نقل على العفو وعدم العقاب عما لا يعلم ولا يتوهم انه يكون
عند العقلاء ح مباحا الا ان عدمه لا يستلزم الاباحة ثم الاخبار ايضا مستفاضة بذلك اي بانه يمكن ان لا يكون لبعض الافعال حكم يجب استخراجه بالنسبة الى بعض
لاجل العفو الاشخاص بل صريحة في عدم الحكم ففي الكافي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله يحتج عليكم ان تقولوا اذا قلنا وان تصمتوا اذا صمتنا وفي مرسلة الفقيه عن
علم العلم امير المؤمنين ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم
فاقبلوها وفي اخرى اسكتوا عما سكت الله ونظائر تلك الاخبار وردت ردا على العامة حيث يتمسكون في حجية القياس بان لكل واقعة حكما يجب استخراجه
ولا يفي الكتاب والسنة بالجميع فانظر كيف صرح بسكوت الله سبحانه عن بعض الاشياء فكيف يمكن ان يقال ان لكل شيء حكما يجب استخراجه بالظن وهل
قوله ذلك الا الرد على النص ويدل عليه ايضا مستفاض من روايات رفع القلم ووضع الحكم عما لم يعلم وان ما حجب الله علمه فهو موضوع عنه وان من
الامور ما يرد حكمه الى الله ورسوله وروايات ابي نجاح وغيره وسماعة المتقدمة في قول المنهاج وصحيحة هشام بعد السؤال عن حق الله على خلقه قال
ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون واظهر من ذلك ما ورد في الروايات المستفيضة من النهي عن النظر في استخراج الحكم فيما ليس فيه آية او رواية كما
في الكافي باسناده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى
احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك وفي صحيحة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ترد علينا
اشياء لا نعرفها في كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطات كذبت على الله عز وجل ويظهر منهما عدم جواز العمل بالظن
فيما ليس فيه كتاب او سنة اذ لا يمكن ان يكون المراد بالنظر المحصل للعلم اذ لا وجه للنهي عنه ولا شك لانه كان حاصلا قبل النظر فالمراد النظر المحصل
للظن فان قيل ورد في الاخبار ان لكل شيء حكما حاصلا في زمن النبي وورد ان لكل حكم حكم به النبي صلى الله عليه وآله فهو باق الى يوم القيامة قلنا الوارد في الاخبار ان النبي
اتى لكل ما له حكم او بكل ما يحتاج اليه الامة ولو سلم ان لكل شيء حكما سلمنا ولكنه لا يفيد الا الظن مضافا الى انها معارضة بالاخبار المذكورة فان قيل ما
يقتضيه قواعد العدلية من ابتناء الاحكام على المصالح والمفاسد وكون الاحكام الخمسة دائرة بين النفي والاثبات فلا يمكن ان يخلو شيء عن واحد منها
قلنا مقتضى قواعدهم ان ما حكم فيه الشارع باحد الاحكام مبني على مصلحة او مفسدة او يتساوى فيه الامران لا ان كل ما كان كذلك يجب على الشارع
الحكم فيه اذ يمكن ان يكون الحكم في شيء موقوفا على امر لم يوجد والذي يجب علينا استخراجه ما يتحقق فيه حكم الشارع ومبينه اذ لا حكم لنا الا ما جعله
وسائط الله سبحانه فان قلت يفرض الكلام في مسئلة واحدة اختلفوا فيها وحكم كل احد وفرضنا عدم حصول الظن فيه الا من الشهرة مثلا فيجب الحكم
بحجيتها هنا للاجماع على تحقق الحكم فيها فكذا مسئلة اخرى كذا ثم يحصل الظن منها الا بالاجماع المنقول فكذا قلنا لا نم وجوب العمل في مثلها بالظن
بل التخيير ايضا امر ولا نقول به في الجميع اما للزوم الخروج عن الدين او الاجماع على عدم التخيير في الجميع والتخيير في البعض مما كان كذلك فلا يلزم معه الخروج
عن الدين ولا منافاة للاجماع كيف وقد مر كلام الشيخ في التخيير في مثل ذلك في بحث الاجماع ثم الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح
قال بعض المستدلين بهذا الدليل بعد الاستدلال به وذكر بعض ما لا فائدة فيه ولا ربح عن المناقشات واورد بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء
والعمل ولا دليل عليه من العقل والنقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل
واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون يقولون بوجوب التوقف
والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع ثم نقول في جوابه اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات والكلام وما دل عليه من الآيات مع ان ظواهرها
ليس بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعوى ان الاحتياط قطعية في غاية الوهن الى ان قال وايضا العمل بالتوقف
او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فذكر طريقه دليل التوقف الى ان قال مع انه قد لا يمكن الاحتياط والتوقف كما لو دار المال
بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاءه احدهما دون الآخر فان قلت لا يتعرض للمال ولا يحكم به لاحدهما قلت بقاؤه قد يوجب التلف
فكيف يجتري بان يقول ان الله يرضى عنك بذلك اي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن فيه الى الفتوى والعمل
ايضا يحتاج الى دليل فلعل الله يعذب على عدم الاعتناء وحظر العمل بالظن لم يثبت من ادلتهما انتهى ملخصا قوله وجوب العمل بالمقطوع الخ فيه
ان المورد انما قال ما قال بطريق الاحتمال ونقله قول الاخباري لم يكن لاجل ادعاء ان الامر كذلك وتعليل مراده انه من اين علم وجوب الافتاء بغير القطع
ولم تدعون الاجماع فيه مع فان الاخباري ايضا لا يقول به وهل يفيد في ذلك منع انحصار وجوب العمل بالمقطوع ورد قول الاخباري قوله وايضا العمل
بالتوقف والاحتياط الخ فيه ان المورد ليس مستدلا حتى يحتاج الى دليل بل يكفيه الاحتمال وعدم دليل على التوقف والاحتياط يجعلهما مثل الظن فلا وجه
لترجيحه قوله فكيف يجتري قلنا انت كيف تجتري على العمل بظنك وما دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه يجوز العمل بمقتضى الظن قوله فلعل الله

يعذب

ادراكنا الضعيف مع اختلاف الادراكات الا ترى انه اذا ارسل سلطان امعتمدا الى مملكة عظيمة لابلاغ الاحكام اليهم وبيانه ادركها لهم وكان المدرك لمن يريد فيه
الاخذ من قوله ولغيرهم غيره ولم يلاقه الاشخاص قليلون وهو لم يبين الماخذ للباقين بل كان الماخذ شيئا نهى عنه كثيرا ويعلم ان الاكثر لا يتفطنون به
بل يحكمون بمنع الاخذ منه واكتفى بان بعد سنين عديدة يصل عقول لطائفة في زاوية من هذه المملكة الى ان المدرك ذلك وان النهي مخصوص بالمبلغ وبمن
وهل يقبل ذلك عاقل فضلا عن فاضل وهل ليس في ذلك اشد من قبح ترجيح المرجوح او تكليفهما لا يطاق هذا كله مع ان في اخبار كثيرة ان السائل
سئل عما يعمل به فامر ليس فيه كتاب وسنة فامر بالعمل بالاحتياط او التوقف او التخيير ولم يامر في واحد بالعمل بالظن بل سئل في بعضها عن العمل بالظن
فنهى عنه كما ياتي في مباوي هذا المنهاج فان قيل لا شك في ان كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله فاذا اداه الدليل العقلي الى حجية الظن يكون مكلفا بالعمل
به قطعا فان العقل ايضا حجة كالشرع قلنا ان اراد انا لم يكن نفي حجية العقل بل المراد نفي حكم العقل بذلك احتج القائلون باصالة حجية كل الظن بوجوه

الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا وانا مشاركون لاهل زمان المعصومين في
التكاليف فينحصر الامتثال بالعمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عنه اولا ان قوله باب العلم منسد ان اريد انسداد باب العلم في كل حكم
بخصوصه فهو مسلم ولكنه لا يوجب انسداد باب العلم بالحكم وان اريد منسد مطلقا فهو ممنوع لان العلم بمناط الحكم يوجب العلم بالحكم ولو لم يفد المناط بنفسه العلم
ولا الظن والمناط معلوم بعد العلم كما مر وثانيا منع الانحصار الذي ادعاه لم لا يجوز ان يكون الحجة امرا اخر كالخبر او هو مع الاصل وما الدليل على
بطلانه لا سيما ان لم يحصل ظن بحجيته مع قطع النظر عن افادته الظن كما ذهب اليه جماعة من الاخباريين قال بعض فضلائهم واما الاخباريون فليس عليهم
بظن القران وبالخبر الواحد الجامع للشروط المقررة من حيث افادتهما الظن بل يعملون بهما وان تعلق ظنهم بخلاف مدلولهما والحاصل ان الخبر مثلا
خصوصا مع كونه مظنون الحجية مع الظن في مرتبة واحدة فلا يلزم حجية احدهما الا بعد اثبات عدم جواز كون الاخر حجة فان قيل ان الماخوذ في الدليل هو
التشارك مع الموجودين في التكليف فاللازم تحصيل الفهم بما كلفوا به والفهم منحصر بالعلم او الظن فاذا انسد احدهما لا يبقى الا الاخر والخبر من حيث هو
خبر مثلا لا مدخلية له في الفهم قلنا المشاركة في المعلوم فهم لم لا يجوز ان يكون تكليفنا فيه العمل بامارة فان قيل مع قطع النظر عن المشاركة لا بد ايضا
في كل تكليف من فهم كونه تكليفنا فلا اتفاق قلنا فرق بين الصورتين حيث انه على المشاركة محتاج اولا الى فهم المشاركة ثم في كل مسئلة الى فهم تكليف الموجودين
بخلاف ما لو لم نقل بها فانه يمكن ان يعلم اولا ان الامارة الفلانية مناط تكليفنا فكلما علم تحققها يحصل العلم بالمكلف به ولو لم يفد تلك الامارة
بنفسها علما او ظنا وثالثا ان قوله لا شك في بقاء التكليف ان اريد به ان لنا في كل جزئي تكليفا وحكما يجب علينا استخراجه فهو ممنوع كما ياتي بيانه
وان اريد ان لنا في طائفة من الاعمال احكاما يجب استخراجه فهو مسلم ولكنه لا يثبت الا جواز العمل بالظن في طائفة من المسائل واما جواز العمل به كلما يتحقق فلا بل
كل مسئلة يريد ان يعمل فيه بالظن يقال فيه بين او لا بقاء التكليف فيه ووجوب استخراج حكمه ثم العمل بالظن دونه بعد وهو نظر اخر لسنا نتعرضه ما قصد
من قوله فيجب العمل بالظن ان اراد انه يجب العمل بكل ظن فهو ممنوع ولا يقتضيه دليله وان اراد انه يجب العمل بالظن في الجملة فهو مسلم فلا يفيد له مع ثبوت حجية جميع
بضم بطلان الترجيح بلا مرجح قلنا لا شك ان للظن عرضا عريضا فيتصل احد طرفيه بالعلم والاخر بالشك وفي اثنائه ظنون متفاوتة بعضها اقوى
من بعض فكيف يكون ترجيح الاقوى ترجيحا بلا مرجح الا ترى ان بعض افراد الخبر المفيد للظن ارجح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف وايضا
الظنون مختلفة حيث ان بعضها مما اشتهر القول بحجيته وبعضها مما لم يقل بحجيته الا نادر ولا شك ان الاول راجح وايضا المرجح موجود في طرف الادلة
الاربعة من ادلة لزوم العمل بكل منها المذكورة في مظانها والقول بان ادلتها لا يفيد الا الظن فهي مرجحات ظنية مسلم ولكن ان اريد بكونها
مرجحات ظنية انها ادلة ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون فهو ممنوع ولكن لا يلزم منه كونه مرجحا ظنيا فانه لا ينافي ان كون الشيء مفيدا للظن بشيء
بل ولم يكن حجة وكان مرجحا قطعيا للاخر فان كون شيء مرجحا غير كونه واجب العمل مع ان الثابت من بطلان الترجيح بلا مرجح انما هو اذا لم يكن مرجح
اصلا لا قطعي ولا ظني وان اريد ان ترجيحها ظني فهو فاسد فان الطرف الذي فيه الادلة الظنية راجح قطعا على الطرف الفاقد لما هنا كلها مع
ان اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع سيما فيما كان الزائد عن القدر الرافع للضرورة لم العمل به فيقال بظن ما انما يتصور لو قلنا بان لنا
احكاما في مسائل ولا نعلم تلك المسائل والاحكام ولكن لكل مسئلة حكم في خصمامن الشارع يجب استخراجه علينا فنقول في كل مسئلة ان باب العلم
فيه منسد فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون ظن لان الطريق المحصل للظن فيه اما واحد او متعدد فعلى الاول يتعين العمل بهذا الظن
من اي طريق حصل لان المفروض انه يجب فيه العمل بالظن ولا يحصل الا من هذا الطريق وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الظن الحاصل من احد الطريقين
مخالفا للحاصل من غيره لامتناع الظنين المتخالفين بل عند تعارض الامرين يرتفع احدهما فيتعين العمل بالاخر فلو تعددت الطرق لا بد ان يكون المظنون
بها امرا واحدا فلا معنى للعمل بظن دون ظن بل يجب العمل بالمظنون سواء قلت بانه حاصل من هذا الطريق او ذاك قلنا ان اريد ان للمظنون ان لكل
مسئلة حكما في حقنا حيث انه يستخرج كل شيء من الاخبار بعمومها او خصوصها اطلاقها او بمفهومها صريحها او فحواها فهو مسلم لكنه لكونه مظنونا لا يصح
اخذه في مقدمة دليل حجية الظن ولا يثبت كونها احكاما في حقنا الا بعد حجية الظن وخصوص الخبر مع ان تلك الاحكام المظنونة من الاخبار معينة لنا فلا
نحتاج الى العمل فيها بظن اخر بل لا معنى له وان اريد ان المعلوم ذلك مع قطع النظر عن الاخبار فيجب استخراجه باي دليل امكن فهو ممنوع لجواز ان يكون الواجب
علينا استنباط الحكم من دليل علمي او ظني مخصوص فكلما وجد فيه ذلك الدليل يحكم بمقتضاه ويعمل وكلما لم يوجد يتوقف فيه لا لان الشارع حكم

العمل

اجماعا

فبالاجماع القطعي وان كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا فينكر عليه ولان معنى الحجية ليس الا وجوب العمل وتوقف ثبوت الوجوب بالشرعي على
الدليل مما يطابق عليه العقل والنقل المتواتر واما الثاني فلوجوه الاول انه قد عرفت ان الاصل عدم حجية كل ظن ولا دليل على حجية كل الظنون
كما سيظهر لك فلا يكون حجة الثاني انه قد تكاثر نقل الاجماع وتظافرت الايات وتواترت الاخبار في النهي عن العمل بالظن والذم على اتباعه وانكم
عن القول بما لا يعلم قال عز اسمه ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو
عند الله عظيم ان الظن لا يغني من الحق شيئا فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون حيث حصر مستند الحكمين الى القسمين فما لم يتحقق
الاذن يكون افتراء وفي صحيحة البجلي اياك ان تفتي الناس برايك وتدين بما لا تعلم وفي رواية المفضل انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما
لا تعلم وفي صحيحة الحذاء من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وفي موثقة ابي رجاء ما علمتم فقولوا
وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم وفي رواية زرارة بعد سؤاله عن حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وفي موثقة سماعة اذا
جائكم ما تعلمون فقولوا به وان جائكم ما لا تعلمون فها هي واهوى بيده الى فيه وفي رواية المفضل من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وفي رواية
سليم من عمى نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه وفي النهج والكافي عن امير المؤمنين فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطاء هذه الفرق الى ان قال كان كل
امرء منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات وفي مناجاة المطيعين من المناجات الخمسة عشر فان الشكوك والظنون لواقح الفتن
ومكدرة لصفو المنائح والمنن وفي قرب الاسناد عن الصادق عن ابائه قال قال رسول الله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي تحف العقول عن
النبي اذا تطيرت فامض واذا ظننت فلا تقض وفي محاسن البرقي فيما كتب الصادق الى اصحاب الرأي والقياس بعد النهي عن الارتياب والمقائيس وفي ذلك
تحير الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل الى غير ذلك مما يستدعي استقصاؤه كتابا برأسه
وهذه الايات والاخبار والاجماعات المنقولة لو لم يفد العلم بعدم جواز العمل بالظن يفيد الظن به قطعا فلو وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل لوجب
العمل بها ولو وجب العمل بها لم يجز العمل بظن اصلا وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وبتقرير اخر لو كان الاصل حجية كل ظن فاما ان يكون هذه الظنون
حجة ام لا وعلى التقديرين يبطل الاصل فان قيل لو لم يجز العمل بالظن لم يجز العمل بهذه الايات والاخبار لانها لا تفيد غير الظن فالاستدلال به يرجح قلنا اولا ان
المقصود رفع الايجاب الكلي وهو لا ينافي الايجاب الجزئي وثانيا ان الدليل ليس تلك الظواهر بل دليل قطعي اخذت هي في بعض مقدماته وهو لا يوجب ظنية الدليل
والحاصل ان الاستدلال انما هو بطريق الخلف وهو ليس استدلالا بهذه الظواهر فان قيل ان الجزء في الشرطية الاولى غير لازم اذ هذه الظواهر مما اخرجه
الدليل وهو انه يلزم من جواز العمل بها عدمه قلنا اولا ان امثال هذه التراكيب ظاهرة في عدم ارادة انفسها كما قالوا في قول القائل كل كلامي في
هذا اليوم كاذب وثانيا ان الدليل المذكور يدل على عدم جواز العمل بعمومها الشامل لانفسها اذ المحال انما يلزم منه واما على عدم العمل بها في غير
انفسها فلا دليل عليه فانفسها خارجة عنها قطعا ولا دليل على خروج الباقي فيكون في غير محل المحذور حجة فان قيل لا شك في وجوب العمل بالظن في
فيما لا سبيل اليه بالعلم والعقل بذلك حاكم فيكون معنى قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم انه لا تقف اذا امكن تحصيل العلم وكذا غيره واما فيما
لا يمكن فيه ذلك فلم يتعلق به النهي وهو مطلوب المخالف قلنا اولا ان قوله لا شك في وجوب العمل بالظن الخ ممنوع لم لا يجوز ان يكون للمتتبع دليل اخر
بالتعبد وثانيا انه ان اريد انه لا شك في وجوب العمل بكل ظن فمن اين لا شك فيه وان اريد ظن ما فلا يفيد له او يكون معنى قوله تعم ولا تقف ما ليس
لك به علم الا بعضه في زمان الانسداد فان العام لا يخصص الا بقدر الضرورة فلا يثبت حجية كل ظن في زمان الانسداد فان قلت العمل بظن ما انما
يتصور ان قلنا ان لنا احكاما في مسائل ولا نعلم تلك المسائل والاحكام فيصح ان يقال انها يمكن ان يكون ما يدل عليه بعض الظنون كالخبر ولكن نفرض في
الكلام في كل مسئلة ونقول انسد فيه باب العلم فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون ظن كما لا يخفى قلنا بناء الجواب بما هو على الفرض الاول
واما على الثاني فنجيب ان انسداد باب العلم يوجب العمل بالظن لو قلنا بوجود التكليف في كل مسئلة وهو ممنوع كما يأتي فان قلت لا شك في ثبوت التكليف في
مسئلة من المسائل فنفرض الكلام فيها ونقول يجب ان يكون الاصل فيها حجية كل ظن لما مر قلنا ان اريد انه ليس من شانها افادته فهو مكابرة ظاهرة وان اريد
انه لا يفيده من جهة وجود المعارض فعليه بيانه وليس الا بعض ما تمسك به المخالف وستعرف ضعفه ثم ان بعض افاضل اهل العصر حاول في كتابه رد
الاستدلال بهذه الظواهر على عدم حجية الظن وبسط الكلام بسطا يستهزء الطبائع عن الرجوع اليه وهو بطوله يرجع الى نفي الدليل القطعي او الظني الثابت
الحجية على جواز العمل بالظنون الحاصلة من ظواهر الكتاب ونحن لما سلكنا في الاستدلال مسلك الخلف وكان غرضنا نفي حجية كل ظن واصالتها الا النفي
الكلي لا يهمنا الكلام معه فيما ذكر بل لا يضرنا تسليم ما ذكره الثاني وهو دليل حدسي انه لا شك انه لا دليل منقولا من الشارع على حجية الظن من حيث
هو ولا يدعيه القائل بها ايض بل انما يقول به من جهة العقل فنقول لا نضعف انه اذا كانت الحجة التي يثبت بها التكاليف بمعظمها هو الظن ووجب الاخذ
به في زمان الغيبة بل الحضور لغير المتمكنين لشرف لقائهم فهل لا ينبغي عليه او للرسول الرؤف المرسل من الرب الرؤف لتبليغ الاحكام الى العباد
الناقصة العقول ولبيان مداركها ولا يبين الطريق الى الوصول الى احكامه بل يبينها لشرذمة قليلة هم المتمكنون من الوصول الى خدمته
ولا يبين ان الماخذ لغيرهم هو الظن مع علمه بان العقول في ادراكه مختلفة ويحكم الاكثر بعدم كونه هو المدرك ومع تكاثر الايات والروايات
في النهي من اتباعه ويتكل في ذلك على مجرد عقل واحد او اثنين يوجد بعد الف سنة او ازيد ويحول التخصيص العمومات بطائفة من المخاطبين الى محض
في النهي من اتباعه ويتكل في ذلك على مجرد عقل واحد او اثنين يوجد بعد الف سنة او ازيد ويحول تخصيص العمومات بطائفة من المخاطبين الى محض

ادهان

وورد ايضاً ان كثيراً ما يغيرون فهما واشتباهاً وخطأ فلو لم يعمل بالظن لزم التكليف بما لا يطاق والحرج وقطعي المراد واخرى بانها وان
كانت ظنية الا ان وجوب العمل بها معلوم من جانب الشرع والا ولزم الفساد اذ لا يمكن دعوى التواتر في جزئيات الاخبار بالنسبة
الى المحمدين الثلثة فكيف بالنسبة الى الامام فان قيل انها محفوفة بالقرائن ككون الراوي ثقة او نقله في كتاب الذي الفه للهداية وتمسكه باجاد
او كونه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ووجود الرواية في احد الكتب الاربعة لاجماع الائمة وشهادات مصنفيها على صحتها وامثال
ذلك قلنا خبر نافع في الاحكام ما اجتمعت فيه جميع تلك القرائن واما كل واحد منها فدعوى افادتها للقطع فاسدة فان كلا منها دال
على عدم تعمد الكذب والافتراء واما السهو والخطأ فليس مما ينفيه عنه وايضاً النساخ ليس بعزيز مع ان ثبوت كونه الراوي ثقة او مأمونا او سهو
شهادته لنا في امثال هذا الزمان ليس الا بالظن واما شهادة مؤلفي الكتب الاربعة على صحتها فمع انها ايضاً مظنونة غير مفيدة للاختلاف في
مرادهم من الصحة مع ملاحظة رد كل منهم بعض ما رووه وكذا الثاني لعدم العلم باتحاد الاصطلاح في كثير من الالفاظ بل يعلم تعدده في كثير منه
ولا يعلم المراد منه والحكم باتحاد الاصطلاحات ليس الا بالقواعد الظنية كنفي التجوز والاشتراك والنقل وامثالها مع ان الرواة كانوا كثيراً
ما يروون بالمعنى فربما كان يفهم خلاف لفظ بل قد يفهم كل من المخاطبين غير ما يفهم الآخر بسبب التعطل بالقرائن وعدمها واختلاف الاذهان
في الفهم ويرشد الى ذلك ما في الاخبار من تخطئتهم عم كثيراً من الرواة في الفهم بقولهم ليس المراد ما فهموه واني نذهب فيه حيث يذهب فيه كذا قطعة كذا
وصرح نبذ لك امير المؤمنين عم في الرواية المشهورة وايضاً في الاخبار ان في الحديث متشابها كمتشابه القرآن وان الكلمة لتنصرف على وجوه وايضاً
نرى العلماء من الاخباريين والمجتهدين مختلفين في معاني الاخبار فكيف يحصل العلم بتعيين المقصود وبالجملة الامر واضح من ان يحتاج الى البيان واما
الثالث اي كونها معلومة الحجية فهو كذلك ولكنه لا يخرجها عن ظنيتها غايته الامر انها ظنون علمت حجيتها والثالث الاخبار الواردة في ضبط الاحاديث
ونقلها ونشرها وكتابتها والرابع ما رواه ابن ادريس في آخر السرائر عن الرضا عم انه قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع وعن زرارة وابي
بصير عن الصادقين عم ما يقرب منه وهذا شائع انه لم يفيد غير الظن الا انها يصلحان حجة على الخصم على مذهب اخبارييين بوجوه كثيرة
ذكرناها في الاساس والشرح اقواها اثنان الاول الآيات والاخبار الدالة على ذم اتباع الظن ووجوب تحصيل العلم والجواب عنه بوجوه والصواب
الجواب بانكم معاشر الاخباريين لا تشكون في جواز تخصيص العام بعد وجود المخصص بل وتكثير التخصيص والتقييد في هذه الآيات والروايات
بقيام الادلة المسلمة عندكم بجواز العمل بالظن في موضوعات الاحكام ومحالها والقوانين الملقاة عن الائمة قلنا ايضاً ان نخصصها بالادلة
المتقدمة الثاني ان كل حكم تكليفي يشتمل على مصلحة او مفسدة ومقتضى اللطف الالهي والحكمة الربانية كما يشهد به البراهين العقلية ان
ان يدل سبحانه على تلك المصالح والمفاسد ولا يكفي فيه الدلالة الظنية لانه يخطأ كثيراً اما فقد يرتكب المكلف ما يشتمل على المفسدة وقد
يجتنب ما فيه المصلحة فلا بد من الدلالة العلمية وكلما يدل على وجوب بعث الانبياء ونصب الخلفاء واثبات التكاليف يدل على ذلك ايضاً ويدل عليه ادلة
وجوب العصمة من انه لولاه لزم امره تع باتباع عباده الخطأ وهو قبيح مناف للطف الواجب عليه تع ويرشد اليه الاخبار ايضاً فلا بد من حفظ الله عز
شانه ادلته عن طوارق الحدثان حتى تثبت مقتضى تلك الادلة والجواب عنه اولاً انه ليس علينا دفع ما انه بل يكفينا ان نقول انا نرى العلماء من الاخباريين
وغيرهم مخالفين في الاحكام مختلفين في فهم الاخبار بل نرى بعضهم يخالف قوله في وقت قوله في آخر ولا يمكن ان يكون الحكمان حقين بل يكون احدهما
خطأ فكيف يتخلف مقتضى اللطف والحكمة هنا ولم يدل سبحانه على الحق الواقعي فان قلت ذلك بلغتهم سوء فهمه وليس فهمه عليه سبحانه حفظ الفهم عن الخطأ
قلنا مع انه ينافي دليلك فيه انه يمكن ان يكون في تلك الاخبار الواجب اتباعها ما روي لا على ما هو الواقع لسهو الراوي وغلط الناسخ وكيف يجب
على الله حفظ الراوي عن السهو والنسيان او قلم الناسخ عن الغلط ولا يجب عليه حفظ الناظر عن الخطأ في الفهم وما الفرق بينهما وبالجملة مخالفة العالمين
في مسألة يكفي في الرد حيث ان احدهما مخطئ ولطفه سبحانه بالنسبة الى الجميع والواحد على السواء مع انه قد يقلد في ذلك المخطئ جم غفير وثانياً ان المسلم ثبوته
من الادلة ليس الا انه على الله سبحانه فتح الباب ورفع الموانع التي منه سبحانه اما رفع الموانع الحاصلة من جانب العباد فلا يقتضي قاعدة التكليف بل
ان يحول ذلك الى العباد فعليه سبحانه بعث الرسل ونصب الامام لحفظهما من القتل وبسط يد الامام بنفسه بل وظيفة الناس كل ذلك والله سبحانه
ادى ما كان عليه ولكن مسامحة الناس وخروجهم عما كان عليهم حتى صار واسبابا الغيبة الامام صار سببا لسد باب العلم ولم يبق لنا الا العمل بما لا يفيد غير
الظن وثالثاً ان المصالح والمفاسد ليست ذاتية للاعمال كما بين في موضعه فيمكن ان يصير ما يظن واجبا او مندوبا ذا مصلحة بذلك وما يظن
مكروها او حراماً ذا مفسدة فيه فلا يخالف اللطف والحكمة كما مر مفصلاً في اول بحث خبر الواحد واما دليل وجوب العصمة فالعمدة فيه ليس ما ذكر وانما
تمام ذلك الدليل مشكل بل العمدة فيه غير ذلك مما لا يجري هنا هذا هو الكلام في الخلاف الاول واما الثاني فقد عرفت انه بين مجتهدي العامة
والخاصة فذهب الاولون الى اصالة حجية الظن وحجيته من حيث هو وذهب اليه بعض المعاصرين من بعض اصحابنا وذهب الآخرون الى عدمها اي
عدم حجية الظن وان ثبتت حجية بعض الظنون واما ما شاع في كلام بعضهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فمرجعه الى حجية الظن في الجملة لان المراد ظن المجتهد من
حيث هو مجتهد اي ظنه الحاصل من الاجتهاد فان التعليق على الوصف مشعر بعليته وحيثية الاجتهاد هي حيثية الرجوع الى المدارك الثابتة حجيتها
شرعاً اذ الاجتهاد على ما عرفت هو رد الحكم بسببه الى مأخذه الشرعي فيكون المراد ان الظن الحاصل من الادلة الثابتة حجيتها شرعاً على من كان من السعي في
شانه استنباط الحكم منها حجة ثم كلامنا الآن في ان الاصل في كل ظن عدم حجيته واخرى ان كل ظن وبعبارة اخرى الظن من حيث هو ليس بحجة اما الاول

ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول لو مراده من الحال ان يكون
عارضا بحسب الاتفاق ولم يتمكن من الاستنباط لو اراد بعده فانه لا يسمى اجتهادا كما ان بخيلا لو بذل مالا اجرى بحسب الاتفاق ولم يبذل بعده ولم ناشيا يكن
من قوة نفسانية تبعثها عليه لا يسمى سخيا من هذا يظهر فساد ما قيل بعد نقل كلام الفاضل انه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة
دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر انتهى فانه لم يحصل المراد بالحال وحمله على العمل والفعل نعم يرد على الفاضل انه يفيد حصر
اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر انتهى فانه لم يحصل المراد بالحال وحمله على العمل والفعل
نعم يرد على الفاضل ان ستنا الاخراج الى الجنس عنه مستغنى عنه ثم ان القيد الاخير يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى
زمان اما للتعارض الادلة او عدم استحضار الدليل ونحو ذلك ثم ان ما ذكر هو معنى الاجتهاد اجمالا واما حقيقته تفصيلا فبعد مقدمة مجملة انه لا ريب في
ثبوت التكليف وبقائه الى يوم القيمة ووجوب طاعة الله وحججه واطاعتهم يتوقف على درك احكامهم وهو لا يحصل الا بالنظر الى ادلتها الثابتة كونها ادلة
وما وصل الينا منها من صاحب الشرع منحصر بالكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية وبعض اقسام القياس ولا ريب في ان استخراج الاحكام منها يتوقف
على مقدمات فان الاولين وردا بلسان العرب فلا بد من فهم معاني مفردات الفاظهم المتوقف على اللغة وامثالها ومعاني صيغهم المختلفة على الصرف ودرك
معاني مركباتها المتوقف على النحو وايضا فيهما حقيقة ومجاز وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وناسخ ومنسوخ
وفي الاول محكم ومتشابه وفي الثاني قول وفعل وتقرير وفي المنقول احاد ومتواتر وكذا من الادلة الاجماع والقواعد العقلية ولكل منها اقسام بعضها
حجة وبعضها ليس بحجة وكثيرا ما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح ولا يمكن الاستنباط بدون معرفة تلك الامور والتي يكفل ببيانها علم الاصول
ثم في الاخبار مقبول ومردود ومعرفة كل منهما يتوقف على معرفة رواته وناقليه المتوقفة على الرجال ثم بعد معرفة هذه المقدمات يتوقف
الاستنباط على الانس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة في الاخبار والعلم بما تعارف بين عموم الناس في تادية المطالب من الالفاظ لان وجوه الدلالات
متفاوتة واختلط الصحيح بالسقيم وامتزجت الاصطلاحات الجديدة بالقديمة بحيث صعب الامتياز ومع ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار قائم و
كثيرا ما كانت النقلة يروونها بالمعنى فربما نقلوها بعبارة قاصرة عن افادة المرام ومفيدة لخلافه ثم بعد معرفة ذلك كله ليس كل مسئلة مما ورد
خصوص نص فيه بل يستنبط حكم الاكثر من اصول متلقاة من صاحب الشريعة يحتاج الى قوة قدسية يتمكن بها من رد الفرع الى الاصل وبعد تلك المقدمات
نقول حقيقة الاجتهاد ان ممارس الفن والمستانس بكلام الفقهاء واصطلاحات الاخبار وصاحب القوة المذكورة اذا ورد عليه مسئلة واراد
ان يعلم حكمها ويستنبط ينظر فيها اولا الى انه من اي دليل يستخرج من كتاب وسنة وبعد ذلك يلاحظ ان استنباطه مما يستنبط منه يتوقف على
اي مقدمة من المقدمات فيحكم بما ادى اليه نظره وان لم يكن فيها ما يمكن استنباطه منه وتوقف على اجماع بسيط او مركب محقق او محكي او الى ادلة عقلية
يرد اليه ويحكم على ما يوجبه دليله وان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه التراجيح ويعمل ما يقتضيه نظره فيه فهذا النظر والرد والترجيح من مثل
هذا الشخص هو الاجتهاد بمعنى العمل والقوة المذكورة منه هو الاجتهاد بمعنى الملكة ومن حصلت له هذه المرتبة فهو المجتهد والنائب من الامام
المعصوم ووظيفته استنباط الاحكام ووظيفة الناس الرجوع اليه ثم الاخباريون انكروا الاجتهاد وخالفوا اهله ومخالفتهم لهم فيه باعتبارات خمسة الاول
ان استنباط الحكم بهذا الطريق لا يكون غالبا الا افادة الظن وليس حجة في الاحكام الشرعية بل الحجة فيها ليست الا العلم وخلافهم هذا يرجع الى الخلاف
في حجية الظن وعدمها والثاني في توقف الاستنباط على المقدمات المذكورة من العلوم الادبية والمنطق واصول الرجال فانهم لا يقولون
بالتوقف عليها والثالث في توقفه على الملكة المذكورة والرابع في صحة نفس الاجتهاد من حيث هو اجتهاد فانهم يقولون ببطلانه بنفسه وورود الذم و
الطعن عليه من الائمة والخامس في التعدي في مستند الاحكام عن الكتاب والسنة بل عن السنة عند كثير منهم اما خلافهم في الموضع الاخير فقد
مر الكلام فيه في المواضع اللائقة به من مباحث الادلة المختلف فيها واما في باقي المواضع فنذكر الكلام فيه مع ساير ما يتعلق بمباحث الاجتهاد
في مناهج **منهاج** قد وقع الخلاف بين المجتهدين والاخباريين في حجية الظن في الاحكام الشرعية وعدمها فالاولون على الاول والاخرون على
الثاني ومراد المجتهدين من حجيته ليس ان الظن مطلقا او من حيث هو ظن حجة بل مرادهم حجية بعض الامور التي لا يفيد غير الظن وان لم يكن جهة الحجية فيه
معلومة لنا ومراد الاخباريين ان ما لا يفيد غير الظن ليس بحجة بل تلك الامور اما يفيد العلم او ليس بحجة وههنا خلاف اخر بين مجتهدي العامة
والخاصة وهو ان الحجة هل هي الظن مطلقا او الظن في الجملة وحاصله يرجع الى اصالة حجية الظن وعدمها وبعبارة اخرى الى حجيته من حيث هو و
عدمها اما الخلاف الاول فالحق فيه مع المجتهدين لنا وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان طريقة علماء الشيعة سلفهم وخلفهم
لم يكن الا استنباط الحكم من الاخبار والايات وشيء منهما لا يفيد الا الظن كما ياتي وايضا نعلم قطعا ان جميع الموجودين من الحاضرين والغائبين
في زمان المعصومين من الرجال والنسوان لم يكونوا ياخذون جميع جزئياتهم من الائمة ولا من الاحاديث المتواترة والمحفوفة بالقرائن
المفيدة للقطع بل يعملون بما يسمعون من الرواة ولا شبهة في انها لا يفيد غير الظن فمدعي حصول العلم منها مكابر والثاني ان بقاء التكليف يقيني
وباب العلم بالتكاليف منسد قطعا لان ماخذها منحصرة بالادلة المذكورة والاخيران مع ان الاخبار لا يقولون بحجيتهما لا يفيدان غالبا غير
الظن واما الاولان فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار فمتواترها قليلة جدا بل لا يكاد ان يوجد واحادها لا
يفيد سوى الظن ومع ذلك قد وقعت فيهما تصحيفات وتحريفات وكثير منها خرج مخرج التقية مضافا الى ما كثرت عليهم من الكذابة كما صرح به

السفر الثاني من التورية وقد رفع الكل اجماعا ولا في وقوعه في شرعنا للاجماع وللايات والاخبار وخلافا لابي مسلم الاصفهاني فلا اعتداد به
واحتجاجه بقوله تعالى لا يأتيه الباطل باطل اذ يراد به ما لا يطابق الواقع وايات تغيير القبلة والعدة والثبات والصدقة والوصية للاقربين حجة عليه
منهاج نسخ حكم الشيء قبل فعله وبعد حضور وقته بتمامه والتمكن من فعله جائز وفاقا لجميع من قال بجواز النسخ لعدم المانع ومخاطبته لعصاة
الكفار بالمنسوخ والناسخ وتقييد الوقت بتمامه لان قبله لا يصدق حضور الوقت ولا فرق في ذلك بين المضيق والموسع فان الموسع ايضا لا يجب
نسخه قبل تمام وقته على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت والمراد من التمكن دفع المانع الذي ينتفي التكليف معه واما قبل حضور
وقته فوقوع الخلاف فيه فمنعه اكثر اصحابنا ومنهم السيد وجميع المعتزلة والصيرفي وجوزه المفيد والاشاعرة استدل الاولون بانه لو جاز لزم جواز
البداء لوجود شرطه الاربعة وهي اتحاد الفعل والوقت والمكلف والمكلف واختلاف المصلحة معه غير معقول وبانه لو اتحد وقت الامر والنهي لزم
تواردهما على واحد والا فلا نسخ واتحاد وقت المتعلق دون التعلق لا يفيد لتبعية الامر والنهي للحسن والقبح في المتعلق الا في التكاليف الابتلائية
واحتج الاخرون بان كل نسخ قبل وقت الفعل لان النسخ انما يكون لما لم يحضر بعد وبامر الخليل بالذبح والنسخ قبل التمكن وبالامر بخمسين صلوة ليلة
المعراج ونسخ ما عدا الخمس قبل الوقت وبقوله سبحانه يمحو الله ما يشاء وبجواز وجود مصلحة في الامر في وقت دون اخر كالنسخ للرفع بالموت هو جائز قبل
حضور الوقت واقعا فقول لمحل النزاع ان كان نسخ التكليف الحقيقي بفعل فهو غير جائز لعدم المانع وعدم كون ذلك نسخا ايضا ولا مشاحة
في الاصطلاح واما انكار جواز التكليف للامتحان فهو امر اخر وقد عرفت دفعه في المباحث السابقة والقول بان الامتحان انما يكون فيمن لا يعلم العواقب
مردود والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد والا لزم الاغراء مدفوع بانه قد يحسن نفس الامر والتوطين وانما يتم فيه ذلك لو ترتب
عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة وفي وقت الاخبار ابيد لذلك ايضا فان قيل محل النزاع التكليف الحقيقي ولكن رفعه تارة يكون بان
يكلف بشيء في وقت قطعا ويرفع التكليف بذلك الوقت مطلقا وهذا لا يجوز لا بعد حضور الوقت ولا قبله واخرى بان يكلف بشيء واقعا
ولكن كان دوامه مطلقا او الى امد ظاهرا ويرفع الاستمرار الظاهري لذلك التكليف الواقعي مطلقا او الى الزمان المخصوص وهذا لا يجوز قبل
حضور وقته اذ لا يكون تكليف حقيقي لاستلزامه البداء ويجوز بعده لان المرتفع حقيقة هو الاستمرار الظاهري للتكليف الواقعي قلنا المرتفع
ح ايضا هو التكليف الظاهري وهو الفعل بعد زمان النسخ واما الواقعي وهو الفعل قبله فلم يرتفع وكذا
مطلق الفعل مع قطع النظر عن الوقتين فلا يعقل فرق بينه وبين ما كان اصل التكليف ظاهريا مطلقا فلا وجه للتخصيص بالاول ومنع جواز
النسخ قبل حضور وقته ولو قيل المراد من النسخ مثل ذلك لعاد النزاع لفظيا وهو الظاهر منهاج لنسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بالمثل
او المغاير صور تسع ثلثة منها نسخ المثل بالمثل وهي جائزة بلا خلاف لمن يجوز النسخ ونسخ الكتاب بالمتواتر وهو ايضا جائز لعدم المانع خلافا للشافعية
لقوله سبحانه ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها دل على ان ما ينسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك والضمير في نات
الله سبحانه فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وما هو الا القران ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل والجواب عن الاول ان المراد بما ينسخه
هو الحكم الثابت بالاية لا نفسها اذ لا تفاضل في القران ويمكن ان يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا من الثابت بالاية المنسوخة ومثلا له اعتبارا
لكثرة المصلحة او مساواتها واضافة الاتيان الى الله عز وجل ضايرة اذ ما يأتي به الرسول هو ما اتاه وعن الثاني ان الظاهر من التبديل وضع ما لم ينزل مكان
ما انزل ونسخ المتواتر والكتاب بالاحاد بهما الاخلاف في جواز هذه الثلثة ايضا ونسخ الكتاب والمتواتر بالاحاد وفيهما خلاف فالاكثر على المنع لاجماع الصحابة
على رد خبر الواحد اذا دفع حكم الكتاب والمتواتر قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ولبطلان ترك القاطع بالمظنون ورد الاول بمنع الثبوت والثاني بامكان المساواة من جهة وضعية دلالة الخبر
وبعض العامة على الجواز واختاره بعض متأخري اصحابنا قياسا على التخصيص وللوقوع في مواضع واولوية اعمال الدليلين وفي الكل نظر ولاجل [illegible] ذلك
والذي العلامة رحمه في التجريد والحق المنع على القول بكون النسخ رفعا واقعيا لعدم دليل على حجية مثل هذا الخبر او للمستفيضة الدالة على ان كل خبر
لم يوافق كتاب الله وسنة نبيه فهو باطل وزخرف والجواز على القول بكونه دفعا ظاهريا حاكما لانه ح يكون بيانا كالتخصيص فيدل على جوازه جملة ما دل على جوازه
جملة ثم ان المراد بكون الخبر ناسخا ان يكون نفس الخبر متضمنا للحكم ويكون خلاف الكتاب والسنة واما اذا كان الخبر دالا على ان الاية الفلانية مثلا منسوخة
بكذا فلا شك في جواز النسخ به عند كل القائلين بحجية الخبر الواحد هذا حكم الكتاب والسنة واما الاجماع فقد ذهب الاكثر من الفريقين الى انه لا ينسخ ولا
ينسخ به بوجوه بينة الوهن جدا والحق ثبوت الحكمين لامكان وقوع الاجماع وانعقاده في زمن الوحي وجواز ورود النص بعده ومثله والناسخ
ممكن في المنعقد بعد زمان الوحي ايضا ثم ان للنسخ مسائل اخرى قليلة الجدوى بيناها كما هنا او في الاخرى ومن ارادها فليطلبها من شرحنا على
التجريد الاصول **المقصد الخامس** في الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان **الفصل الاول** في الاجتهاد وله في اصطلاحهم اطلاقان احدهما
العمل الصادر منه ملكة الاستنباط واليه نظر من عرفه بانه باستفراغ الوسع وامثاله وجعل الملكة من شرائطه وثانيهما الملكة بمعنى قوة رد الفرع
على الاصل كما يقال فلان مجتهد ويراد انه صاحب القوة وان لم يستنبط بعد مسئلة والنظر اليه من حده بالملكة وقد عرفت على الاطلاقين بتعريفات
منتقضة طردا وعكسا والصحيح على الاول انه صرف صاحب الملكة الاثنية نظره في ترجيح الحكم الشرعي الفرعي وعلى الثاني انه ملكة يقتدر بها على استنباط
الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة قال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير

ما عدا ذكرنا حجيته من اقسام القياس وان شئت قلت قياس مستنبط العلة باقسامه عندنا معاشر الشيعة باطل واثبات احكام الشرع به
غير جائز ولم يخالف فيه منا احد الا ابن الجنيد في بدو امره ونسب السيد في بعض رسائله الى الفضل بن شاذان ايضا بل مطلق القياس كذلك
واما ما يعمل به اصحابنا فقد عرفت انه ليس بقياس وخالف فيه اكثر العامة ونقل عن القاساني والنهرواني منهم انكار حجية غير المنصوص العلة في القياس
بالطريق الاولى ودليلنا على بطلانه وجوه منها اجماع العترة الطاهرة حتى قال بعض العامة قد اشتهر من اهل البيت انكار القياس
كما اشتهر عن ابي حنيفة والشافعي العمل به ومنها الاخبار العامة فانه نقل البيضاوي وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يعمل هذه الامة برهة بالسنة وبرهة بالكتاب
وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وروى صاحب المحصول عنه صلى الله عليه وآله انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم
يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ومنها الاخبار المتواترة الواردة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم وهي الحجة لنا
حقيقة ولاشتهارها لا حاجة الى نقلها بل اشتهرت هي وثبت الاجماع القطعي بحيث لا يحتاج الى التطويل في ابطاله بل هو من ضروريات
مذهبنا يعلمه كل مخالف وموالف ومنها الذم على اتباع الظن وغير العلم في الآيات والاخبار المتكثرة خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي
والقول بانها واردة في اصول الدين مم ولو سلم فيختص ببعض الآيات واما ما قيل من ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لانحصار
الا انه طريق لا يكاد يمكن تمامه فكلام ضعيف كما يأتي في بحث الاجتهاد واضعف من ذلك ما ذكره هذا القائل للخلاص عن الاشكال استثناء
القياس بعد تسليم افادة القياس للظن وقوله بان الانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي منعوا عنها مكابرة حيث قال نحن نثبت
لا حرمة العمل بالقياس بالاجماع والضرورة والاخبار ثم نقول الاصل جواز العمل بالظن وبذلك يتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل
المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على قبح تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح ولولاه والدليل العقلي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه القياس انتهى و
فساده اظهر من ان يحتاج الى البيان بل لا معنى له اصلا لان الدليل العقلي القطعي ان كان شاملا للقياس فلا يمكن اثبات حرمة العمل به لا
مقدما على اثبات الجواز ولا مؤخرا وان لم يكن شاملا له فلا اشكال والتوضيح ان اجراء الدليل العقلي بالنسبة الى شخص حتى يقول انا نثبت خلافه
مقتضيا في فرد ولا ثم يجري الدليل العقلي فانه ان كان جاريا في هذا الفرد لا يفيد تقديم اجرائه وتأخيره والا فلا يلزم اشكال وعلى هذا الفرض
فنقول ان ترجيح المرجوح وارتكاب الضرر المظنون وغيرهما من ادلة حجية الظن العقلية ان كان قبيحا عقلا مطلقا فيكون قبيحا فيما صار مرجوحا
بالقياس ايضا ويجب العمل به كما انه اذا فرض تواتر الاخبار وثبوت الاجماع القطعي على فرد من تكليف ما لا يطاق كالطيران الى السماء فاسد تأويل
الاخبار والاجماع قطعا فكذلك هنا ولو كان هذا الترجيح قبيحا عقلا كيف يرضى بنسبته الى الشارع نعم لو كان هناك دليل عقلي على قبح ترجيح المرجوح
من غير جهة القياس لم يرد كلام واين هذا فان قلت بعد نهي الشارع لا يكون خلاف القياس مرجوحا قلنا هذا اعتراف بعدم افادة القياس
للظن ولو بملاحظة نهي الشارع وهو لا يقول به مع ان القبح يلزم حينئذ على الشارع حيث انه امر بترك الراجح وان قلت انه لم يكن راجحا عندنا
بعد عدم كونه راجحا عنده قلنا فيفيد اصل دليلك يجوز مثل ذلك في كل راجح عندك وكذا الكلام في سائر ادلته ويأتي بسط الكلام في ذلك في
محله ولخبر العامة بوجوه ضعيفة في نفسها فكيف مع معارضتها بالاجماع القطعي لذا تركنا ذكرها البحث الرابع في النسخ وهو لغة الازالة
وقيل النقل وفي العرف رفع حكم شرعي واقعا او ظاهرا بدليل شرعي متأخر فخرج مباح الاصل والرفع بمثل الموت والاستثناء ولا يلزم
التقييد بقولنا لولاه لكان ثابتا لاخراج المحدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته التكرار اذا بين انتهائه بدليل لخروجه
لكفاية الرفع في اخراجهما والتقييد بقولنا لادخال ما لو كان الحكم منقضيا في نظر الحكيم واقعا ولم يعلمه المكلف بل يزعمه باقيا فانه نسخ عرفا
وان لم يكن رفع واقعا وقيل النسخ بيان انتهاء حكم شرعي الخ ويرد عليه بصدقه على ما يكون الحكم فيه نهاية بعد اطلاقه مع انه ليس نسخا وفي الرفع
الظاهري وان كان بيان الانتهاء ولكنه التزامي منهاج قد علم مما ذكر ان للنسخ فردين واقعي وظاهري والذي نقول به في الاحكام الشرعية
هو الثاني واما الاول فممتنع عقلا لان الله سبحانه اما يعلم الدوام وعدم الانقطاع فلا يكون هناك رفع واقعي والا لزم جهله سبحانه او يعلم عدم الدوام
فينتهي الحكم بذاته والا لزم تغير علمه سبحانه فلا يكون رفع ايضا والقول بانه سبحانه علم عدم الدوام ولكن لا يلزم منه انتهاء الحكم بنفسه لاحتمال
تعلق علمه بانقطاعه لرفع الناسخ اياه مدفوع بان بعد علمه سبحانه بعدم الدوام يكون الحكم مرتفعا بنفسه لا بالناسخ اذ لا حكم حينئذ بعد الامد
حتى يرفعه الناسخ ويكون الناسخ مبينا لرفعه لنا لا رافعا له في الواقع ثم ان المانعين من جواز النسخ عقلا وهم طائفة من اليهود ان ارادوا
الاول من فرديه كما هو المستفاد من اكثر ادلتهم فلا كلام معهم وان ارادوا الثاني فلا وجه له لعدم دليل على امتناعه فان قيل الحكم الاول لا بد له من
لفظ دال عليه وهو اما مقيد بامد او مطلق او مؤبد وعلى التقادير لا يمكن تحقق النسخ فيه اما على الاول فظ وكذا على الثاني لان الامر المطلق يقتضي
ان يكتفي به مرة واحدة واما على الثالث فلانه يستلزم التناقض ويؤدي الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ولانه اما يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا
والاول تناقض والثاني اغراء قلنا نختار الثالث ولا يلزم شيء مما ذكر كما في التخصيص بالمنفصل فان الدال على التأبيد كالعام وقد يقال لانه انما يلزم لو
قيد به الحكم لا المحكوم وفيه نظر وقد منع طائفة اخرى منهم جوازه سمعا والظاهر ان مرادهم المنع من نسخ شريعة موسى خاصة وما تمسكوا اليه
من النقل غير ثابت ومعارض بما يدل على خلافه هذا ولا شك في وقوع النسخ مطلقا للقطع بنسخ الاديان بعضها البعض ومما ورد في التورية من امر
آدم بتزويج بناته بنيه وتحليل كل دابة لنوح حين خروجه من الفلك ووجوب بقرتين على بني اسرائيل كل يوم واحد بكرة وواحد عشيا كما

السفر

او يستفاد بالايماء والتنبيه وهو ملزوم مدلول اللفظ وكل لفظ كان التعليل لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء والمراد باللزوم
اعم من ان يكون لازما لمدلوله الافرادي او التركيبي مثل ضم وصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا ثم ان للايماء مراتب منها ما مر ومنها الاقتران
بوصف لو لم يؤثر هو او نظيره لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد فمثال كونه بعينه للتعليل قصة الاعرابي الذي قال للنبي صلعم هلكت
واهلكت فقال صلعم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للكفارة والا لزم اخلاء السؤال
عن الجواب وتاخير البيان فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذا تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال بعدم
قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه العرف قاطع باثر الوقاع لكن
قد يقطع باستقلاله بالاثر وقد لا يقطع ومثال النظير قصة الخثعمية حيث قالت للنبي صلعم ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال صلعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم فقال صلعم فدين الله احق بان يقضى بينه صلعم تذكر نظيره ما سألته
السائلة وهو دين الناس على التعليل به اي كونه علة النفع والا كان ذكره مستبعدا ويحصل منه التنبيه على ان نظيره وهو دين الله المسؤول عنه كذلك
ومنها ذكر وصف لو لم يؤثر في الحكم ولم يحمل على التعليل كان عبثا سواء كان ذكر الوصف ابتداء من غير تقدم سؤال كقوله صلعم وقد توضأ
بماء نبذت فيه تمرات ثمرة طيبة وماء طهور فلو لم يعد كون بقاء اسم الماء عليه وطهارته علة لجواز الوضوء كان ذكره لغوا او كان عقيب سؤال كما
روي ايضا صلعم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له صلعم انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافات
فكون التعليل هنا معلوما من لفظ ان غير ضائر اذ لو قدر انتفاؤه بقي فهم التعليل ايضا ومنها الحكم بعد العلم بثبوت صفة كقوله صلعم وقد سئل
عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وحصول الفهم من اذن لا ينافي كما مر ومنها الفرق بين شيئين بصيغة صفة مع ذكرهما
مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او بالاستثناء
نحو قوله عز شانه فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بالشرط نحو اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم او بالاستدراك نحو قوله جل شانه لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنها اقتران الحكم بوصف يناسبه بنفسه مثل ارجم الزاني او بلازمه مثل لا يقضي
القاضي وهو غضبان فان الغضب يلزمه تشويش الفكر المناسب لعلية النهي عن القضاء ولذا الحق الجوع والالم المفرطان مثلا دون الغضب اليسير
واذا قال الشخص لا تقض وانت غضبان يحكم بعدم قضاء غيره ايضا حال الغضب والمراد بالوصف المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة ولا يشترط في اعتبار المناسبة لو اعتبرت للوصف حتى يصلح للعلية في هذا القسم والا لم يكن
منه مطلقا وهو غير لازم اذ نفس ترتب الحكم على الوصف يفيد فهم العلية وان لم يكن مناسبتها للحكم ظاهرة عندنا ولذا يقبح اهن العالم واكرم
الجاهل ومنهم من جعل ضابط الايماء كما مر هو الاول وجعل جميع هذه الامثلة ترجع جميعها اليه خفاء ثم ان فهم التعليل من جميع ما ذكر
انما هو لاجل فهم العرف والتبادر وقد يجعل من اقسام الايماء ما دخل فيه الفاء اما في الحكم فيكون العلة متقدمة او في الوصف فيكون الحكم متقدما
اما في لفظ الشارع او الراوي مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما زملوهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وسهى فسجد وقيل في بيانه
ان فهم العلية من التعقيب المستلزم لها المستفاد من لفظة الفاء ولا يخفى ان مجرد وقوع حكم عقيب وصف لا يستلزم العلية اصلا فانه اذا قيل اكل
فذهب لا يدل على علية المتقدم للمتاخر وكذا لا يستفاد العلية من لفظ الفاء فانه لو قيل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او زملوهم بكلومهم
بحيث يكون كذا يفهم العلية ايضا فهذه الامثلة ايضا من امثلة القسم الاول واما الثاني وهو ما كانت العلية مستفادة من غير الشارع بل بالاستنباط
فهو الذي اجمعت الشيعة على بطلانه وهو عند القايسين على اربعة وجوه الاول المناسبة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة من
ذاته من دون نص او ايماء على العلية كالعدوان في القتل لشرع القصاص اخالة قيل ويسمى تخريج المناط ايضا واثبات العلة في الفرع تحقيق المناط وتحقيق
ان تعيين العلة في الاصل بمطلق الاستنباط سواء كان بالمناسبة او غيرها واثبات الحكم فيه لاجلها يسمى تخريج المناط واثباتها في الفرع تحقيق المناط
الثاني الشبه وحقيقته اجمالا ان الوصف كما يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة فكذلك قد يكون شبيها بالمناسب فيفيد ظنا بالعلية واختلفوا
في تفسير الوصف الشبهي حتى لو قيل لا يجوز في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الجدل والاكثر ذكروا له الحد ثم انهم حدوه بحدود كقولهم ما يوهم
المناسبة وليس بمناسب وسبب ايهامه المناسبة التفات الشارع اليه في بعض محاله وما ناسب الحكم بالتبع او ما ظن استلزامه للمناسب
الى غير ذلك ويقابله الوصف الطردي وهو ما لا يوهم المناسبة او ما لم يناسب الحكم لا اصالة ولا تبعا او ما لم يظن استلزامه للمناسب فالشبه بين
المناسب والطرد والتقسيم وهو حصر الاوصاف الصالحة للعلية في الاصل وابطال علية غير المدعى والحصر راجع الى التقسيم والسلب الى السبر لانه
في الاصل اختبار عمق الجراحة والمسبار حديدة يعرف بها ذلك والمراد به هاهنا اختبار كل وصف من الاوصاف المعدودة وابطال عليتها حتى ينتهي
الى المدعى فان قطع بحصر الاوصاف وابطال علية غير المدعى ولا يمكن ذلك الا بمعونة الشرع فقطعي مقبول راجع الى اقسام المقبولة والا
فظني مردود والرابع الدوران ويسمى بالطرد والعكس وهو التلازم في الوجود والعدم في محل واحد كما في الاسكار والتحريم او في محلين بان
يكون التلازم الوجودي في محل والعدمي في اخر كما في الكتب وتخريج التفاصيل ثم تلك الوجوه الاربعة مشتركة في عدم افادتها القطع بالعلية
بانفسها ولكنها قد يفيد الظن ولكن لا حجية فيها لعدم حجية الظن الا ما دل عليه دليل مع ان الدليل قام على بطلان تلك الظنون منها ما

وظهورها عندنا في هذا القسم م

بكلومهم م

علة فهل يحكم بكونها علة مستقلة حتى يثبت الحكم المرتب عليه في كل مورد ثبت هذه العلة ام لا ويرجع النزاع ح الى النزاع في اللفظ اذ يرجع الى ان لفظ العلة
اي ما يدل عليها اذا ورد على شيء فهل معناه العلة المستقلة ام لا والحق انها محمولة على المستقلة اذ جزء العلة ليست علة حقيقة بل العلة الحقيقية
هي المستقلة فاذا ثبت من الشرع كون شيء علة يجب حمله على حقيقته وايضا لا شك في ان المتبادر من قولنا شرب السقمونيا علة للاسهال انه لا يحتاج
الى امر اخر وكذا من قولنا وقع الاسهال لشرب السقمونيا وامثال ذلك في ذلك لو ضرب المولى عبده وقال علة ضربي اياك ضربك زيدا او ضربتك
لضربك اياه فهم منه عدم جواز الضرب مرة اخرى ولو ضربه ثانيا بخاف ان يضرب ولو لم يخص هذا النزاع بما يكون العلة ظاهرة في الاستقلال بل قيل
هل يحمل العلل الثابتة من الشرع على الاستقلال ام لا فنقول انها على اقسام ثلثة لانه اما يكون ظاهرة في الاستقلال او عدمه ولا يعلم شيء منهما
كما اذا ثبت بالاجماع ان علة وجوب غسل البدن من البول عند الصلوة نجاسته ولكن وقع الخلاف في ان العلة هل هي نجاسة بدنه او النجاسة ح
يحمل عدم الاستقلال لاصالة عدم ثبوت الحكم ما لم يعلم ثبوت علته وهو غير معلوم على المفروض واما الوجه الثالث اي النزاع في ان مثل حرم على حرمته
الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل يدل على ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار او الاسكار الخاص وبعبارة اخرى هل يدل على عدم مدخلية خصوص
المحل ام لا اختار العلامة لانه على عدم مدخلية المحل وقال والدي العلامة ره بعدم دلالته عليه واحتمال مدخلية المحل الا مع قرينة خارجية وهو
الذي اختاره المحقق ايضا دليل العلامة التبادر يعني ان المتبادر من مثل قوله لانه مسكر او لاسكاره ان العلة هي نفس الاسكار فقط من غير مدخلية لخصوص
المحل قيل ان قول الشارع حرم الخمر لانه مسكر معناه المتبادر ان ذلك لاجل انه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر و
وكذا قوله حرم الخمر لاسكاره المتبادر منه انه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر وتوضيح ذلك ان القصر
قد يكون للصفة وقد للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع والمسكر والمتخذ من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها
فظهر يده مقصودية حكم عليها المحقق من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فمعنا حرم الخمر لاجل اسكاره لا لميعانه ولا لكونه ماء
العنب فيده المقصودية من جهة تلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فمعنا حرم الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار
فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر اي المعنيين والانصاف انه هل هو الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه نعم اول لم الانصاف
ما ذكره والمتبادر عليه مطلق الاسكار ولو شئت قلت المتبادر من قوله حرم الخمر لاسكاره او لانه مسكر وكذا من قوله حرم للاسكار او العلة للحرمة
هي الاسكار او قوله المسكر فهو حرام او غير ذلك مما يدل على العلية ويكفي في اثبات التبادر فهو حرام او غير ذلك مما يدل على العلية ويكفي في اثبات التبادر
والعرف قول من يقول اكرم زيدا لانه ابن عمرو واذا كان له ابن اخر مستحق للاهانة فان قلت وان كان المتبادر ذلك ولكن الثابت منه ليس الا علية الاسكار
مثلا وذلك لا يدل على ثبوت الحرمة لغير الخمر لجواز ان يكون فيه مانع عن ثبوت الحرمة قلنا رفع المانع ايضا جزء العلة فاذا دل هذا على كون الاسكار
علة تامة فلا يكون له مانع والا لكانت العلة الاسكار ورفع المانع فان قلت سلمنا الجميع ولكن ادلة حرمة العمل بالقياس يمنع من اثبات الحكم في
غير المحل الخاص قلنا هذا اذا قلنا ان ذلك قياس وهو مم بل هو مدلول كلام الشارع اما بالمطابقة او الالتزام فانا نقول ان المتبادر من امثال ذلك
ثبوت الحكم لجميع افراد العلة والمتبادر العلية وهي مستلزمة لثبوت الحكم لجميع ما يكون العلة فيه متحققة فهو في الحقيقة قضية مستفادة من الشرع
يستفاد بدح بحكم ما هو من افراده ولو سلمنا كونه منه قياسا فلا دلالة لا يثبت حرمته لانه فرع ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في
هذا القسم وما يشمله ولم يثبت ذلك ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما من المعلوم ان ردعهم انما كان
على العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم من جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك بذلك من غير
فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع كما ان منصوص العلة ليس من القياس وكذا القياس الجلي ايضا لان القطع بالغاء الفارق
لا بد وان يكون مستندا الى دليل شرعي وهو مجرد حكم عقولنا بعدم تاثيره غير كاف فانها لا تبلغ الى مصالح الاحكام ثم لازم نفي تاثير الفارق
ثبوت الحكم للفرع ايضا اذ بعد نفي تاثيره يبقى الحكم للقدر المشترك فالدال على ثبوت الحكم في الفرع هو الدليل الدال على نفي تاثير الفارق ودلالته
عليه بالالتزام ومن هذا يظهر ان تنقيح المناط ايضا كمنصوص العلة والقياس الجلي ليس من القياس وكذا القياس القطعي بالطريق الاولى وغيره القطعي
لان القطع بالعلة لا يحصل الا من جانب الشارع وعلى هذا فلو اخرجت هذه الاقسام من تحت القياس وادخلت في باب المفاهيم وسمي منصوص
العلة والقطعي بمفهوم العلة حيث ان المفهوم من التعليل ثبوت الحكم للفرع في الجلي وتنقيح المناط بمفهوم نفي الفارق لكان اولى وانسب بمراعاة تنقيح
المذهب وابعد عن مشاكلة العامة وتوهم مخالفة النواهي عن العمل بالقياس ولعل هذا هو السر في عدولهم الى التسمية باتحاد طريق المسئلتين وقد ظهر
ايضا مما ذكرنا ايضا من انا ولو قلنا باقتضاء العلة لا تاثير لها في التعدي ومن ان القطع بالعلة لا يحصل من غير جهة الشارع انه لا حاجة الى تكثير الاقسام
بل يكون الجميع من اقسام القياس هو الجلي ومنصوص العلة وان شئت سميت الاول بتنقيح المناط والثاني باخراج التاثير فائدة قد عرفت ان معرفة
العلة اما يكون بالاستفادة من الشرع او بغيرها اما الاول فهو المعتبر عندنا لا غير اما يكون بالاجماع او بالكتاب او السنة فالمستفاد من الاجماع
كما ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد وغيرهما لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل
عن الثوب هي النجاسة من الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلية بصريح اللفظ الدال
عليها بالوضع كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او بسبب كذا او لانه كذا او كي يكون كذا وهذا في الظهور الا ان اللام والباء وان كانا ظاهرين ايضا
او ان يكون كذا او

او يستفاد

والسنة اذا قيست بحق الدين وقد روى ايضا قوله عليه السلام لابي حنيفة الكوفي لو كان الدين يوخذ بالقياس لوجب على الحائض ان لا تقضي الصلوة
لانها افضل من الصوم ويمكن ان يجاب اما عن الروايات الخاصة فيمنع كون موردها قياسا قطعيا اذ لا يتبع علة الحكم بالتثليث في ثلثة اصابع
مقطوعاتها وكذا في الصلوة والصوم وقطع الراوي بعليته شيء من عقله غير مفيد بل لا بد من القطع بتعليل الشارع من نص او اجماع او استقراء
مفيد للقطع او تنبيه مفيد له فان قيل من يقطع بالعلية من جهة عقله يقطع بان الشارع علله بها قلنا هذا في بادي النظر واما بعد ملاحظة
ان بناء الشرع على الجمع والتفريق وعدم احاطة العقول بجميع المصالح والمفاسد يزول القطع واما ما نرى من حصول القطع لنا احيانا مع
التفطن لذلك ايضا فاما لاجل اجماع واستقراء او قرائن من غير التفات لنا اليها ما لم يكن كذلك فانما هو في بدو النظر من غير التفات الى ما في الاحكام
الشرعية من جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات وتخلف ما يظن انه علة وعدم التفطن لذلك اما لكون النظر بدويا او لكون الناظر غير محيط بعقود
احكام الشرع اما لكونه مبتديا في تفحصها او كونه في زمان لم ينتشر الاحكام المشتملة على الجمع والتفريق بعد كما في اوايل زمان الصحابة رضي الله عنهم فان
شيوع القياس من عامة الناس فيها وانتشار الاحكام الخفية قبل زمانهما كان موجبا لعدم التفطن بتخلف ما يظن علة لاغتيالها واما عن الروايات
العامة فيمنع كون القياس القطعي قياسا منهيا عنه وان كان قياسا مصطلحا اما لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في القياس بهذا المعنى و لاجل
ان مثل ذلك يتحقق فيه الفهم العرفي كما يأتي فعدم حجيته لاجل كونه قياسا لا يوجب عدمها للفهم العرفي ثم انه قد عرفت الخلاف في كونه قياسا ام لا فاحتج
من قال بكونه قياسا بان التعدية مستند الى الجامع لانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم لما حكم به ولا معنى للقياس الا
ذلك وبصدق حده عليه ورد الاول بمنع الاستناد الى الجامع بل هو اما الى الفحوى حتى يكون دلالة الاصل على حكم الفرع بالالتزام ويسمونه فحوى الخطاب ولحن
الخطاب ومفهوم الموافقة واما الى النقل بمعنى ان مثل قوله سبحانه ولا تقل لهما اف نقل عرفا الى المنع مطلقا عن الايذاء حتى يكون الدلالة بالمنطوق ومنه ايضا
قوله تعالى ومن ان تأمنه بقنطار يؤده اليك وقوله عز شانه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول لا يخفى ان هذا هو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى
على الاعلى او بالاعلى على الادنى او بالتافيف على الضرب وبالقنطار على الدينار ولو شئت فاقتصر على الاول بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة
لترتب الحكم عليه والاعلى الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة من الضرب بالتحريم والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما
دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى لاجل مدخلية المناسبة والانفهام العرفي ووقع الخلاف
في ان دلالة على الاعلى هل على من باب القياس والمفهوم والمنطوق فمن جعلها من القياس نظر الى استناد الحكم الى الجامع وانه لو قطع النظر عنه
لما حكم بالحكم في الفرع ومن لم يجعلها منه بل من المفهوم مع استناده اليه قال ان عدم الحكم مع قطع النظر عنه لاجل ان دلالة الملفوظ على المفهوم مشروطة
بمعنى انه سبب لاستلزام المنطوق للمفهوم وانتقال الذهن من حكم الاصل الى الفرع بتوسط ملاحظة المعنى المناسب وهذا ليس قياسا بان يفهم المخاطب
هذا المعنى بتوسط تحرك ذهني سريع من الاصل الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر معنى من اللفظ يلزمه حكم الفرع ومن
يجعلها من المنطوق نظر الى التبادر اقول لا شك ان من يقول بانه قياس الى يقول ايضا بان حكم الفرع لازم للجامع فانه يكون علة والعلة يستلزم
المعلول فلعله يقال قائلا بلزوم ملاحظة الجامع ويكون ملزوما لحكم الفرع لازم للجامع وموجبا لاثبات حكمه ويكون النزاع في التسمية فيكون النزاع
لفظيا كما نقل عن التفتازاني ايضا الا ان يقال ان مجرد ذلك غير كاف في كونه قياسا بل يشترط فيه ملاحظة كل من الاصل والفرع من حيث انه اصل و
فرع وملاحظة الجامع من حيث انه علة وموجب وملاحظة التعدية فمن يقول بانه قياس يقول بانه يلاحظ فيه هذه الامور ومن ينكره ينكرها و
الحاصل ان انتقال الذهن من اللفظ الى المعنى الالتزامي ليس مشروطا بشيء الا فهم المعنى الملزوم مع العلم بالملازمة وان لم يلتفت الى عليته بخلاف
القياس فانه مشروط بامور اخر من كون الامر الفلاني سببا لثبوت الحكم في الاصل وهو متحقق في الفرع فيتصور اصلا وفرعا وعلة وكونها علة
وتحققها في الفرع وعلى هذا فيمكن جعل النزاع معنويا ويظهر صحة كل من القول بانه قياس او مفهوم واما من جعله من المنطوق فنظره الى التبادر
والترجيح للقول بمفهوم الموافقة لثبوت الالتزام وكون النقل واستناد الحكم الى الجامع وملاحظته من حيث انه جامع خلاف الاصل واما التبادر
فكونه من مجرد اللفظ الذي هو علامة الحقيقة ممنوع بل هو من قبيل تبادر سائر المفاهيم ومنه يظهر جواب صدق حد القياس عليه ايضا لتوقفه على ملاحظة
الجامع وهي ممنوعة واما حجية من يجعله قياسا جليا على تقدير كونه قياسا فقد ظهرت في اول البحث تنبيه ناج اختلفوا في حجية القياس المنصوص العلة و
النزاع فيه يحتمل ثلثة وجوه الاول انه اذا علمنا العلة التامة والداعي المستقل لحكم شرعي هل يحكم بثبوت الحكم في كل موضع ثبت فيه العلة او لا الثاني
انه اذا نص الشارع على علة حكم ونص على عليته شيء من غير ضم شيء اخر معه مثل الاسكار علة لحرمة الخمر فهل يحكم بكونها مستقلة ام لا وحاصله ان
علل الشرع هل هي مستقلة ام لا وهذا هو الذي يظهر من كلام السيد والثالث ان مثل قوله حرمت الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل يدل على ان
العلة هي الاسكار او يحتمل ان يكون للخمر مدخلية في الحرمة وحاصله يرجع الى ان الظاهر من هذا اللفظ هل هو استقلال الاسكار ام لا وهذا هو
الذي صرح العلامة ره بكونه محلا للنزاع اما على الوجه الاول فالحق حجيته منصوص العلة مطلقا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان
علة التامة هي التي لا يحتاج في مقتضاها المعلول الى امر اخر فايما تحققت يتحقق قطعا والظاهر انه لا خلاف فيه ايضا واما الوجه الثاني فاما المراد
منه انه هل يمكن ان يكون العلل الواردة في الشرع مستقلة ام لا بل كل علة شرعية غير مستقلة او انها هل يحمل على الاستقلال اذا لم يكن معها
ما يدل على عدم استقلالها ام لا فان كان الاستقلال ظ لعدم المانع وان كان الثاني فحاصله انه اذا ثبت من الشرع ان الامر الفلاني
فان كان الاول

كل جلي قطعياً وبالعكس لكن الظاهر المتداول هو الاول واما الفرق بين الجلي والقياس بالطريق الاولى فبالعموم من وجه فان قياس الاولوية
ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى وهذا قد يعلم فيه نفي الفارق وهو اذا كان لاقتضائه هذا هو المقتضى في الفرع اقوى منه في الاصل
وقد لا يكون كما توهم من ان كل قياس بالطريق الاولى فهو جلي باطل وحصول الجزم بعدم مدخلية المادة مع اكبرية الوصف المناسب في الفرع
وكون المفروض في القياس بطريق الاولى نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه غيرها لا وجه له لمنع حصول ذلك الجزم اولا وكون المفروض ذلك
ثانيا وههنا قسم اخر من القياس يسمى بتنقيح المناط وقد اختلفوا فيه فالظاهر من كلام جماعة انه الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق بينهما من
غير بيان العلة لا صريحا ولا لزوما وهو القياس في معنى الاصل وقد يطلق على ما لا نص على علية في اصله اي مقابل منصوص العلة وقيل
هو الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق سواء وجد معه علة ايمائية واستنباطية اولا واليه يرجع ما قيل من انه كلما احتاج ان يحذف عنه بعض الاوصاف
ويعلل بالثاني فتنقيح المناط ثم ان قطع بالغاء الفارق فهو تنقيح المناط القطعي وهو القياس الجلي كالجمع بين الدابة وغيرها كمن شهدت له
بالنتاج والا فظني كالجمع بين القتل بالمثقل والمحدد واذا كان تنقيح المناط مع العلة فان تعدى الى الفرع لاجل العلة يكون التعدية بالقياس
للنصوص العلة وان تعدى بنفي الفارق فبتنقيح المناط فهو باعتبار الاول منصوص العلة وبالثاني تنقيح المناط واما اتحاد طريق المسلكين
فقال والدي ره في التجريد انه يعم ما يثبت حجيته عندنا من اقسام القياس ويظهر من بعضهم اختصاص اطلاقه بما كان التعدي للتعليل لا لنفي
الفارق ويقولون انه ليس بقياس وهو مبني على اخراج ما يقولون بحجيته وخصوص منصوص العلة عن القياس كما ياتي والمراد من اتحاد الطريق
وحدة الدليل يعني ان الدليل المسلكين واحد من جهة ان دليل الاصل لاشتماله على العلة نصا او تنبيها فكانه يشمل حكم الفرع ايض واذ عرفت
اقسام القياس فاعلم ان اصحابنا بعد اتفاقهم على عدم حجية ما عدا القطعي والجلي والقياس بالطريق الاولى ومنصوص العلة اختلفوا في بعضها وها
انا اذكرها مبينا عدم حجية ما سواها في مناهج **منهاج** حجية القياس القطعية فانا اذا قطعنا ان الثوب النجس لا يجوز الصلوة فيه للنجاسة فاجراء حكمه
الى البدن اذا قطع بنجاسته مقطوع به والا لم يكن النجاسة علة في الثوب وهذا يعم ما اذا كان اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى او ادنى او مساويا
وسواء كان القياس قياس علة او دلالة ولكن في قياس الدلالة لا بد من القطع باللزوم بين العلة وبين اللازمين وبوجود احد اللازمين في الفرع ولكن
يختص بقياس الطرد لان العلم بوجود نقيض العلة في الفرع لا يقتضي العلم بوجود نقيض حكمه فيه ايض واما القياس الجلي فحجيته اجلي اذ قد عرفت ان
المراد بنفي الفارق نفي الفارق المؤثر في الحكم واذا قطع بنفي ذلك يقطع بثبوت الحكم في الفرع من غير احتياج الى توسط كما في القطعي واما ما ظ
تواتر الاخبار بمنع العمل بالقياس بحجيته فما ستعرف دفعهما وظهر من حجية القياس الجلي حجية تنقيح المناط القطعي ايض لاتحادهما كما مر **منهاج** قد
وقع الخلاف بين الامامية في حجية القياس بالطريق الاولى الى ثلثة اقوال الحجية مط وعدمها كذلك والتفصيل بالحجية اذا كان قياس قطعيا والا فلا ثم
القائل بالحجية بين من يقول بانه قياس ومن يقول بانه ليس بقياس والقائل بانه قياس بين قائل بانه قياس جلي وقائل بانه لا يلزم ان يكون جليا
والقائل انه ليس بقياس بين قائل بانه مفهوم موافقة وقائل بانه منطوق ويظهر من بعض ان من يقول انه حجة وليس بقياس فانما هو اذا كانت
العلة في الاصل مقطوعة واما في غيره فلا يقول بكونه حجة ويظهر من بعض اخر ايض ان القائل بحجيته مطلقة من الامامية من يرجعه الى الجلي والا فلا يقول
بحجيته والحق التفصيل ولكنه في الحقيقة قول بعدم حجية قياس الاولوية بل بحجية القياس القطعي لتم الوجه في الحجية مع القطع بالتعليل ما مر وعدمها
مع عدمه ان غاية ما يحصل هو الظن بالعلة والاصل عدم جواز العمل بالظن والقول بان الظن بثبوت الحكم في الفرع اقوى من الظن بثبوته في الاصل
لان اقتضاء الجامع للحكم في الاصل وان كان ظنيا الا ان الظن لما كان بحيث صار سببا لاسناد الحكم الى الجامع وحصل ظن اقوى منه باقتضائه للحكم في الفرع
يظن بثبوت الحكم فيه اقوى مما ظن في الاصل مع عدم كونه معتمدا الا على ثبوت حجية قياس الاولوية مطلقا باطل لان في الاصل ظنين الظن بثبوت الحكم
وباستناده الى علة معينة وكونها مقتضية لذلك الحكم والظن الاقوى الحاصل في الفرع هو اقوى من الثاني فقط دون الاول فانه مستند الى دليل
شرعي مخصوص بالاصل وبالجملة اشدية اقتضاء الجامع للحكم في الفرع بدون القطع بكونه مقتضيا في الاصل لا يجدي لها نعم لو كانت العلة في الاصل
مقطوعة فالتعدي ظ ولكن ح يكون التعدي لاجل القطعية لا الاولوية فيتعدى ولو لم يكن اولى فلا يكون القياس بالطريق الاولى من حيث هو حجة والحاصل
ان حجيته اما يكون من جهة كون العلة في الفرع اقوى واكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والسبر فلا دليل على حجيته اصلا واما من
جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او من جهة النص ومن دلالة التنبيه والايماء او غير ذلك مما يفيد القطع او تثبت حجيته فلا حاجة الى الا...
في الفرع ومما ذكرنا ظهر حجة القائل بالحجية مطلقا واحتج من قال بعدم الحجية مطلقا بانه لو وجب التعدي لما صح التصريح بعدمه مع انه يصح
ان يقول الملك المستولي على عدوه اقتله ولا تسبه فانه امر بالقتل المستلزم لجواز الاستخفاف بطريق اولى مع نهيه عنه وفيه انه لم يعلم ان العلة
في القتل هي امر يكون في الاستخفاف اولى بل يمكن ان يكون مجرد دفعه وهو يحصل بدون الاستخفاف ايض وبالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس
مطلقا وفي خصوص ما كان الفرع اقوى ايض مثل ما رواه الصدوق عن ابان قال قلت لابي عبدالله ع ما يقول في رجل قطع اصبعا من اصابع
المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله
يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبرء ممن قاله ونقول ان الذي قاله
شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس

والسنة

بمجرد ان اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اقوى منه في الاصل [illegible] قطعا [illegible] منصوص العلة [illegible] الفارق [illegible] بالمحدد يكون

بنزل على الصحة

على تلك القاعدة كلية هذا ثم قيل انه على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحة عند الفاعل لا مطلقا وعلى هذا فينتفي ثمرتها في كثير من الموارد
وكذا الكلام في الموارد الخاصة كما بيّنا مفصلا مع ساير ما يتعلق بتلك القاعدة في الكتاب المذكور **منهاج** ومما استدل به بعضهم الاستقراء
وهو الحكم على الكلي بما وجد في جزئياته كلا او بعضا للحكم بنفي ساير ها كقولنا لا يجب صلوة يؤدي على الراحلة لاستقراء الواجبات من الصلوة فلان
الوتر وهو على قسمين تام وناقص بالاول ما وجد الحكم في جميع الجزئيات وهو الذي يسمونها في القياس المقسم بعيد اليقين ولا ريب في حجيته ولكنه
لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية والثاني هو ما وجد الحكم في بعض الجزئيات على قسمين لانه اما يوجد في اكثرها او اقلها وقد يخص الناقص بالاول وقد وقع
الخلاف فيه في موضعين احدهما في افادته الظن او القطع والثاني في حجيته اما الاول ففيه قوال احدها انه يفيد القطع بمعنى انه يمكن ان يحصل منه
وثانيهما انه لا يفيد الظن مط والثالث هو الذي اختاره والذي العلامة ره في الانيس انه ما كان وجد الحكم فيه في الاكثر يفيد القطع وما لم يكن منه
لا يفيده واما الثاني فهو متفرع على الخلاف الاول اذ لا ريب في حجية القطع كما لا ريب في عدم حجيته لم يفد الظن وفي الظن خلاف والحق اما في الخلاف الاول
فهو انه لا يفيد القطع بنفسه مطلقا اذ لا دليل قطعي على ثبوت حكم شيء لاخر وان كانا فردين لكلي ولكنه قد يفيد القطع بسبب انضمام القرائن كشهادة
حال وانضمام خبر او غيرهما ومن هذا الباب كثير من مواضع الاستقراء وقد يكون القرائن خفية وظاهره غير ملتفت اليهما والكاشف عنها حصول
العلم واما الظن فقد يفيده من غير تفرقة بين وجدان الحكم في الاكثر او اقل بل غالب موارد الاستقراء انه لم نشاهد جميع الافراد ووجه حصول الظن
ان اشتراك افراد كثيرة في امر يحصل الظن بان سبب الاشتراك هو الجامع بينهما وقد لا يفيده وهو مما يكون ثم لم يوجد الا اقل قليل من الافراد او علم او ظن
ان ما يوجد فيه انما هو لامر عرضي غير الجهة الجامعة ولا يتوهم انه قد يحصل الظن بوجود الحكم في الواحد من الجزئيات ايض كما اذا سمعنا حيوانا يسمى بالفيل
ورأينا واحدا منه له الخرطوم فيظن ان جميعه كك فان هذا الظن انما هو من اجل استقراء اكثر من انواع الحيوانات مشاهد ان ما يكون فرده على
هيئته يكون الجميع كك اما في الخلاف الثاني فهو انه ليس بحجة اصلا لعدم دليل على حجية هذا الظن **منهاج** مما يستدل به بعض العامة الاستحسان
والمصالح اما الاول فهو يطلق تارة ويراد به الدليل الذي يعمل به المحسن وبهذا الاعتبار جعلوه من الادلة واخرى على الحكم لاجل الاستحسان ومنه
قول الشافعي من استحسن فقد شرع فنعرفه على الاول لانه عد المجتهد حكما حسنا من غير استناد الى امارة شرعية يؤول اليه قولهم دليل ينقدح في
نفس المجتهد ويقصر عنه عبارته وعلى الثاني انه صدور حكم من المجتهد بمجرد كونه مستحسنا عنده وهو ليس بحجة عند الامامية واجماعهم منعقد
عليه ووافقهم الشافعية لعدم دليل على حجيته ولجباتها مستغيظة في رده ولا ينافي ذلك ما ذهب اليه كثير من الامامية من التطابق بين حكمي العقل
والشرع لان مرادهم فيما من الحسن الواقعي النفس الامري وهنا الحسن عندي المجتهد والمراد في الاول حسن الفعل المحكوم عليه وفي الثاني حسن الحكم به في
نظر المجتهد وقالت الحنفية والحنابلة بحجيته للامر باتباع الاحسن وقوله صلى الله عليه وآله ما راه المسلمون حسنا فهو حسن واجيب عن الاول بان المراد الارجح الاظهر عند التعارض
للاجماع على انه لا يختص وجوب الاتباع عند عدم التعارض بالاحسن عن الثاني بانه على فرض ثبوته يدل على حسن جميع ما يراه المسلمون حسنا فهو
حسن ولجيب عن الاول بان المراد الارجح الاظهر عند التعارض للاجماع على انه لا يختص وجوب الاتباع عند عدم التعارض فهو جمع المصلحة وهي
ما يوافق الانسان دنيا او لاخرته او لهما او هي اما ضرورية او لا اضافية وكذلك قطعا او ظنية كلية او جزئية دينية او دنيوية جلب نفع او دفع ضرر
وكذا المفسدة الا في التقسيم الاولي للمصلحة اقسام اخر كانها تنقسم باعتبار الحال الى الضروري والحاجي والتكميلي للضروري والحاجي او التحسيني
وهي على قسمين ما عدم فيه ظهور ولاعتبار الحاجة واسا الا ان اعتبارها سلوك النهج الاحسن وما الاحاجة اليه لقيام غيره مقامه وكما تنقسم باعتبار الاقتضاء
الى المقصود الى المقطوع والمظنون والمشكوك والمرجوح وما لا يحصل منه المقصود ثم المتصفة بالمصلحة او المفسدة او بهما اما الفعل او تركه او احدهما
فيخرج اقسام كثيرة والمصلحة اما معتبرة او ملغاة او مرسلة وحكم الاولين ظ والاخيرة مردودة الا عند مالك لنا بعد الاجماع عدم الدليل قيل
الحكمة باعثة لرعاية المصالح قلنا اذا قطع بخلوها عن المفاسد قبل اعتبار جنسها يوجب اعتبارها قلنا تم والا اوجب بنقيضه نقيضه **الفصل**
الخامس في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة وفي الاصطلاح اجراء الحكم الاصل الى الفرع بجامع هو العلة او تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
لعلة متحدة فيهما او اثبات حكم الاصل للفرع بامر جامع بينهما او نقض عكسها بقياس العكس والدلالة لا يمكن الدفع بادنى عناية واركانه اربعة حكم الاصل
والعلة والاصل والفرع وله اقسام كثيرة باعتبارات شتى ذكرها القايسون لا فايدة في ذكرها والمتداول عندنا تقسيمه تارة الى قياس جلي وخفي فالجلي ما قطع
فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع في التاثير بمعنى ان يلاحظ الفارق بينهما ثم ينفي كونه مؤثرا في الحكم والخفي ما ظن به فيه واخرى الى قياس قطعي وهو ما
قطع بوجود العلة في الفرع بشرط القطع بكون الحكم في الاصل معللا بالجامع وظني وهو ما يظن فيه بوجود العلة او به ويكون الحكم معللا وثالثة الى
قياس اولوية وهو ان يكون اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى من اقتضائه له في الاصل ومقابله وهو ما يكون بعكسه وقياس مساواة وهو ما يكون
الاقتضاء المذكور متساويا ورابعة الى منصوص العلة وهو ما علم علته من كلام الشارع نصا كان او ايماء او تنبيها ومنه المعلوم بالاجماع ومستنبط
العلة وهو ما علم علته بالاستنباط ثم الفرق بين القطعي والجلي على كون المراد بالقطعي ما كانت العلة المقطوع بوجودها في النوع متعينة على
سبيل القطع عند الفقيه بالعموم المطلق اي يكون الجلي اعم اذ يمكن ان يقطع بنفي الفارق ولم يكن خصوص العلة معلوما كما اذا قيل لا فارق
بين الهندي والاعرابي الا الهندية والاعرابية وهو غير صالح للفرق لكن لا نعلم علة ثبوت الحكم فيه غايته ما يعلم انها ليست الاعرابية وكل شيء اخر نتحقق
في الهندي وان كان المراد بالقطعي ما علم وجود ما هو العلة في الفرع سواء كانت متعينة عند الفقيه ام لا يكون الجلي والقطعي متساويين ويكون

في الايام الحارة ليس بعسر ولا حرج وهذا من طرفي التفريط من الاول ولا شك في ضعفه فان دفع الاخلاق المذمومة والمجاهدة مع النفس والاعدا
وامثال ذلك مما لا شك في تعسره وصعوبته ومن لاحظ الاخبار يرى انهم نفوا امر النفي الحرج فيها سهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة
ومنهم من قال بان المراد ان الله سبحانه لا يريد لعباده العسر والحرج الا من جهة التكليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط غالبا في صنفي
ولا يخفى ان ذلك يجعل تلك القاعدة من باب اصل البراءة وهو ما اطرفه في الفقها ومنهم من قال بان التكليف وان صعبا وعسرا باعتبار نفس الفعل
ولكن الصعب قد يسهل باعتبار امر خارجي فمن الامور الموجبة لسهوله كل عسر مقابلته بالاجر الكثير ولا شك ان كل ما كلف الله به يقابله ما لا
يحصى من الاجر فلا يكون تكليف عسرا وما لم يوض عنه بازى مشقة يكون مما لا يقابله اجر وهذا ايضا كسابقه يوجب عدم معاضدة قاعدة
نفي العسر والحرج بشي من الادلة بل عدم ترتب فائده على التمسك بها مع ان انتفاء العسر بمقابلة الاجر فان نفس الاعواض ومن توقفت جنايته على هو الجوه
قطع عضو منه بعد عسرا وصعبا والتحقيق ان الامور الصعبة اما يرد صعوبته على القلب خاصة كالضرر المالي وهذا يرتفع صعوبته بمقابلة الاجر
او الى البدن كحمل الشي الثقيل وقطع العضو وهذا لا يرتفع صعوبته بالاجر نعم لما كان للقلب ايضا صعوبة في تحمل الصعاب البدنية فايضا بالله الاجر يرتفع
تلك الصعوبة والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب تلك التوجيهات بل الامر في تلك القاعدة كما في ساير العمومات المخصصة فان الادلة نفي العسر والحرج تدل
على انتفائهما كلية وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقة ولا يلزم منه اشكال كما لا يرد بعد قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في
تحريم كثير مما وراءه ولعل الذلك لم يتعرض الاكثر لذكر الاشكال في ذلك ولا يلزم تخصيص الاكثر والامور الصعبة غير متناهية والتكاليف محصورة و
اكثرها ليس فيه صعوبة واما عدم رضا سبحانه باذى مشقة في بعض الامور ورضا بما هو اصعب منه في بعض فلا يعلم ان عدم رضا بالاول
لكونه عسرا بل لعلة لا مر اخر ولو علم انه لذلك فلا منافاة بين عدم رضا بمشقة ورضا باخرى لمصلحة خفية واما احتجاج الائمة لنفي التكليف
في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم لحلية بعض الاشيا لقوله سبحانه قل لا اجد كم فان غرضه ليس انه منفي لكونه حرجا ولا يمكن تحقق
الحرج في الحكم بل المراد انه حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يحكم بخلافه الا مع المخصص ولا مخصص وقد
يظهر بما ذكرنا انه اذا تحققت المشقة والعسر فيه في فعل عرفا يلزم الحكم بدخوله تحت عموم ما نفيهما سواء كان من ادنى مراتبهما او اعلاها او المتوسط
فلا يرد ما قد يستشكل من عدم انضباط الحرج المنفي وان شئت زيد تفصيلا في المقام فارجع الى عوائد الايام واما الثالث فلا شك في وجوب
حمل فعل المسلم وقوله في الجملة على الصحيح والصدق بمعنى ان الامر في بعض الموارد الكلية كذلك كما في قبول قول ذي اليد وقول الثقة في الاحكام وايمان ذي
العمل وقبول الشهادة في موارد ها والاقرار وتصديق المرئة في نفسها بناء ما يوجد في سوق المسلمين من الجلود واللحوم على المزكى وما في ايديهم
على الطهارة وغير ذلك ولا كلام لنا ههنا فيها لانها امور جزئية لها موضع من الفقه ولا يجب ان يكون مبناها قاعدة حمل فعل المسلم على
الصحة والمقصود النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة باثبات تلك الموارد بل لا بد من دليل عام ثم ان المتمسكين بتلك القاعدة يستندون الى
الاخبار الكثيرة التي يحصل منها اما وجوب وضع امر اخيك على احسنه وان المؤمن وحده حجة ووجوب عدم اتهام المسلمين المؤمن وعدم اجتناب
السوء على الاخ او عدم ظن السوء بكلمة متكلم بها اي عدم العمل بمقتضاها او عدم تكذيب المؤمن والاخبار لا يفيد الا ان اثمان من ظن الخير
والتصديق وينبغي كالا ولى وفيها مع الاغماض عن ضعف جميعها انها وان دلت على لزوم حمل فعل الاخ او المسلم او المؤمن وقوله
على الصدق الصحيح ولكن بازائها اخبار اخر مفيدة لها بغير الظالم والكاذب في حديثه والمتخلف لوعده كموثقة سماعة فيمن عامله الفقهوة والتعاهد للصلوة وحضور جماعة المسلمين
كصحيحة ابن ابي يعفور وبغير المستحق للتهمة الذي يشمل الفاسق مطلقا بصريح الاخبار فلا يعبا بشيء من امر المستحق لها على حال كرواية السما ومقتضى الجمع
حمل الاولى على المؤمن العدل الثقة لا ابقائها على اطلاقها مع انها معاضدة باخبار اخر منافية لها رواية كرواية عبد الله بن سنان لا يثقن باخيك كل
الثقة ومقتضاها النهي عن تمام الوثوق فيخصص بها ما تقدم ولا جمال بعض الوثوق يخرج ما تقدم عن الحجية ورواية محمد بن هارون قال سمعت ابا الحسن ع
يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ولا شك ان بعد انقضاء زمان الرسول او زمان حضور الامام
صار الجور واهله اغلب من الحق فلا يكون ظن الخير باحد حلالا وقد يستند في اثبات تلك القاعدة الى الاجماع وقوله سبحانه واجتنبوا كثيرا من الظن و
الاستقراء والكل ضعيف اما الاول فلانه وان امكن ادعائه في موارد جزئية ولكنه على سبيل الكلية غير ثابت كما صرح به بعضهم كيف وانا لم نقف من
غير نادر التصريح بالكلية ويكفيك في عدم ثبوته ما نرى عن الاكثر في الموارد الخاصة كباب الشهادات والروايات والاقوال من ذوي الايدي و
الاعمال في الطهارات والنجاسات والتنازعات وغيرها انهم يختلفون ويطلبون في الموارد الجزئية ادلة خاصة فان لم يجدوا يرجعون الى الاصل نعم قد يوجد
في كلام بعض من تاخر ما يستفاد منه كون هذه القاعدة مسلمة والاكتفاء بمجرد ذلك محض التقليد واما الثاني فلان المنهي عنه هو الظن وهو غير مفيد
لما نحن بصدده واما الثالث فلانه تامه لم يتحقق وناقص لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافقه
وسلم ان المناط فيما تحقق هو الحمل على الصحة والصدق لا غيره والامران منتفيان فان الاخبار الواردة في هذه المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق
لتلك القاعدة وفي بعضها مخالف لكليتها او في بعضها لا يوافقه اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات والشهادات والمنازعات ونحوها
فقد كونا شميه في العوائد ثم في الموارد الموافقة لم يعلم انه لتلك القاعدة بل العلة الخصوص المورد او علة اخرى كما هو الظاهر من التخصيص بعضها في بعض الروايات و
لذا تريهم لا يقتصرون في بعض الموارد على موضوع القاعدة الذي هو المسلم كما في ذي اليد وذي العمل بل يسوون بينه وبين الكفار وبالجملة لا دليل

تلك القاعدة كلية حتى يكون اصلا ومرجعا في تلك الجزئيات وغيرها ام لا حتى يحتاج في كل مورد الى دليل فلا يصح التمسك في اثباته بالقاعدة

في بعض

على ذلك

الثاني او الثالث فلا يصح اما الاول فلان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما الثاني فلانه مناف لاصل البراءة لانه مثبت للاباحة والحلية
الظاهرية ومن هذا يظهر بطلان ما قاله الشهيد من رجوعه الى الاصل البراءة بنفي التكليف الظاهري اي الوجوب والحرمة لا الحكم الظاهري
لذا يستدل به الاخبار الدالة على السعة والاطلاق منهاج ومن الاصول التي لا باس بالاشارة اليها هنا اجمالا اصالة نفي الضرر واصالة نفي العسر
والحرج واصالة حمل فعل المسلم على الصحة وتفاصيلها يطلب من كتابنا عوائد الايام اما الاول فهو ثابت بالاخبار المتكثرة المصرحة بنفي الضرر والضرار
والاضرار في الاسلام خلاف النفع وهو في الاموال تلف شيء من مال شخص عينا كان او منفعة بلا عوض فكلما كان صرفه واتلافه لجلب نفع و
عوض حاصل ديني او دنيوي في الاخرة او الدنيا لم يكن ضررا ثم المراد من قوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ممكن ان يكون انشاء تحريمهما فيكون
النفي بمعنى النهي او يكون المراد الاخبار بانتفائهما في الشريعة وعدم كونهما من احكام دين الاسلام فما اوجب احدهما فليس منهما مقتضى اصالة الحقيقة
والموافق لاستدلال الفقهاء هو الثاني بل التقييد بقوله في الكلام بعض الاخبار يلائم الاول وما قيل ان تحقق الضرر في الاحكام الاسلام قرينة
على ارادة الاول فهو غير صحيح لمنع تحققه فيها كما ياتي وعلى هذا فمفاده ان كل حكم يتضمن ضررا او ضرارا ماليا او بدنيا او عرضيا او غير ذلك من الضار
فهو ليس كذلك من احكام الشرع واما ان الحكم في مورده ما هو فهو يحتاج الى دليل اخر ومنه يظهر فساد ما ارتكب بعضهم من الحكم بضمان الضار بحديث
نفي الضرر وهذه القاعدة من الاصول والادلة الشرعية التي يستدل بها في موارده كما في الادلة الكلية فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان
فيعمل بمقتضى التعارض والترجيح فرادا من كونها اصلا انها من الادلة الشرعية لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب حتى لا يعارض دليلا ثم انه كما
ذكرنا يختص صدق الضرر عرفا بما اذا كان النقصان مما لا يثبت بازائه عوض معتد به للعقلاء واما معه فلا يصدق اصلا سيما اذا كان ما
بازائه اضعافا كثيرة وخيرا منه وبذلك يندفع ما يستشكل من ان نفي الضرر كيف يجامع ما نشاهده من التكاليف الشاقة ومن انا نرى انه لم
لنا الشارع في بعض التكاليف بادني ضرر ونرى عدم سقوطه في كثير باكثر من ذلك ووجه الدفع انه لا شك ان كلما كان من التكاليف الموجبة
لضرر ربما يثبت بازائها اضعاف كثيرة في الاخرة ومن يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه وفي كثير منها ما عدا العوض في الدنيا وكيف يكون مثل ذلك
الا عند من لا يؤمن بالله ولو قال رجل يظن صدقه وعده ان من اعطى عندي شيئا عوضه ضعفه فاعطى رجل عبده لا يقول انه اضر بنفسه فكيف في حق
من لا خلف في وعده نعم انما يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب نبوي او ديني ولم يكن لجبر نقص من الضرر كالقصاص والجنايات لو وجد مثله
في الشريعة فان وجد فلا اشكال ايضا لانه من باب التخصيص كسائر العمومات المخصصة وهذا وان كان جاريا في جميع التكاليف لو قلنا بكونها ضررا
ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التاكيد في نفي الضرر بعيد جدا فان قيل كيف يمكن درك ان الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له في الاخرة
حتى يكون ضررا وله عوض حتى لا يكون قلنا الضرر هو الذي لا يكون بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان
العوض ينفي بالاصل فان قيل هذا ينفع لو لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم والا يثبت العوض سيما اذا كان العموم من باب الاوامر و
امثاله ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عموم فاذا قال اذا استطعتم فحجوا يدل على الامر بالحج وقت الاستطاعة وان تضمن ضررا كليا والا
يدل على العوض قلنا الامر يتعلق بالحج ولا نسلم تحقق الاجر للقابل المتحقق في عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر فلا دليل عليه
نعم لو كان نفي الضرر بمعنى ما لا يصير انشاء بحكم بعدم كونه ضررا وقد ذكر بعضهم في دفع هذا الاشكال بما يوجب صيرورة هذه القاعدة من
باب اصل البراءة وهو مناف لما ذكره العموم وتحقيقه يطلب من العوائد واما الثاني فهو ايضا ثابت بالفعل والشرع والكتاب والاجماع والسنة
وتواتر الاخبار على انتفاء التكليف بما فوق الطاقة والاستطاعة والسعة وانتفاء الضيق والحرج والعسر في التكاليف والعسر هو نقيض اليسر والحرج
والضيق بمعنى واحد وقد يظهر من بعضهم ان الحرج اشد منه ثم ان مراتب التكليف المتصور عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق عليه السعة والسهولة
واليسر والعسر الغير البالغ حد ما لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك ايضا والثابت عدم مطلقا من الضيق عرفا ومنها
للرابعة والضيق اعم كذلك من الرابعة ولا كلام في المرتبتين الاولى والاخيرة لا ريب في جواز الاولى وعدم جواز الاخيرة الثابتة عندنا وانما الكلام في
الوسطانيين وقد يستفاد من بعضهم ان جميع التكاليف فيه العسر بل الحرج وليس كذلك لان المرجع في مصاديق تلك الالفاظ هو العرف فالعسر يعد في
العرف شاقا صعبا وهو صعب بحمله لا شك انه اذا كان المولى عبد يهيئه معاشه ويحسن الله اذا امره باشتراء ديه لحم وخبز لعيال المولى كل يوم
من السوق لا يقول انه صعب عليه وحمله امر صعب عليه بل كذا لو ضم معه كنس بيته وسقي دابته وعلفها بل ولو ضم مع الجميع بسط فراشه وغلق بابه
ونحو ذلك بل لا بد في تحقق العسر من كون الخدمة مما يصعب عليه بحمله وامثال ذلك في التكاليف الشرعية خارج عن حد الاحصاء فانه لا يرد
السلام تكليف مع عدم كونه صعبا بل وكذا الوضوء وركعات من الصلوة وكذا الصوم في ايام القصيرة الباردة ويصرح بذلك قوله سبحانه فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن تحقق كل من العسر واليسر في الاحكام ومقتضى الايات والاخبار
النافية للعسر والحرج في الدين انتفائهما دائما ولا يعتبر بتلك الظواهر لو لم يكن هناك امر اخر وجب الاشكال في المقام احدهما ان نفيهما ينافي العموم كيف
يجتمع مع ما نشاهده من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة وثانيهما انا نرى ان الشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة ونفى الائمة بعض المسائل
الجزئية فيستدلون بنفي العسر والحرج ونرى مع ذلك سقوط التكليف عنهم في كثير منها باشد من ذلك وقد تعرض لذلك طائفة من المتاخرين فمنهم من قال بان
نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به والا لزم دفع جميع التكاليف وقد عرفت ضعفه ومنهم من قال بان شيئا من احكام الشرع ولو نحو الحج والجهاد والصيام

في الاسلام

الضيق والضيق الغير البالغ

كلام ولكن هناك

سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه
قال والدي ره في جامعة الاصول ولا يخفى ان هذين الخبرين واردان فيما تعارض فيه والظاهر انه لا يستدل بهما على تغليب الحرمة فيما لا نص فيه ومتى
على عدم القول بالفصل انتهى وقد استدل عليه ايضا بموثقة زرارة في امر حجوا بامرأة فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها
ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسئلوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم
تدرك الحج فسئلوا ابا جعفر ع فقال تحرم من مكانها قد علم الله بنيتها حيث انه المراد تركت واجبا لاحتمال الحرمة عندها والامام قررها
على ذلك ولم ينكره عليها بل استحسن ذلك من فعلها وفي الكل نظر اما الاول فلانه لم يصرح فيه بما يؤخر فلعله هو العمل باحدهما كما صرح به فيما
رواه الطبرسي عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما
حتى تاتي صاحبك وكذا الثاني بل فيه تصريح بعدم تحريم الاتيان بالامر لكان قوله فهو في سعة مع ان مورد الاول يمنع من حمله على ترك الفعل فان
التوقف فيه في دين او ميراث لا يعلم انه لهذا او لذاك لا بين الوجوب والحرمة فلا فعل منهيا عنه حتى يؤمر بتركه واما موثقة زرارة فلا يدل الا على
ان ترك الفعل انما كان جهلا ولا يدل على ان وجوبه كان محتملا عندهم وكان الترك لدورانه بينه وبين الحرمة مع انه مع التسليم يعارض تلك الاخبار
ومع رواية الطبرسي والعمومات الكثيرة الدالة على التوسعة والتخيير فيما يتعارض فيه النصان منهاج ومن الاصول اصالة تاخر الحادث وهو قسم من
استصحاب حال العقل وقد يبدل وقد يشترط فيها عدم اثباتها حكما شرعيا من جهة اخرى فاذا استعمل احد ماء ثم ظهر له انه كان قبل ذلك نجسا
ثم ظهر ولم يعلم ان الطهر كان قبل الاستعمال ام بعده لا يصح ان يقال الاصل تاخر التطهير فيضعف ظاهر ثم ان الحادث الذي شك في تقدمه وتاخره اما واحد
وحكمه واضح واما متعدد وهو على قسمين لانه اما يعلم زمان حدوث احدهما او يشك في تقدم الاخر وتاخره فالاول كما اذا استعملنا ماء
ثم وجدنا فيه نجاسة وعلمنا زمان الاستعمال وشككنا في تقدم وقوع النجاسة فيحكم بتاخر وقوع النجاسة والوجه ظاهر ومنه ما لو مات الاب
في وقت معين عندنا ومات احد ولده في بلد اخرى ولم يعلم ان موت الولد والثاني على قسمين احدهما ان يكون زمان القطع بحدوث الاخر وان
الشك في اصل زمان الحدوث كما ان يقطع في المثال المتقدم بان الاب كان في اول الشهر ميتا والابن في ثانيه واحتمل ان يكون زمان موت الاب اخر
الشهر المتقدم وموت الابن قبله وفي هذا ايضا يحكم بتاخر حدوث ما كان زمان القطع بحدوثه الاخر وهو ايضا على قسمين لانه اما يمكن حدوثهما
معا في ان واحد او لا وعلى الاول يجب الحكم بالمقارنة اذ يجب الحكم بتاخر كل منهما الى زمان القطع بالحدوث والمفروض مقارنة زمان القطع بحدوث كل منهما
وعلى الثاني فان كان لاحدهما مرجح والا يجب المصير الى ما هو الحكم في تعارض الدليل ومنها اصالة الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر وهو
شعبة من الاصل البراءة ولذا عده المحقق في المعتبر منها لجعله الشهيد الثاني ممكن جعلهما من استصحاب العدم والتمسك فيه بما هو نفي الزائد دون اثبات
الاقل وعدا منها اصالة عدم الكرية وتوضيحه ان للشك في كون ماء كرا صورتين احدهما ان وجد ماء في حوض ابتداء وشك انه كر ام لا وثانيتهما ان يكون
قلة يقينية ثم يدخل فيه الماء تدريجا حتى شك في بلوغه كرا وفيهما يحكم باصالة عدم الكرية ولكن قالوا انها في الاولى من باب الاخذ بالاقل واستصحاب حال
العقل وفي الثانية من باب استصحاب حال الشرع لان القلة كانت يقينية فيستصحب اقول اذا علم او لا قلة الماء فالشك في كريته تارة يكون بسبب الشك
في زيادة ما عليه واخرى في كون ما زاد بقدر ما كان الى الكر واستصحاب القلة انما يصح في الاول دون الثاني لتغير الموضوع اذ ما شك في كريته هو الاول و
ما زاد عليه نعم يمكن استصحاب عدم اشتمال الحوض على الكر من الماء او استصحاب عدم الزائد قدر تمام الكر ولكنهما من استصحاب العدم فالحق انها في الصورتين
منه فيقال في الاولى ان الكر من الماء لم يكن موجودا هنا في الازل والاصل عدمه او يقال حصل القطع بوجود الاقل وشك في الزائد فالاصل عدمه و
كذا في الثانية وقد يقال ان صحة اصالة عدم الكرية منحصر بالثانية دون الاولى لان هذا الماء الموجود يمكن قليلا وان يكون كثيرا ولم يعلم قلته في زمان
فنسبته اليقين اليهما متساوية وفيه انا انما نحتاج الى تقدير حالة الزيادة واحتمال ايجاد الله سبحانه الماء فيه دفعة مما لا يلتفت اليه العقول نعم هنا
صورة اخرى لا يجري فيها الاصالة وان استدل بها بعضهم وهي اذا ما شك لعدم ثبوت الاقل كما اشرنا اليه في مباحث الالفاظ وترجيح بعضهم ما
كان فيه خلاف الاصل اقل على ما كان فيه اكثر من غير اندراج الاول تحت الاخر بمجرد الاقلية وثبات الاقل بلا دليل يغيره منهاج ومن الاصول التي قد
يستدل بها على عدم الحكم عدم المدرك فيقال ان عدم المدرك مدرك العدم وقبله اكثر العامة واستدل به بعض اصحابنا ايضا فمنهم من نفاه ومنهم
من فصل وقبله فيما يعم به البلوى دون غيره ونفاه الاكثرون مطلقا وقال الشهيد في الذكرى مرجعه الى البراءة الاصلية لان ما يلزم منه اسقاط
التكليف لا نفي الحكم الواقعي اقول هذا بناء في نفي الاكثر والتفصيل فيه بل هو خلاف ظاهر ادلتهم والتحقيق ان يقال المراد منه اما ان عدم المدرك واقعا
يدل على عدم الحكم كذا او ان عدمه واقعا او ان عدمه ظاهرا فان كان المراد يكون الحكم منتفيا في الواقع اذ لو كان هناك حكم يوجب على الشارع بيانه
وانه يصل البيان الى الكل لقصر من بعضهم والقول بانه لو كان كذلك لزم اجتماع النقيضين لانه يكون ح عدم دليل العدم ايضا دليلا على عدم العدم
مردود بان العدم لكونه موافقا للاصل لا يحتاج الى نص صريح وانما المحتاج اليه لوجود الطاري قال المحقق في المعتبر في الاستدلال على عدم نقض الوضوء
بالمذي لا يشترط نقل احكام العدم بل يكفي النص عليها لانها باقية على الاصل وانما يفتقر الى النقل الثبوت الدافع لحكم الاصل ومن هنا يظهر انه يمكن
نسبة القول بالعدم الى من لم يصرح بعدم المدرك وانما مدرك العدم بثبوت الحكم لكل واقعة وانه يصل الينا وفيه انه مع كونه ممنوعا كما ذكرنا
سابقا ومنافاته لما حكم به جمع من اصحابنا من قبوله فيما يعم به البلوى انما يدل على عدم تحقق عدم المدرك الا على كونه لو تحقق مدرك العدم وان كان

الثاني

العدم لجواز ان يكون المانى به او لا هو ذلك المعين بل و لا من وجوده الوجود اذ سبب الوجود ما كان موثرا فيه و ليس فعل الجميع المؤثر فى فعل البعض بل مقصد
العلم بالامتثال و الاتيان بالمحكوم به كلا كهو ايض واجب او مستحب كوجوب غسل جزء من الراس لتحصيل العلم به بالبدية من العضو ا و توهم انه كيف يجب
الكل او يستحب مع ارادة الواحد بعد ما ذكرنا فاسد كيف و يجب عند الامر بالشئ امور كثيرة كقطع مسافة بعيدة و تحصيل الالات كثيرة من باب المقدمة فاى
فساد فى وجوبه ذلك لذلك سيما مع ان استحبابا الكل مطلقا لاجل ادلة الاحتياط ثابت و يؤيده ذلك ايض بل يثبته ان لو امر المولى عبده الذى فى بلد
بحرى بارسال دواء معين لمريض لو لم يرسله لهلك المريض و اشتبه على العبد انه الصبر مثلا او بصل الغنصل و لم يمكنه الاستعلام و امكنه ارسالهما
من غير عسر و لم يكن ارسال واحد منهما حراما بل حكم المولى باستحباب ارسالهما معا بامره كل عاقل بارسالهما معا و ندمه على تركه و لو لم يرسلهما او ارسل
واحدا منهما و هلك المريض يستحق انواع العقاب و ان كان الحكم الحرمة او الكراهة يجب او يستحب ترك واحد منهما و لا حرج فى الباقى لانه قد عرفت ان الاتيان بالكل
لكونه مقدمة لتحصيل العلم بالاتيان بالواجب او المستحب و هذا التحصيل غير لازم فى الحرام و المكروه بل اللازم فيهما عدم العلم بارتكابهما بعد الفحص الممكن من
تعيينه فانه اذا قال الشارع صل يجب عليك العلم بالاتيان بالصلوة و اذا قال لا تصل لا يجب عليك الا عدم العلم بايقاع الصلوة و هذا يحصل فى المورد
بترك واحد من هذه الامور و كما فى شبهة المحصور هو اللازم ثم ان كان الحكم الوجوب او الندب و لم يمكن الاتيان بالجميع للعسر او الحرج او كان واحد غير معين منها
حراما ايض او مكروها و لم تعلم تعيينه فهل يسرى الحكم الى ما عدا ما يلزم منه العسر و غير الواحد منها مع العلم بالحرمة او الكراهة او يسقط التكليف عن الجميع الظ
هو الثانى اذ كان وجوب الكل مثلا لكونه مقدمة العلم بالاتيان ذلك المعين و هو هنا غير ممكن و لا يحصل عن الاتيان بالبعض ذلك العلم و ليس دليل
اخر على وجوبه و على وجوب فرد ايض هذا كله اذا لم يمكن غير قدر مشترك بين الجميع و الا فيختص الحكم به لعدم لزوم ترجيح بلا مرجح و اصالة عدم تعلق الحكم بالزائد
منهاج ومن الاصول المناسبة بيانها فى ذلك المقام الاحتياط و هو الاتيان بما يخرج المكلف عن العهدة على جميع الاحتمالات و لا يرد صيام اليوم الثانى
اذا شك فى ان الواجب هل هو صوم يوم و يومين او ثلثة لانه احتياط بالنسبة الى الاحتمال البين الاول و بين الثالث ايض و قيل هو الاخذ بما هو اوثق للنفس
من الهلاك فى صورة الاحتمال و هو غير مجال عن الانتقاض ثم الكلام فيه اما فى موقعه و حكمه او كيفيته اما الاول فقد ظهر من تعريفه انه يشترط فى جريانه
امران احدهما كون المورد معرضا لاحتمال اشتغال الذمة فلا يكون احتياط عند القطع بالشغل فى الاتيان بالمقطوع و لا عند القطع بعدم المراد
بعدم جريان الاحتياط عند القطع انه لا يجرى لو كان متعلقه مقطوعا به مع قطع النظر عن الاحتياط و حكمه فلا ينافى جريانه مع القطع باستحباب الاحتياط
او وجوبه ثم اشتغال الذمة و الشك فيه اما يكون فيما لا نص فيه او فيما تعارض فيه النصان او فى غيرهما و الثالث على اربعة اقسام لانه اما يكون فيما ثبت
فيه اشتغال الذمة بشئ و شك فى ارتفاعه من القسمين الاولين المذكورين فى الاستصحاب و الاقسام الثلاثة الاخيرة المذكورة فى اصل الاشتغال و يحصل
الشك و الاحتمال لاحد الوجوه المتقدمة فيها او فيما لم يثبت فيه الاشتغال و كل منهما على قسمين لانه اما لا يكون هناك ما يوجب حصول الظن المعتبر
اى الثابت حجيته على عدم الاشتغال و فى الثانى اما يكون فى شبهة الموضوع كشك الخنثى فى جواز لبسها الحرير و عدمه باعتبار الشك فى كونها امراة او
رجلا او يكون و من هذا القسم القسم الثالث من اقسام الاستصحاب على القول بعدم الحجية الاستصحاب فيه و ههنا مورد اخر ايض و هو شبهة الموضوع و
هو من جزئيات لاحد الاقسام الاربعة الاخيرة و من ذلك ظهر ان موارد الاحتياط ستة ما لا نص فيه و ما تعارض فيه النصان و ما ثبت فيه الاشتغال و
و شك فى ارتفاعه و ليس ظن على عدم الشغل و ما لم يثبت فيه الشغل كك و ما ثبت فيه الشغل و شك فى رفعه مع عدم ظن الشغل و ما لم يثبت فيه كك و اما
الثانى اى حكم الاحتياط ففى المورد الاول ثلثة اقوال الوجوب و هو مذهب جميع الاخباريين و فيما احتمل الحرمة على ما سبق فى بحث الاصل و الاستحباب
و هو مذهب اكثر المجتهدين و الحرمة نسب الى بعض متاخرى المجتهدين فى الاول و قول اخر بالتفرقة و كذا فى الثانى و فى الثالث قولان الاول للوجوب و هو المش
بين المجتهدين بل الاخباريين ايض و فى كلام كثير منهم دعوى الاجماع عليه و قال والدى فى جامعة الاصول و الظ عدم الخلاف بينهم فى ذلك و ما استفاد
من كلام بعضهم من انهم يوجبون تحصيل البراءة اليقينية دون الاحتياط بل هو مستحب عندهم ففاسد لانه هو بعينه الاحتياط و لاجل القول بوجوب الاحتياط
فى هذا المورد يكثر ما يحصل الاشتباه لبعض الفقهاء فيحكم بالوجوب فى بعض الموارد عما منه انه من ذلك و ليس كك فيرجع فيه النزاع الى اللفظى و الثانى عدم
الوجوب نقله المحقق فى المعارج و اختاره و فى الرابع ايض قولان الوجوب و هو هنا صريح بعضهم فى بعض ما كان فى هذا الباب و الاستحباب اختاره
جماعة منهم والدى المحقق فى الانيس و فى الخامس و السادس ايض قولان الاستحباب و عدمه و الحق وجوب الاحتياط فى المورد الثالث مطلقا الا اذا كان
الشك و الاحتمال لاجل التردد فيما هو حرام او مكروه او كان المكلف به مرددا بين امرين يتحقق القدر المشترك بينهما كما فى المنهاج السابق و الاستحباب
فى سائر الموارد اما الاول فقد ظهر وجهه مما مر فى الاستصحاب و اصل الاشتغال و كون وجوب الفعل مقتضى احد هذين الاصلين غير ضائر كما قد يتوهم
و قد يستدل عليه باخبار شاملة بهذا المورد لعمومها لكن دلالتها على الوجوب غير ظاهرة كما ياتى و هنا اخبار اخر قد يستدل بها على وجوب الاحتياط
فى خصوص هذا المورد كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا و هما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال لا بل
عليهما ان يجزى كل واحد منهما على الصيد قلت ان بعض اصحابنا سئلنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال ع اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط
واختصاصها بهذا المورد على ان يكون المراد بالمثل فيها مثل الحكم المذكور فقالوا اعلم اشتغال ذمة كل من الرجلين بسبب اصابة الصيد العلم بالبرائة
لا يحصل الا باجزاء تام من كل منهما و هو واجب بمقتضى تلك الصحيحة فولهمد لول الصحيحة على ذلك ما يرد المكلف به بين امرين لهما قدر مشترك و فى دعوى
عدم وجوب الاحتياط فيه من جهة اصل الاشتغال و اما من جهة هذه الصحيحة فكان الوجوب حسنا لو كانت دالة لانهما تامة و فى الثانى فيه لان نقول مثل هذا

وكذا ان كان الترديد بل عباثا لتعارض الادلة واتى بواحد من مدلولاتها لانه ان كان ترجيح لاحد الادلة فمدلوله هو المأمور به والا فثبت من الشرع التخيير
او التساقط فبقى محل الكلام فما كان الترديد باحد الاعتبارات الاخيرة ولم يكن نص او دليل اخر على الحكم فان كان فهو المتبع كالامر بثلث صلوة
فيمن فاتته احدى الخمس ونسيها او لم يعلم حرمة واحد غير معين معها ايض والا فيحصل التعارض ولم يلزم الحرج والعسر في فعل الجميع لتحصيل اليقين بالبراءة
والا فلا خلاف في وجوبه ثم الظاهر من المحقق الخونساري في ح س صحة التمسك باصل الاشتغال فانه في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس لو حصل
اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا
لو قال الامر ان الامر الفلانى مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد بكذا فعلى هذا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن
بحصول الشرط انتهى ومثله قال في مسئلة ذي الجبائر وسوى فيها بين تحقق قدر مشترك بين تلك الامور وتباينها بالكلية وقيل بعدم الصحة تمسكا بعدم تيقن
الاشتغال حتى عدم العلم بالمأمور به بل جعل الاظهر عدم الاشتغال وهو خروج عن التسامح فيه الكلام مع فرض العلم بالاشتغال ولذا شرط المحقق الخونساري
في المسئلة الاولى حصول اليقين بالتكليف وفي الثانية العلم بعدم اشتراط التكليف بالعلم بذلك الشيء والحق صحة الاستصحاب الاستصحاب نفس اشتغال
الذمة بحكم العقل وهو مستمر بحكمه وحكم الاجماع بل الضرورة الى ان يتحقق مزيله ورافعه وهو جميع الامر الاتيان بالمحكوم به الذى هو المزيل بحكم
العقل ايضا وتحقق ما جعله الشرع رافعا له في الشك في الارتفاع انما يكون مع الشك في الاتيان وفي تحقق المزيل الشرعي والاصل عدمهما وهو سبب
بقاء الاشتغال الذى هو رافع الاستصحاب عدم الاشتغال وقد يستدل عليه بالاحتياط ايضا وفيه نظر اذ لا دليل على وجوبه كما ياتى ووجوب الاتيان بالجميع
هنا ليس الا للاصل الاشتغال بقى الكلام في ان بعد حصول الترديد في ماهية المحكوم به لاحد الوجوه الثلثة الاخيرة هل يحكم بالاشتغال اولا وعلى
تقدير ثبوته فما الذى يحكم بالاشتغال به مقتضى وجوب طاعة الشارع ولزوم امتثال احكامه كما هو مدلول العقل والنقل والاصل الذى لا محيص عنه
هو اتباع اقواله والاتيان بمراده والتعبد باوامره ونواهيه اذا اشتمل احد الادلة ان دليل على عدم لزومه عليه لا ذمة فيه اذا ثبت قوله بشيء علما او ظنا
ثابت الحجية يجب الاخذ به والاتيان بمراده والتعبد باوامره ونواهيه منه ما لم يدل دليل على عدم وجوبه وعلى هذا فاذا سمعنا من الشارع انه قال انظر
الى العين مثلا او ورد خبر ثابت الحجية بهذا اللفظ لكن لم يعلم ان المراد من العين هل الدامعة او النابعة او ورد وجوب الصوم مثلا وعلم من الخارج ان مراده
ليس المطلق بل ما صوم اول رجب او ثانيه ولم يعلم اليقين او ثبت بالاجماع اوجب الصوم بان قال بعضهم انه صوم اول رجب وآخرون انه صوم ثانيه فمقتضى
وجوب طاعة الشارع ذلك وامتثاله والحكم بوجوب ما اوجبه وحرمة ما نهى عنه على ان الترديد اذا كان بالوجه الاخير اى كان لاجل نسيان او عروض امر
خارجى وخفاء قرينة وامثالها فلا شك في ان التكليف كان ثابتا قبل عروض سبب التشكيك فرفعه يحتاج الى دليل وليس هنا امر يوجب عدم لزوم
الامتثال او دفع التكليف المعلوم الا عدم العلم بالتعيين ولم يدل دليل على ايجابه لذلك ولم يوجد ما يصلح للتخصيص من لا يعلم التعيين مع علمه بان المكلف
به غير خارج عن اثنين او ثلثة او اكثر اذا كان الجميع معلوما غير مستلزم فعله الحرج والعسر وارتكاب حرام معلوم حرمته اذ ليس هناك ما يتوهم
كونه موجبا لذلك الا عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وحكم العقل بقبح التكليف بما لا يعلم واشتراط التكليف بالفهم والظواهر الدالة على
انه لا تكليف الا بما اوتى به او الا بعد البيان او ما حجب علمه فهو موضوع او في سعة ما لم يعلموا وامثالها وشيء منها لا يصلح للتخصيص اما الاول فلان
دليل عدم جواز التاخير لزوم الاغراء والتكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يجرى هنا اذ المفروض ان المحكوم به مردد بين امور متعددة معلومة ولا
يلزم من الاتيان بالجميع عسر وحرج والتكليف بالمعين المردد بينها لا يوجب عسرا وحرجا ولا اغراء لانه انما يكون لو لم يكن المحكوم به معلوما او وجب
او امر بشيء واراد غيره وعدم امكان تحصيل العلم بخصوص المعين غير ضائر بعد امكان تحصيل العلم باتيانه في ضمن الجميع وعدم امره بالاتيان بالجميع
لا يوجب اغراء ولا تكليفا بما لا يطاق كما انه اذا امر بذي المقدمة ولم يامر صريحا بمقدمته واما الثاني فلان التكليف بما لا يعلم انما هو قبيح فيه صلاة ومنه ظهر
ما في الثالث ايضا فلمنع شمول الظواهر لما نحن فيه اما اولا فلان الظاهر منها عدم التكليف بما لم يعلم التكليف وبدون بيانه وبيانه لا بيان المكلف به بخصوصه واما الرابع
وليس في شيء منها دلالة على انتفاء التكليف اذا لم يعلم المكلف به ولو ادعى ارادته معناها بل المراد على التكليف الامتثال اذا لم يثبت ازيد من ذلك وهو فيما نحن
فيه متحقق واما ثانيا فلان غير المبين هنا غير المعلوم هو تعيين المكلف به بخصوصه وانه مكلف به وهذا غير مكلف به وما كلف به وهو واحد معين
في الواقع من هذه الامور ليس بغير مبين يعني انه ما لم يوت ولم يعلم وحجب علمه وامثالها هو تعيين المكلف به واما التكليف باحد الامور فالمفروض
انه مما اوتى به وعلم والحاصل ان هنا امرين احدهما التكليف بواحد معين عند الله من تلك الامور والاخر التكليف الاصلى بكل واحد
معين عند المكلف والاول مما علم فيجب الحكم به واما الثاني فلما لم يعلم لا نحكم به ومما ذكر ثبت ثبوت التكليف واشتغال الذمة ثم المحكوم به ومحل التكليف
لا يمكن ان يكون واحدا معينا بخصوصه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح بل يحتمل ان يكون واحدا معينا في الواقع من تلك الامور وان كان مبهما
بخصوصه عندنا ان الحاكم اراد الاتيان بواحد معين منها وان يكون واحدا لا بعينه اى كان حكمه التخيير وان يكون الكل بان يكون التكليف
بالكل تكليفا اصليا لا شك ان معنى اللفظ او الثابت بالاجماع او المعلوم اولا قبل عروض الموجب للاشتباه لم يكن التخيير ولا وجوب الكل والا لصرح
عدمها بل ليس المعنى والمراد ما ثبت الا واحدا معينا ولم يعرض ما اوجب عدم كونه حكما لنا الا الابهام بين امور وهو غير موجب لرفع كونه حكما لانه
انما اوجبه لو لم يكن الاتيان به او العلم بامتثاله وهو ممكن بان يؤتى بالجميع فيكون المحكوم به واحدا معينا في الواقع من هذه الامور ومبهما عندنا
فان كان الحكم هو الوجوب فالاستصحاب يسرى الى الكل من باب المقدمة لا مقدمته فعل المحكوم اذ فعل الجميع ليس شرطا له ولا سببا اذ لا يلزم من عدمه

ذلك لان الاحكام الثابتة انما يحكم ببقائها بالاستصحاب اذا شك في المزيل لا في غيره وان الحجة من الاستصحاب انما هو من القسم الاول من قسمي الشك ولكن لا يستصحب
حال الشرع بل استصحاب حال العقل ومن هذا يظهر الفرق بين ما قلنا وبين قول من خص حجية الاستصحاب بما اذا كان الشك في المزيل فان الظاهر انه يريد استصحاب
حال الشرع ولو اراد ما قلنا كما هو المحتمل فنعم الوفاق هذا في الامور الشرعية واما الخارجية كالنوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف وامثالها مما
لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب حال الشرع فيها اي استصحاب وجودها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض لوجودها
في مقام الشك اصلا فان قلت فعلى هذا يكون الحجة من مطلق الاستصحاب عندك استصحاب حال العقل ومن استصحاب حال الشرع استصحاب الامور الخارجية
فهذا فصلت في الاكتساب القصير ولم تلتزم بحجية الاستصحاب مطلقا ثم نفيت العمل بكثير منها لاجل المعارض قلت هذا بناء على ما تعارف من ان المراد من الحجة ما يجب
العمل به لولا المعارض ولا ما يجب العمل به بالفعل ولذا تراهم يثبتون حجية الاحاد والصحيح منها او مطلقا ثم يذكرون ان من شرط العمل به عدم المعارض ولا مشاحة
في الاصطلاح **الثانية** استصحاب الحكم اليقيني بعد عروض الشك انما هو اذا حصل الشك في الزمان الثاني فقط اما لو كان باعتبار عروض الشك في ثبوت
الحكم في الزمان الاول فلا يصح الاستصحاب كما ذكرناه في بحث العام والخاص يعني انه لو شك في الزمان الثاني في ثبوت الحكم في الزمان الاول بعد تيقنه ولا فلا
يستصحب كما اذا شك في عدالة شخص محكوما بعدالته بشهادة شاهد بل باعتبار العلم بكون الشاهد فاسقا او لا او شك في كون رطوبة
الثوب بولا بعد القطع بنجاسته للقطع ببوليته وكما اذا قطع بموت زيد في اول الشهر ثم شك فيه ووجه عدم صحة الاستصحاب مضافا الى ما مر ان هذا الشك
يوجب استصحاب اليقين السابق على اليقين اللاحق حصل فيه الشك وبه ينهدم امر استصحاب هذا اليقين فانك اليوم تستصحب حيوة زيد في اول الشهر الى
هذا الزمان وبعده ونقض اليقين السابق باليقين اللاحق انما هو ما دام اليقين باقيا واما بعده فلا وذلك بخلاف ما اذا شك لا باعتبار الشك في اليقين
اللاحق بل شك في الرفع فانه لا يمكن استصحاب اليقين **الثالثة** الواجب الذي له اجزاء اذا سقط وجوب بعض اجزائه بمسقط فهل يتم استصحاب وجوب
الباقي ام لا الظاهر الثاني لان الكلام فيما لم يعلم وجوب الجزء منفردا وعلم مع العلم بانه للجزئية وليس واجبا براسه على هذا فالقدر المتيقن من وجوبه ولا هو لوجوب
شرط كونه مع سائر الاجزاء ويعني على سبيل كونه جزءا وهو غير ممكن التحقق في الزمان الثاني **الرابعة** اعلم ان جميع الاحكام الشرعية والوضعية امور حادثة بعد عدمها
عن اللسبية الى الايسر بجعل الشارع بل وكل جميع موضوعاتها ومتعلقاتها وبعد ملاحظة حجية استصحاب العدم عليك الاخذ به في كل ما يرد عليك
من الاحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها حتى يرد عليك دليل الوجود بل حقيقة الاجتهاد ان تحصل الادلة وجوب الامور الشرعية من الشرع واللغوية
من الواضع والمحاورات الحسية من الحس ويضم معها العقل والحدس ويجعلها بين يديك ثم تجعل استصحاب العدم في الكل ينتصب عليك فان وجدت في الادلة
ما يرفع الاستصحاب تخرج عنه والا فكان ذلك اصلا ثم ان تحصل لك من دليل امر كلي جعلته اصلا ثانيا ولا تخرج عنه الا بدليل وهكذا **الخامسة** من الادلة
العقلية اصل الاشتغال وهو يكون في غير الاباحة من الاحكام الشرعية اما في الواجب والحرام فظ واما في الندب والمكروه فلانه اذا علم استحباب فعل او رد
حكم ببقاء الاستحباب حتى يعلم ارتفاعه ومعنى هذا الاصل انه اذا علم شغل الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ويلزم ثبوت التكليف مع عدم العلم
بالبراءة وكثيرا ما يلزم ثبوت الحكم الوضعي والموضوع ايض ولا بد في اجرائه من امرين احدهما العلم باشتغال الذمة بالشيء اولا واما بدونه فالحكم
للبراءة الاصلية والخروج عنها يستدعي اليقين بالشغل وثانيهما الشك في البراءة واما مع عدمه فوجوب تحصيل مطلق البراءة بديهي اذ هو لازم
الاشتغال ثم ما علم الشغل به اما يكون مما علم استمراره ابدا او يكون معنى بغاية معلومة او علم الشغل به في الجملة ولا يعلم ما بعده وشك في رفع الاشتغال تارة
يكون باحد اسباب الشك المتقدمة في الاقسام الثلثة واخرى باعتبار الشك في الاتيان فان كان هو الاول فحكم امكان الحكم ببقاء الاشتغال وعدمه بعد
الشك حكم استصحاب الحكم الوجودي الثابت في كل قسم اذ لا دليل على الاشتغال فيه الا استصحاب حال الشرع وحكم استصحابه بعينه حكم استصحاب الحكم من الحجية
وعدمه ووجود المعارض وعدمه وتفسيره عليه المقصود هنا بيان الثاني وهو يكون في الواجب والمستحب وهو تارة يكون بان يكون محل الحكم معينا ولكن
شك في انه اتى به ام لا مع عدم علمه باتيان شيء او في ان ما اتى به هل هو من افراد ذلك المعين ام لا وتحصيل العلم بالبراءة يكون بالاتيان به ثانيا واخرى
بان يكون محله مرددا بين شيئين او اكثر واتى باحد الامور المرددة في وجوبها واستحبابها وشك لاجله في البراءة وحصول البراءة اليقينية يكون بالاتيان
بجميع ما يحتمل ان يكون محكوما به فان كان الاول فلا شك في اصالة الاشتغال للاجماع القطعي واستصحاب عدم الامتثال وعدم الاتيان بالمأمور
به اللذان هما المزيلان لاشتغال الذمة واما استصحاب نفس الاشتغال فهو وان كان صحيحا الا انه يعارض استصحاب عدم الاشتغال في زمان
الشك المعلوم او على ما بيناه وان كان الثاني فالترديد اما يكون باعتبار شرط المحكوم او جزء ماهيته او تمامها والمراد بالترديد في الشرط والجزء الترديد
في اصل الاشتراط والجزئية واما الترديد في شرط شرط او جزء او جزؤهما او تمام ماهيتهما بعد ثبوت الاشتراط والجزئية فهو ترديد في المحكوم
به باحد الاعتبارات الثلث حيث ان بعد ثبوته يكون الشرط والجزء محكوما والمراد بالترديد في تمام الماهية ان لا يعلم ان المحكوم به اصلا او تبعا هذا
او ذاك ثم الترديد اما يكون بسبب تعارض الادلة او لاجل شيء من الاحكام اللفظية كاشتراك او تعدد مجاز او عرف او نحوهما او لاجل عدم وصول اليقين
مع وصول التكليف باحد الاشياء متعينا باجماع ونحوه او بسبب عروض امر اوجب الاشتباه كنسيان او غيره ومنه الترديد في جهة القبلة لاجل
غيم ونحوه فان كان الترديد باعتبار الشرط او الجزء واتى بالفعل بدون ذلك الشرط والجزء وشك في البراءة فلا شك في عدم حجية الاشتغال لا في عدم
الجزئية والاشتراط ولا لاشتغال الذمة بالمعلوم او لا بالماهية فقط دون الماهية مع الشرط او الجزء والمفروض انه قد اتى بها واما اشتغال الذمة بشيء اخر فهو
غير معلوم واستصحاب اشتغال الذمة بشيء اخر فهو غير معلوم واستصحاب اشتغال الذمة المطلوب مع قطع النظر عما اشتغلت الذمة به فلا معنى له

الشاك على اليقين ٣ فلا يستصحب

٢ لتنجز الحكم ببقائه حتى يعلم ابرائه وذلك معنى قولهم شغل ذمته

ان قوله لا ينقض اليقين بالشك بيان لحكم الشك بعد اليقين فلا يكون مورده مما لم يعلم حكمه حتى يجرى فيه ادلة الاصل ومن هذا يظهر الفرق بين استصحاب
حال العقل وبين اصل البراءه في ان الاول يعارض استصحاب حال الشرع فلا ترجيح لاحدهما على الاخر

فوائد الاولى اعلم ان بعد ما عرفت حال تعارض الاستصحابين
وانهما يتساقطان ولا حجية لاحدهما اذا وردا على حكم واحد وحكمين مع ثبوت الرافعية من الجانبين وان الحكم للمزيل مع ثبوت الرفع من احدهما يظهر لك حال
الاستصحاب في الاقسام الثلثة المذكوره في المقدمة الاولى ويعلم انه لا حجية للاستصحاب في القسم الثالث مطلقا وهو الذي علم ثبوت الحكم في الجملة او في حال
وشك فيما بعده وذلك لانه بعد ما علم حكم في وقت او حال وشك فيما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحابه ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني
او الحالة الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه لان هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقا علم ارتفاع عدمه في الزمان الاول فيبقى
الباقي مثلا اذا علم ان الشارع امر بالجلوس في يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم انه يجب بعده ايضا فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى
الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف فيه بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده
موضع الشك فلنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين بالاخبار المذكوره اولى من ابقاء حكم الاخر بها فان قلت يحكم ببقاء حكم اليقين المتصل بالشك
وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الخميس مثلا في حال ورود الامر
ان الجلوس غدا هل هو المكلف به بعد الزوال ايضا ام لا واليقين المتصل به عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال كما مر في مثال الامر بالصوم ايضا وبالجملة
بملاحظة اليقين بالعدم الحاصل قبل الشرع او التكليف او البلوغ او العقل واستصحابه يحصل التعارض في جميع موارد القسم الثالث ولا مرجح لاحدهما فلا
يكون شيء منهما حجة فيجب ترك الاستصحابين والعمل بما يقتضيه الدليل عند عدمهما ومن هذا يظهر الجواب عن شبهة نبوة المتقدمة فانها من هذا القسم واما
القسمان الاولان فيظهر مما ذكر ايضا عدم حجية الاستصحاب حال الشرع فيهما ايضا اذا كان المستصحب من الامور الشرعية مطلقا لاجل تعارضه مع استصحاب
حال العقل وذلك لانه اذا شك في اثناء اليوم في وجوب الصوم لاجل عروض حالة الحمى مثلا فنقول قبل ورود الشرع كان عدم التكليف بالصوم يقينا وبعد
وروده علم التكليف مع عدم الحمى وشك معه اذ لولا الشك معه لما كان شك حينئذ فيستصحب عدم التكليف معه ويعارضه استصحاب التكليف قبل عروض
الحمى ايضا ويتساقطان وكذا اذا شك في ان الليل هل هو استتار القرص او زوال الحمرة فلا يمكن استصحاب وجوب الصوم بعد الاستتار وقبل الزوال للعلم بعدم
التكليف به قبل الشرع فيستصحب واذا شك في دخول الليل لوجود غيم فنقول ان قبل الشرع كان عدم التكليف بالصوم في مطلق اليوم وفي زمان شك في بقائه لغيم
ونحوه قطعيا علم التكليف قبل الغيم فيستصحب عدمه بعده واذا شك في بقاء الطهارة الشرعية الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذي نقول ان قبل الشرع كان
يعلم عدم جعل الشارع العمل المسمى بالوضوء سببا للطهارة مطلقا وعلم بعده انه جعله سببا للطهارة ما لم يخرج المذي ولا يعلم انه هل جعله سببا للطهارة
الباقية بعده ايضا ام لا والاصل عدم الجعل واذا شك في تطهير الثوب الملاقي للبول بغسله مرة فنقول قبل ورود الشرع كنا قاطعين بعدم جعل الشارع ملاقاة
البول سببا للنجاسة مطلقا وبعده علمنا انه جعله سببا للنجاسة ما لم يغسل اصلا واما كونه سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فلا وكذا في الملكية
والزوجية وامثالها واثبات التكليف والجعل بالاستصحاب ليس باولى من اثبات عدمهما بعين ما مر ولا يتوهم انه يلزم على هذا انتفاء الحكم الثابت اولا
في القسمين بمجرد الشك فانه كذلك بل يحكم ببقاء الحكم ولكن لا لاجل الاستصحاب حال الشرع اي استصحاب ذلك الحكم بل لاجل استصحاب اخر من حال العقل
وبيان ذلك انه قد عرفت في المقدمة الاولى ان سبب الشك في هذين القسمين انما هو الشك في تحقق المزيل او عدم جعل الشارع شيئا او هذا الاستصحاب وجود
هذا الحكم ولا يعارضه استصحاب عدم التكليف لان الاستصحاب الاول للحكم يبقى استمرار الحكم وهو مزيل العدم التكليف وليس استصحاب عدم التكليف سببا
لوجود الشيء المعين الذي جعله الشارع مزيلا او يجعل الشارع هذا الشيء مزيلا فنقول في المثال الاول علم بقول الشارع صم شهر رمضان وجوب
صومه سواء عرض الحمى ام لا وشك في انه هل جعل الحمى مزيلا له ام لا والاصل عدم جعله وهو يوجب بقاء اطلاق وجوب الصوم المزيل للعدم التكليف
وفي المثال الثاني علم وجوب الصوم في اليوم الى الليل ولم يعلم ان باستتار القرص هل دخل الليل ام لا والاصل عدم دخوله وكذا في المثال الثالث
وبقي في الرابع انه علم بالوضوء حصول الطهارة وعلم انها لا ترتفع الا برافع ولم يعلم ان المذي رافع له والاصل عدم جعل الشارع اياه رافعا
لو فرض عدم العلم بان الطهارة مما لا ترتفع الا برافع فيكون من القسم الثالث ولا يعتد فيه بالاستصحاب وفي الخامس انه علم بنجاسة الثوب
وانها انما لا تزول الا بمزيل في ان هل جعل الغسل مرة مزيلا لها ام لا والاصل عدمه وكذا اذا شك في كون شيء مزيلا للملكية او الزوجية او غيرهما مما يعلم
استمراره بعد حدوثه الى تحقق الرافع وتحصيل ضبط المقام بان يعلم ان من الامور الموجوده مما يمكن ان لا يكفي وجوده في زمان لوجوده فيما بعده
لولا الرافع بل يحتاج الى مقتض ثانوي ومنها ما يكفي فالاول كالاذن والتوكيل لامكان وجودهما مقيدا بوقت والثاني كالسواد والعلم بالنبوة
ونحوها لانها لا يمكن ان يوجد لا محدودا بان يحد سواد محدود الى زمان كذا وكذا الحال في الامور الشرعية لان منها ما لا يقتضي وجوده في زمان
بقاءه في اخر لولا المزيل كالوجوب والتحريم ونحوهما ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الا برافع كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والزوجية ونحوها فان الوجوب
في زمان لا يقتضي بقاءه في زمان اخر وان لم يطرء مزيل بل يمكن ان يكون التحقق اولا هو الوجوب المقيد بخلاف مثل الطهارة لان وجودها
في زمان كان في ايجاب بقائها فيما بعده لولا الرافع ولا يمكن ان يتحقق اولا محدودا لا بمعنى انه لا يمكن عقلا بل بمعنى انه علم بالاستقراء في
ادلة الاحكام وطريقة الائمة والعلماء ان هذه الامور كذلك لانا نعلم بالاجماع ان الحدث الذي يتحقق في زمان يكون باقيا ما لم يحدث له رافع
وحدوثه اولا مقتضي لبقائه لولا الرافع وكذا النجاسة والملكية وامثالها ومن ذلك يعلم موارد العمل بالاستصحاب وعدمه وقد تلخص من

٢ دون الثاني فانه دليل استصحاب حال العقل هو بعينه دليل استصحاب حال الشرع م

المزيل القطعي بعد العلم بعدمه او الشك في جعل الشارع ... علم

ذلك

بخلاف استصحاب نجاسة الثوب فانه وان توقف على حاله شك في منجسيته لولا الاستصحاب ولكن هي لا يتوقف على تحقق حاله شك في طهارة الملاقي مع
الشك في منجسيته لولا الاستصحاب تيقن الشك في طهارة الملاقي فان الشك في المنجسية لولا الاستصحاب في المورد انما هو معلول للشك في الغسل واما
لشك في طهارة الملاقي لولا الاستصحاب فهو معلول للشك في منجسية ملاقيه فان قيل سلمنا ذلك لكنه يتم لو قلنا ان عدم التذكية الاستصحابي يوجب
النجاسة والنجاسة الاستصحابية يوجب التنجيس قلنا اولا ان كلامنا ليس في ان عدم التذكية الاستصحابي او النجاسة الاستصحابية هل يوجب النجاسة والتنجيس
ام لا بل الكلام على فرض الايجاب اذ لولاه لخرج من النزاع فيه اذ لا يتحقق حينئذ تعارض الاستصحابين وثانيا ان المستصحب ليس الا حكم اليقين السابق كما عرفت ولا
يمكن ان يكون المراد بعض احكامه لا بجملة الاحكام والترجيح بلا مرجح بل يوجب نقض اليقين بالشك في هذا البعض الذي لا يستصحب فيكون المراد جميع
احكامه فيجب الحكم بجميع الاحكام الثابتة للمستصحب مضافا الى ان المنجسية كانت مقطوعة الثبوت مثلا قبل الشك في زوال النجاسة وشك فيها بعد الشك في
النجاسة فيجب استصحاب المنجسية ايضا وهكذا في جميع الاحكام مع انه لولا ذلك للغى الاستصحاب بالمرة لجواز القول بمثل ذلك في جميع الموارد ومما ذكرنا
ظهر ان التعارض الاستصحابين مختص بالقسم الاول واما في الثاني فلا تعارض اذ لا يصح فيه احد الاستصحابين واما القول بالعمل بالاستصحابين
معا في القسمين فلعمري انه من غرائب الاقوال اذ المفروض ان كلا منهما او احدهما يستلزم عدم الاخر فان منعت الاستلزام خرج عن التعارض وان سلمته
فكيف تقول بالملزوم دون لازمه والحاصل انه لا يخلو اما لا يوجب استصحاب شيء من الحكمين رفع الاخر فلا كلام فيه ولا تعارض او يستلزم احدهما رفع الحكم
الاخر دون الاخر في الاول لا معنى لاستصحاب الحكم الاخر لوجود الرافع له او يستلزم كل منهما رفع الاخر فلا يمكن جمع الاستصحابين الا بجمع النقيضين او انفكاك
اللازم عن الملزوم ومن جميع ذلك وضح فساد ما قاله بعض من قال بالعمل بالاستصحابين في الثوب النجس الذي شك في تطهيره والماء في جسم طاهر
حيث قال لا يتوهم ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل ما لاقى نجسا مع الرطوبة تنجس لانا نقول المحل ايض بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا
للاستصحاب ووجه الفساد ان المحل محكوم بطهارته بالاستصحاب ما لم يعلم الرافع لانه خبر معنى الاستصحاب وقد علم الرافع ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في
نجاسة الثوب ولم يعلم لها رافع وايض هذا الثوب قبل الوقوع على ذلك الجسم الطاهر نجس بالاستصحاب والجسم طاهر يقينا وبعد الوقوع وقع النجس
اليقيني شرعا على الطاهر اليقيني واتفاق وقوعه رافع لهذه الطهارة قطعا فالذي يستصحب والعجب ان هذا القائل قال بمثل ما قلنا في رد قول من
شرط في العمل بالاصل عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي لبعض مشايخنا والذي ذكره كلام في مسئلة الصيد المذكورة يوضح ما حققنا لا باس بايراده
ملخصا ههنا قال بعد نقل كلمات القوم والذي يظهر ان كلام الجميع في هذا المجال لا يخلو عن الاجمال بل الاختلال اذ ثبوت النجاسة للماء وعدمها انما
نشاء من الصيد الحكم بنجاسته او طهارته فالواجب اولا بيان الحكم فيه بالطهارة او النجاسة ولا ريب ان مقتضى قاعدة التذكية عندهم كما يكون موجبا للتحريم
والنجاسة كذلك حال عدم العلم بالتذكية ان الصيد في الصورة المفروضة مما اشتبه فيه الحال بالتذكية وعدمها التمسك باصالة عدمها يوجب الحكم بنجاسته
فوقوعه بالماء القليل موجب للتنجيس والنجاسة لا يختص بالترتب على العلم بعدم التذكية خاصة الذي هو ميتة حتف انفه حتى يتم لهم ان النجاسة هنا
مشكوك فيها لاحتمال التذكية بل كما تترتب على ذلك تترتب على الشك في التذكية ايض فانه لما كان حكم من حل الصيد وطهارته مترتبا على العلم بالتذكية
كان انتفاؤهما بانتفاء ذلك تحقيقا للسببية بالجملة بنجاسة الماء وطهارته دائرة مدار طهارة الصيد ونجاسته ح فقول المستدل ان الشك في استناد الموت
الى الجرح او الماء يقتضي الشك في عروض النجاسة لو كانت النجاسة مترتبة على الموت حتف الانف خاصة ح فالظاهر هو القول بالنجاسة واصالة
الطهارة التي استند اليها لوجود النجاسة يقينا وبما ذكرنا يخرج هذه الصورة عن فرض المسئلة اذ موضوعها وقوع شيء مشكوك في نجاسته
في الماء القليل والصيد محكوم بنجاسته قطعا انتهى ولا يخفى ان حكم جمع من الاصحاب في هذه المسئلة بطهارة الماء ليس لاجل العمل بالاستصحابين
كما قد يتوهم بل لاجل انهم يقولون ان نجاسة الصيد انما يكون فيما اذا علم عدم التذكية واما اذا لم يعلم وان استصحب عدم التذكية ولكنه لا يوجب
نجاسة الصيد بل يوجب تحريمه فقط كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم هذا تم وانا وان اجرينا الكلام في مسئلتي الثوب والصيد الا ان الظاهر يمكن من اجرائه
في جميع ما كان من ذلك القبيل ومنها مسئلة الذبابة التي طارت من نجاسة رطبة الى ثوب فيحكم بنجاسة الثوب لاستصحاب رطوبة الذبابة الواقعة
لطهارة الثوب اما استصحاب طهارة الثوب فهو لا يوجب جفاف الذبابة ولو طارت الى ماء قليل فيحكم بنجاسة الماء لذلك ولا يتوهم ان استصحاب
طهارة الماء مزيل لنجاسة الذبابة فيكون مما يكون الرفع من الجانبين اذ لم يثبت ان الماء القليل الطاهر رافع لنجاسة متنجس وقع فيه بل الثابت تنجيسه
ومنها ما اذا شك في طهارة ماء غسل به ثوب نجس او استعمل في رفع الحدث واللازم فيه الحكم بطهارة الثوب ورفع الحدث والعامل بالاستصحابين
يلزمه الحكم بطهارة الماء ونجاسة الثوب وبقاء الحدث ولا اظنه يقول به وقد يتوهم ان من هذا الباب ما لو وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين فان استصحاب
طهارة احدهما يستلزم جنابة الاخر واستصحاب طهارته يستلزم عدم جنابته وليس كذلك لان الامر الذي يستصحب فانما يثبت له بعد الاستصحاب الاحكام
واللوازم الشرعية له واما اللوازم العقلية والاثار الحسية فلا فاذا استصحب حيوة زيد لا يحكم بانه اكل البر او شرب وكذا اذا نذر له ان يصوم ما دام
النار في بيته بعد وجودها فيه فانما يحكم بوجوب الصوم عند الشك في وجودها فيه لا باحتراق الاشياء الموجودة في البيت ولا شك ان استلزام طهارة
احدهما لجنابة الاخر ليس استلزاما شرعيا بل هو عقلي لعدم خروج الثوب من بينهما وان كان لثالث اي كان لثالث كان الاستصحاب معا وصل
البرائة فهو انما يكونان في موضوع واحد وهو في اكثر مواضع الاستصحاب او في موضوعين كما اذا شك في بقاء العبد الآبق ولاجله شك في وجوب
فطرته والترجيح في الصورتين للاستصحاب والوجه ظ فان العمل بالاصل البراءة انما يكون اذا لم يعلم الشغل بدليل شرعي والاستصحاب دليل شرعي والحاصل

كى النجاسة وعدمها يكون العلم بعدم التذكية موضوعا للحكم

ولا ريب

نقطع بوجوب صوم يوم الجمعة ونشك في السبت فيه يتعارض الاستصحابان لانا كنا يوم الخميس متيقنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة
ولا السبت وبعد ورود الامر قطعنا بتكليف صوم الجمعة وشككنا في السبت وهذا الشك مستمر من حين ورود الامر الى يوم السبت ولا ينقض اليقين
بالشك فيستصحب عدم تكليف يوم السبت بالصوم وكذا نقطع يوم الجمعة بالصوم ونشك في السبت فيستصحب التكليف اي وجوب الصوم فيحصل التعارض فان
قلت عدم التكليف المعلوم قبل الامر انما يستصحب لولا الدليل على التكليف واستصحاب الوجوب للمتيقن في الجمعة دليل شرعي فيرتفع عدم التكليف و
ينقض اليقين باليقين قلنا مثله يجري في الطرف الاخر فيقول وجوب صوم الجمعة انما يستصحب لولا الدليل على عدمه واستصحاب عدم المتيقن قبل ورود
الامر دليل شرعي فيرتفع الوجوب لا يقال ان العلم بالعدم قد انقطع وحصل الفصل فكيف يستصحب لانا نقول انه لم يحصل فصل اصلا بل كنا قاطعين
بعدم ايجاب صوم السبت يوم الخميس وشككنا فيه بعد الامر ولم نقطع بوجوب صومه اصلا فيجب استصحابه وان كان تعارضهما في حكمين من موضع او
موضوعين واستلزم احدهما خلاف الاخر فهو على قسمين احدهما ان يكون الحكم الثابت باحد الاستصحابين مزيلا للحكم المستصحب بالاخر وبالعكس
وثانيهما ان يكون احدهما كذلك دون الاخر واما ما لم يكن شيء منهما كذلك فهو خارج عن البحث اذ لا تخالف بينهما والمراد بكونه مزيلا له كونه مما جعله
الشارع في الشرع سببا او الواضع في اللغة او العادة او الحس او العقل سببا لعدمه ورافعا له بلا واسطة او بالواسطة بان يكون سببا لحكم اخر
هو سبب انتفائه فمثال الاول كما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فان اصالة عدم القرينة في الخاص سبب للحكم بارادة الحقيقة وهو سبب لتخصيص
العام سبب للحكم بارادة العموم وهو سبب للتجوز في الخاص ان قلنا بكون العام خاصا القرينة التجوز ومثال الثاني مسئلة الصيد فان عدم التذكية
بعد ثبوته بالاستصحاب علة لنجاسة الصيد الواقع في الماء وهي مزيلة الطهارة بقول الشارع بخلاف طهارة الماء فانه لم يدل دليل شرعي ولا غيره
على ان الطهارة الماء الذي وقع فيه الصيد علة للتذكية فان كان من القسم الاول فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان الا ان يكون لاحدهما مرجح كما في
مثال العام والخاص على القول بالتعارض حيث ان فهم الاجماع وفهم العرف وساير ما مر في مبحثه يرجح بقاء الخاص على حقيقته وان كان من القسم الثاني
فيجب العمل باستصحاب الحكم المزيل دون الاخر وذلك لانه اذا كان حكم علم له رافع ومزيل بدليل شرعي فانما يستصحب ذلك الحكم ما لم يعلم وجود ذلك الرافع
واما اذا علم وجوده بدليل المعتبر فلا معنى لاستصحابه بل الاجماع منعقد على استصحاب حكم المزيل خاصة كما هو في الطهارة عن الماء الذي يستصحب
طهارته وانتقال الاحداث الى من استصحب حيوته وغير ذلك من الموارد ولولا ذلك لبطل اكثر مواضع الاستصحاب وعلى هذا فعدم التذكية في مسئلة الصيد
مما علم كونه رافعا الطهارة الصيد وسببا لنجاسته وعلم كون نجاسته مزيلة ورافعة لطهارة ما وقع فيه من الماء القليل وعلم بالدليل الشرعي الذي هو الاستصحاب
بنجاسة الصيد وعلم وقوعه في الماء القليل فكيف يمكن استصحاب طهارته وذلك بخلاف طهارة الماء فانها ليست مزيلة لعدم التذكية حتى لا يمكن استصحا
فان قيل الطهارة وان لم يكن مزيلا لعدم التذكية ولكنها كاشفة عن تحقق مزيله الذي هو التذكية لان استصحاب الطهارة دليل شرعي وهي في المورد لازم
مساو للتذكية اذ لولاها لم يتحقق الطهارة ووجود اللازم المساوي يدل على وجود ملزوم قلنا لا نسلم ان الطهارة لازم مساو للتذكية لتحققها مع
الجهل بها ايضا فهي كاشفة اما عن وجود التذكية او عن الجهل بها والشك فيها وصرح الشارع باستصحاب عدم التذكية مع الجهل ايضا فباستصحابه
يرتفع الطهارة والحاصل ان بعد القطع بنجاسة يده مثلا والشك في زوالها اذا لاقت يده ثوبا طاهرا رطبا فهو ان اليد كانت مقطوعة النجاسة وشك
في زوالها فيبقى نجاستها اذ كان على يقين فشك فليمض على يقينه وهي مستلزمة لنجاسة الثوب ورافعة لطهارته فطهارته مرتفعة يقينا ولا يمكن ان يقال
بان الثوب كان مقطوع الطهارة وشك في زوالها فطهارته باقية وهي لازم مساو لطهارة اليد فنجاستها مرتفعة قطعا لان طهارة الثوب لازم لطهارة
اليد او الشك في نجاستها فاليد اما طاهرة او مشكوكة الطهارة وما كان كذلك فهو مشكوك الطهارة فيجب استصحاب نجاستها المزيلة لطهارة الثوب لا لازم مساو
لعدم كون اليد منجسة له قلنا بل هي لازم مساو لعدم كونها منجسة او الشك في كونها منجسة فيستصحب منجسيتها ايضا هذا مع ان استصحاب طهارة الثوب انما يمكن لو كان
موضعا للشك وليس كذلك بل لانه قبل ملاقاته مع اليد كان مقطوع الطهارة وبمجرد ملاقاته معها صار مقطوع النجاسة فارتفع الشك في نجاسته حتى
يستصحب بخلاف اليد فانها مشكوكة النجاسة فيجري فيها الاستصحاب والحاصل ان الشك في نجاسة اليد لا يتوقف على ملاقاة الثوب من حيث هي ملاقاة له
فهي مشكوكة النجاسة في نفسها فيستصحب نجاستها بخلاف الثوب فان الشك في طهارته لو كان لكان لاجل الملاقاة وملاقاة النجس ولو بالاستصحاب
نجس قطعا فالملاقاة يوجب القطع بنجاسة الثوب فلا شك فيه اصلا فكيف يستصحب ففي الحقيقة ليس في امثال ذلك القسم استصحابان متعارضان وان كان
كل ظاهرا او بوجه اخر في بيان ذلك نقول ان بعد حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشك ابدا لا يمكن تحقق الشك في المتنجسة الشرعية في الخارج ابدا
وان تحقق الشك في غسل الثوب مثلا او جفاف الرطوبة وامثال ذلك ولكن بحكم الشارع بالاستصحاب وتحقق هذا الحكم منه يكون اليقين بالنجاسة متصلا
مع حالة العلم بالنجاسة فهذا الثوب من بدو تنجسه الى الان نجس متنجس قطعا شرعا من غير تخلل حالة شك في ذلك وان تخلل وحدث الشك في غسله
مثلا وعلى هذا فلا يحصل للملاقي حالة شك في طهارته اذ قبل الملاقاة يقيني الطهارة وبعدها يقيني النجاسة لملاقاة النجس الشرعي نعم لو كان للملاقي
في حال المشكوك المتنجس لصح استصحاب طهارته ملاقيه بالفعل او بالفرض ولكن لا يتحقق حال الشك المتنجسة ان شك فيها للشك في غسل الثوب فهو انما
هو على فرض انتفاء الاستصحاب والحاصل ان استصحاب طهارة الملاقي للثوب انما يتصور لو كان هناك حالة شك في طهارته لولا استصحابها وهي انما يكون
لو تحققت حالة شك في منجسية الثوب ومثل ذلك غير متحقق ابدا لصدور الحكم بالاستصحاب من الشارع في بدو الامر فان قلت لا بد في الاستصحاب من شك
قلت اللازم فيه هو الشك لولا الاستصحاب لا معه ايض فالملاقي طاهر قطعا قبل الملاقاة ملاقاة مع المتنجس الشرعي الموجب للقطع بنجاسته بعد ذلك

لاصالة عدم التخصيص

بخلاف

مع كون الاعتماد فى الاستصحاب على الخبر بنقض اليقين بالشك الى هذا ينظر كلام من قال بعدم التمسك بالاستصحاب فى موضع فان قيل مرجع
الاستصحاب الى ما ورد من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب فى كل شئ فى ليس الا ابقاء الحكم الثابت له وهذا امر
خاص بذلك الشئ وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع فى طريق الاستصحاب وليس بنفسه العبرة فى العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة
الادلة والا لم يوجد فى الادلة الشرعية دليل خاص اذ كل دليل بديهى ينتهى الى ادلة عامة هى دليل حجية وليس عموم لا ينقض اليقين بالقياس الى
افراد الاستصحاب الا كعموم ان جاءكم فاسق بالقياس الى احاد الاخبار فكما ان ذلك لا ينافى كون الخبر خاصا اذا اختص مورده فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء
يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة فى مقابلة عمومات طهارة الاشياء وحليتها وكذا استصحاب شغل الذمة فى مقابلة ما دل على البرائة اقول
ان اصل الاستصحاب ليس الا عدم نقض اليقين بالشك ولا معنى له غيره كما ان استصحاب كل حكم خاص كيف ولا يفيده دليل حجية الخبر فى اثبات حكم فرعى
بدون وجود خبر بخلاف عدم نقض اليقين بالشك فانه كاف فى ابقاء الحكم الفرعى الثابت فى كل موضع من غير احتياج الى شئ اخر فمع النجاسة المتيقنة
سابقا لهذا المحل باق شرعا لقوله لا ينقض اليقين من غير حاجة الى امر اخر ولا يمكن ان يقال الماء طاهر لقوله ان جاءكم فاسق الا بجعله علة بعيدة وذكر
القرينة ايضا مع ان الاستصحاب بنفسه نظام امر عام كعدم نقض اليقين واستصحاب كل حكم من جزئياته وجعل ابقاء كل حكم جزئى الدليل فاسد جدا ولو
كان كذلك لكان الاستصحاب اخص من كل دليل شرعى فلا يجوز الخروج عنه ابدا واما تمسكهم باستصحاب الفقهاء للنجاسة والحرمة مع عمومات الطهارة والحلية
حتى فانه يريد بالعمومات مثل كل شئ طاهر حتى يعلم انه قذر او حلال حتى يعرف الحرام فهى لا يدل على الطهارة والحلية المطلقتين حتى يترك بها الاستصحاب
بل الطهارة والحلية فيما لم يكن دليل على حلافهما وفى محل الاستصحاب يتحقق الدليل مع انه يمكن ان يقال معنى قوله حتى يعلم اى فى وقت ما وقد علم هنا
وان اريد غير ذلك مثل ان يقول كل ماء طاهر فلا نم جواز الاستصحاب فيما كان كذلك بل يترك ويعمل بالعموم اقول مراد الاول ان النجاسة الاستصحابية
فى مورد خاص مدلول لعدم نقض اليقين هذا لانه دليل النجاسة ودليل عدم النقض قوله لا تنقض اليقين فافراد عدم نقض اليقين بمنزلة افراد
الاخبار والحكم المستصحب بمنزلة مدلولها وقوله لا تنقض بمنزلة اية النبأ فما ذكره صحيح وما ذكره الثانى بقوله فيوالى فيه ان مقابل النجاسة
المتيقنة الماء والدال هذا الخبر على طهارته ويمكن ان يعلل طهارته باية النبأ نعم ما ذكره الاول بانه لا عبرة بادلة الادلة فيه ان المعارض بين
شيئين ينافى مدلوليهما بخصوصهما او بين عموم احدهما وخصوص الاخر او بين عمومهما سواء كان احدهما دليلا لشئ معارض مع الاخر ام لا
ونحن نرى ان عموم لا تنقض اليقين مناف لعموم كل ماء طاهر لعدم امكان العمل بالعمومين فيتعارضان وكون الاول دليل حجية الاستصحاب
بالخاصة لا يوجب نفى التعارض فان قلت نعم ولكن استصحاب نجاسة هذا الفرد اخص من كل ماء طاهر فيخصصه فلا يكون معارضا الدليل هذا
الاستصحاب قلنا صلاحية استصحابها للتخصيص فرع حجيته وهو فرع شمول قوله لا تنقض له وهو بعد علاج التعارض بينه وبين عموم كل
ماء طاهر وترجيح ذلك وهو لم يتحقق بعد اذ قوله لا تنقض مع عموم كل ماء فى مرتبة واحدة من الحجية ولا يرد مثل ذلك فى دليل حجية الاخبار لان المعارض
للخبر الخاص ان كان خبرا اخر فنسبتهما الى اية النبأ على السواء وكل منهما يقتضى تخصيص الدليل بالاخر وهو موجب لطرحهما وهو بعينه حكم
متعارضهما ان كان دليلا اخر فكما يتعارض دليل حجية الخبر ودليل حجية هذا الشئ وبعد العلاج يكون الحاصل بعينه ما يحصل من علاج تعارض الخبر
وهذا هو السر فى عدم التفاتهم الى معارض معارضات الخبر مع ادلة حجيته هذا كله على فرض ما فاه الاستصحاب مع قوله كل ماء طاهر والا فلا تعارض بينهما
ايضا لان مقتضى الاستصحاب الخاص ودلالة حجيته عدم نقض اليقين بمجرد الشك وحكمه بطهارة كل ماء ولو مشكوك النجاسة ليس لاجل الشك بل لامر لا نعلمه
الفرعى وحكمنا لاجل هذا القول من الامام فان قيل فيلزم طرح الاستصحاب فى امثال ذلك فلو تنجس التراب لم يستصحب لعموم ترابها طهورا وكلب بول ما
يؤكل لحمه ونحوه قلنا نعم كذلك لولا ترجيح الاستصحاب ولكن يرجح للاجماع على عدم زوال النجاسة الا بطرق المطهرة وهو لم يطرء الاستصحاب عدمه الحالى
عن المعارض وكذا كل ما كان من قبيل النجاسة واما ما لم يكن كذلك فلا يرجح الاستصحاب فلو قال صم ورد لا يجب صوم لا يرجح استصحاب الصوم بعد
يوم زائد لغة ليس لاحد من نقض اليقين به يحصل البلاغ فى طريق الاول ورد لبلة غلط وقياس على دليل حجية الخبر وتقسيم الى ان كان الثانى اى كان
معارض الاستصحاب استصحابا اخر شرعيا او عقليا فلا يخ اما ان يكون الاستصحابان المتعارضان فى موضوع واحد او فى موضوعين مختلفين
يستلزم الاستصحاب فى احدهما او كلاهما ملزوم خلاف الاخر والاول لا يكون الا فى تعارض استصحاب حال العقل والشرع وسيأتى امثلة هذا
ومثال الثانى الجلد المطروح لو صح استصحاب عدم التذكية والطهارة فيه وكما فى ثوب فيه رطوبة شك فى بقائها ولا فى نجاسته فان استصحاب
بقاء الرطوبة ملزوم النجاسة التى هى نقيض الطهارة ومثال الثالث كما وقع صيد مجروح حلال اللحم مجسة المثبتة فى ماء قليل فات فيه ولم يعلم استناد
موته الى جرح او الماء فان استصحاب عدم التذكية الصيد المستلزم للنجاسة تعارض استصحاب طهارة الماء المستلزم لطهارة الصيد كما اذا كان
طارت ذبابة من نجاسة رطبة الى جسم طاهر فيتعارض استصحاب بقاء الرطوبة فى الذباب المستلزم لنجاسة ما طارت اليه الى غير ذلك وقد حكم بعضهم فى
الاول اى اذا كانا موضوع واحد بتعارض الاستصحابين وتساقطهما اذ لم يكن لاحدهما مرجح وفى الثانى بالعمل بالاستصحابين معا فوجب منه
الصيد وعدم جواز ادخاله المسجد وبطهارة الماء وجواز استعماله فى رفع الحدث والخبث وهكذا فى غيره وهو غفلة عن التحقيق وخروج عنه فان نقض به
بعضهم فى بحث شرايط العمل بالاصل كما مر والتحقيق ان تعارض الاستصحابين ان كان فى موضع وحكم واحد فلا يمكن العمل بشئ منهما ويتساقطان
فيرجع الى الاصل البرائة وشبهه ذلك كما اذا قال الشارع فى ليلة الجمعة مثلا صم قلنا بان الامر للفور وكنا متوقفين فى افادته المرة او التكرار

انتفاء الخواص والآثار او تبدل الحقيقة عرفا فيلزم استصحاب نجاسة اللبن اذا تبدل لبنا الاول والنجاسة الواقعة من الخارج اذا صار دبسا نجاسة الخمر
اذا صار اعتبارا وان ورد انتفاء التسمية فقد يتحقق في الجميع وان ورد امر خير بينه حتى تنظر فيه ومنه يظهر ما في قوله لا اشتراط في الاستصحاب ببقاء الاسم لذا
يستصحب حكم الحنطة فانه لولا اشتراطه لم لا يستصحب حكم العذرة فان اجاب بعدم تبدل الحقيقة في الحنطة وتبدلها هنا قلنا فلم يستصحب نجاسة الخمر
للعنب والتحقيق ان تعليق الحكم على هذه الاسماء يدل على اختصاص الحكم الثابت من هذا الدليل بالمسمى بهذا الاسم فيتغير الموضوع بعد انتفاء
الاسم كما في مثال الكلب والعذرة واما في الحنطة والقطن والحصر فلم يتعلق الحكم على هذه الاسماء اصلا بل ثبت بعام احد افراده زيد واحد منا بعد التغير و
ليس موضوع النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي ولذا لو قال لا تدخل البيت ما دام فيه حنطة يجوز دخوله بعد تبدلها دقيقا ولو نذر ان يصوم
ما دام في بيته القطن لا يستصحب بعد صيرورته دثارا والحاصل ان في مثال الحنطة ونحوها لم يتعلق حكم على الحنطة وهو السر في عدم الاستصحاب لا عدم
تبدل الحقيقة ولا عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم هذا واعلم انهم قد فرعوا على اشتراط عدم تغير الموضوع انه لا يستصحب الاحكام الثابتة لبعض
الاعيان بعد طرو الاستحالة او الانقلاب والانتقال فقالوا لا يستصحب النجاسة للكلب اذا صار ملحا والخمر اذا صار خلا والحطب النجس اذا صار فحما او رمادا
ولدم الانسان اذا انتقل الى جسد البق ولا يخفى ان ما ذكروه صحيح فيما اذا طرء احد الثلثة لما كان موجبا لثبوت الحكم في العين فاذا كان حقيقتها
موجبة له فلا يصح الاستصحاب بعد تبدل الحقيقة كما في الاعيان النجسة بالذات كالكلب والخمر واذا ما طرء التغير لشيء اخر غير ما يوجب ثبوت الحكم كما
اذا لم يكن الموجب له ذاته وحقيقته ووصفه المتغير كالاعيان المتنجسة فلا وجه لعدم امكان جريان الاستصحاب فان الحطب اذا صار نجسا فليس نجاسته
لاجل كونه حطبا ولا من حيث كونه حطبا الا في النجاسة بل لاجل كونه جسما لاقاها بعد صيرورته فحما او ما دام لم يتغير هذا الوصف فيجب الاستصحاب
الشرط الثاني القطع بثبوت الحكم في الاول ووجه اشتراطه ظ ومنه يعلم عدم جواز الحكم بثبوت حكم في الثاني لوجود لازمه ولازم مقتضيه الاعم
في الاول لجواز وجود الملزوم الاول ظ واما الثاني فعلى اربعة اقسام الاول ان يعلم وجود اللازم الاعم للمقتضي في الاول فيمكن ثبوت المقتضي فيه
ثبوت ملزوم اخر وعدم جريان الاستصحاب فيه ظ الثاني ان يعلم وجود اللازم مع العلم بوجود المقتضي في الاول وعدم جريان الاستصحاب ووجوب
العمل به فيه ظ والثالث ان يعلم وجود اللازم مع العلم بالملزوم الذي هو غير المقتضي وعدم طريانه فيه اظهر والرابع ان يعلم وجود اللازم مع
ملزومه الغير المقتضي ويعلم ايض انتفاء ذلك الملزوم في الثاني ولكن لم يعلم وجود ملزومه المقتضي كما اذا وجد جلد مطروح فيحكم بنجاسته لاستصحاب
عدم المذبوحية فيه دبانه يعلم في الاول عدم المذبوحية اللازم للحيوة التي هي غير المقتضي للنجاسة وللموت حتف انفه المقتضي لها ولكنه يعلم
تحققه مع الحيوة ويعلم في الثاني انتفاءها ولا يعلم تحقق موت حتف انفه لامكان التذكية والتوضيح ان الحكم بالنجاسة انما يمكن لو امكن استصحاب
عدم التذكية وهو غير ممكن لان له فردين احدهما معلول للحيوة والاخر للموت وعدم التذكية الثابت في الاول هو المعلول للحيوة وقد ارتفع
فارتفع علته المعلول ايض فيكون انتفاء عدم التذكية الثابت في الاول معلوما فلا يمكن استصحابه والذي هو معلول هو للموت لكونه غير موجود
في الاول يحتاج في الحكم بوجوده الى دليل ونظيره اذا حكم الشارع بوجوب الصوم ما دام زيد في البصرة وبوجوبه ايض لو خرج منه يعلم عدم امكان
استصحاب طهارة الجلد المذكور ايض ولا يخفى ان عدم جريان الاستصحاب موقوف على ان يكون ثبوت الحكم في الوقتين مستندا الى ملزومين
مختلفين من حيث هو ملزوم لها وعلى هذا فيمكن المناقشة في عدم جريان استصحاب عدم المذبوحية ولكن يعارضه استصحاب الطهارة ثم هذا
لا يخفى ان الشرط والشرط السابق شرط الجريان الاستصحاب الحجية والشرط الاخير شرط للحجية الثالث انتفاء دليل شرعي دل على خلاف مقتضى
الاستصحاب وتحقيق الكلام فيه ان ما يدل على خلافه اما دليل شرعي غير استصحاب اخر او الاصل وقد يكون احدهما فان كان الاول فقيل لا يستصحب
ويعمل بمقتضى الدليل والوجه فيه ان الاستصحاب انما حجة لاستلزام ترك العمل به نقض اليقين بالشك وههنا ليس كذلك بالدليل الشرعي الذي هو قائم
مقام اليقين ومن هذا يظهر ان الاستصحاب لا يعارض شيئا من الكتاب والسنة نصها او ظاهرها عمومها او خصوصها ولا الاجماع محققه ومنقوله
على القول بكونه حجة اذ مع شيء منها يكون نقض اليقين به لا بالشك نعم قد يوجد في مثل هذا الدليل اخر موافق للاستصحاب معارض للدليل الدال
على خلافه فيرجع الموافق الى الترجيح ولو رجح الموافق فهو ليس عملا بالاستصحاب نعم لو كان الدليلان متساويين فيمكن ترجيح الموافق بالاستصحاب
بل يعمل بالاستصحاب لتحقق الشك باعتبار تعارض الدليلين واما ما قيل بعد نقل اشتراط العمل بالاستصحاب على انتفاء الدليل الدال على خلافه عن الاصحاب
من انه ان اريد من الدليل ما يثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب وان اريد به ما يقابل الاصل فيمنع الاجماع على ذلك ثم
الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يعلم موته استصحابا مع انه ورد في الاخبار المعتبرة الفحص اربع سنين عنه ثم التقسيم
وعمل عليها جماعة فكيف يدعي الاجماع على ذلك وان اريد ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو فله وجه وذلك لا
ينافي في تقديمه من حيث الاعتقاد الخارجي ففيه ان الثاني ممنوع الاجماع فاسد كما هو ظ على المتتبع وما ذكره من مال المفقود فعمل جمهور
المتاخرين بالاستصحاب ليس به نفسه بل بموافقته اخبارا ايض فعلمهم عليها ايضا الى ردهم دلالة الاخبار المخالفة له مع ان منع الاجماع غير ضائر اذ لا
ينحصر دليل اشتراطه بالاجماع كما ذكرنا انه قد ظهر مما ذكرنا ان تقديم الدليل على الاستصحاب ليس باعتبار التعارض وترجيح الدليل بل لاجل ان مع
الدليل لا يكون نقض يقين بشك فلا يجري استصحاب وعلى هذا فلا حاجة الى ملاحظة حال الدليل من كونه عاما او خاصا بالنسبة الى ادلة الاستصحاب
او اقوى منها او اضعف والعمل بمقتضاه نعم لو كان العمل بالاستصحاب لظن البقاء يكون المرجح على التعارض فالترجيح وقد يشتبه الامر ويظن انه كك

اخر ومثاله

الاجماع ايضا والحل ما ذكرنا من انه لا يشترط في جريان الاستصحاب ولا في حجيته ثبوت دلالة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الاول على الثبوت في الثاني قوله حينئذ
قوله يلزم ثبوت الحكم في الآن المتاخر بلا دليل قلنا الاستصحاب التالي حجة هو الدليل حجيته للشارع انه لا دليل تام على حجية الاستصحاب الا الاخبار
ودلالتها على الحجية في الامور الخارجية ممنوعة قال المحقق الخونساري في حاشيته عند شرح كلام الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه به بعد
حصر دليل الاستصحاب في الخبر بقول الرضا ولانه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم عم بيان الحكم
في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير منشأ لامر شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به واجيب تارة بانه عم حكم في الاخبار
المذكورة بعدم جواز نقض اليقين بالنجاسة وعدم وضوء المتيقن بالشك مع ان مثالهما ليست من الاحكام الشرعية والظاهر ان المجيب يريد من الامور
الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية وهو اشتباه فانه صرح المحقق الخونساري بان النجاسة والطهارة من الامور الشرعية ومثل لهما بمواد
للخارجية بمثل الرطوبة والجفاف وقد مثل صاحب الفوائد المكية للامور الشرعية بالنجاسة والحدث والزوجية والمالكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما
سبق ذكره في المقدمة والاشتباه لذلك المجيب في ذلك قد وقع هناك في اغلاط واخرى بان اليقين والشك في الاخبار عام فتخصيصهما بالامور الشرعية
تخصيص بلا مخصص وفيه ان ما ادعاه من العادة والحال مخصصا فالاولى ان يجاب بان ذلك يختص بما اذا لم يكن للامر الخارجي جهة شرعية واما معها فلا ثم ذلك
والحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا مخصص الا فيما قطع بتخصيصه والذي علم هو خروج اليقين بوجود امر غير شرعي لم يترتب عليه امر
شرعي واما معه فلا بل عدمه معلوم حيث حكم في بعض الروايات باستصحاب يقيني الليل والنهار وليس مرادنا انه يصح استصحاب كل امر غير شرعي يمكن
ان يترتب عليه امر شرعي ولو بالقوة او من جهة بعض افراده بل المراد انه يصح استصحابه اذا ترتب عليه بالفعل امر شرعي والحجة فيه بما هي من هذه الجهة

تتميم ذكروا للاستصحاب شروطا ثلثة **الاول** عدم تغير الموضوع وتحقيقه ان لكل ما يستصحب موضوعا يحمل ذلك الامر عليه فان الاعيان
الخارجية الغير عن الموضوع لا معنى للاستصحاب فيها الا باعتبار وصف من اوصافها ثم الاستصحاب لما لم يكن الا بعد حصول شك او فرضه والشك
او فرضه لا يكون الا بعد حدوث امر او فرضه فلذلك الامر اما العروض على معاض او حدث تبدل او تغير في الموضوع نفسه او في وصف من اوصافه او في زمان
او وضعه او فاعله وبالجملة في شيء له تعلق به ولا باس ان يكتفى بقولك في ذاته او وصفه لارجاع غير الذات الى الوصف ثم التغيير انما يكون في امر
خارج يعلم انه لا دخل له في حقيقة موضوع ذلك الامر الثابت في ذاته من حيث هو موضوع اي في موضوعية الموضوع وكونه مناط الحكم او يكون
في امر يعلم انه داخل فيها او يكون فيما لا يعلم فيه شيء من الامرين فعلى الاول لا حاجة الى الاستصحاب وعلى الثالث يحتاج اليه في اكثر صوره والثاني
هو الذي يقال فيه ان تغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو موضوع قد يكون شيئا واحدا وقد يكون مركبا من الموصوف والصفة كما
في وجوب اكرام زيد العالم فعلى الاول لا يحصل تغير الموضوع الا بتغير ذات الموضوع ذات الشيء الواحد وعلى الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف
واخرى بتبدل الصفة وطريان ضده فاما الثالث فيتبدل لهما معا ثم ان كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظ فانه يحصل بزوال الوصف وطريان ضده وان
كان بتغير الذات فقد يستشكل في مناطه وتحقيقه انه ليس المراد تغير الحقيقة حقيقة محال كما بين في محله ولا تغير اثاره وخواصه لانه قد يكون بتغير وصف
من اوصاف الذات فان كان الوصف مما له مدخلية في الموضوعية فهو لقسم الاول والا فيكون اما من الصور التي لا حاجة فيها الى الاستصحاب او من
الصور التي تستصحب قطعا بل المراد تغيرها عرفا بحيث يعد الحادث في العرف حقيقة غير السابقة بحيث لو سئل عن الحقيقة الحادثة قيل انها نوع غير الاولى
ويستلزم هذا التغيير تغير الاسم ايضا ولكن لا عكس اي لا يستلزم تغير الاسم تغير الحقيقة عرفا لما قيل من انه لو كان كذلك يلزم انه اذا تحول الحنطة
طحينا او اللبن الجبن سمنا بل لانه كثيرا ما يتفاوت اسم حقيقة واحدة عرفا بالعدم وصف لها او زواله ومع ذلك لا يسلبون اسم هذه الحقيقة عن هذا الفرد
ثم الوجه في اشتراط الاستصحاب بعدم تغير الموضوع بالمعنى المذكور مستلزم للعلم بمدخليتها ومعه لا يمكن الاستصحاب فان الثابت ولا نجاسة الكلب وهو المتيقن
فاذا صار ملحا لا يمكن استصحابها اذ المتيقن نجاسة الكلب ولا كلب ح وايضا تعارض هذا الاستصحاب استصحاب عدم ثبوت الحكم الاول للمحل الثاني على ما ياتي بيانه
وايضا لا شك ان ذلك الامر المستصحب امر عرضي لا بد له من موضوع ولان محال الامور الشرعية ليس الا ما يكون مبدأ المحل عرفا فموضوع ذلك المستصحب قبل
التغير يكون محلا ليس موجودا بعده فلو استصحب الحكم فلا يخلو اما يقال بانتفاء الحكم الثابت للمحل الاول وحدوث مثله للثاني وهذا ليس باستصحاب
بل هو الحكم بحدوث حكم بلا دليل او يقال بانتقاله من الاول الى الثاني وهو مستلزم للانتقال العرض وهو محال فتامل هذا الذي ذكرنا في معنى اشتراط
تغير الموضوع هو مرادهم من قولهم الاحكام تابعة للاسماء قيل معناه انه ينتفي الحكم الثابت من جهة الاسم بانتفائه لا مطلقا ولا زمه امكان اثبات بالاستصحاب
كما لو دلت رواية على نجاسة الجبن فيكون الاستصحاب حجة مع زوال الاسم ايضا وفائدة التبعية التي ذكروها تظهر في الحالة السابقة على مورد النص
كالحصرم بالنسبة الى العنب واللاحقة مع تبدل الحقيقة فلا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا لا يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والقطن
غزلا والطين لبنا مع عدم بقاء الاسم اقول من شرائط الاستصحاب المجمع عليها عدم تغير موضوع الحكم فاذا كان موضوعه شيئا مسمى باسم فاذا
انتفى الاسم ينتفي الموضوع فكيف يستصحب وكذا لا يستصحبون نجاسة الكلب والعذرة والنطفة بعد صيرورتها ملحا او دودا او حيوانا وسره ان اشتراط
جريان الاستصحاب عدم كون الحكم مقيدا بشيء غير متحقق في الحالة اللاحقة فاذا كان متعلقا على اسم يكون مقيدا به ويستفاد ذلك من موثقة عبيد
في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس فان قلت التعليق على الاسم ليس يكون من جهة الاسم
بل من جهة الحقيقة فاذا انتفت مع انتفاء الاسم لا يستصحب كمثال الكلب وان لم ينتف يستصحب كمثال الحنطة والقطن قلت لا انه المراد من انتفاء الحقيقة فاذا زيد

كالحيض او الايجاب والقبول موقتا او غير موقت ولا بالدليل الشرعي حتى يجري فيه نعم يرد عليه ح ان هذا ليس استصحابا في الاحكام الوضعية بل في
موضوعاتها ومتعلقاتها ويرد عليه ايض انه قد لا يعلم ان الامر هل هو موقت ام لا ثم الموقت قد يحصل الشك في تحقق الوقت وعدمه و
قد يحصل الشك في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل المرض في اثناء النهار وكل في صورة دلالة الامر على التكرار او دليل
الرابع عدم صدق نقض اليقين بالشك في غير تلك الصور قال في الذخيرة في بحث تطهير المصابيح بعد الاستدلال باستصحاب ورده ما عبارته مع
توضيح لا يقوله ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا على استمرار حكم اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول
ان التحقيق ان الحكم الشرعي الذي يتعلق به اليقين على اربعة اقسام الاول ما اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه ووقع الشك في وجود الرافع
كالشك في غسل الثوب وموت الزوج مع العلم بالنجاسة وعلاقة الزوجية الثاني ما اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع
الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كالشك في كون المذي حدثا مزيلا للعلم ببقاء الطهارة الى زمان الحدث وفي كون ماء السبيل ما
بعد العلم باستمرار نجاسة الثوب الى تطهيره بالماء الثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء بكونه فردا له او اتصافه كما
علم استمراره طهارة الى زمان ملاقاته بالنجاسة مع ملاقاته احد الانائين المشتبهين الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم
المذكور ام لا كالشك في كون استحالة الكلب بالملح مطهرا ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الاول من
غيرها لان في غيرها لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك فان الشك في تلك الصور غير الاولى كان حاصلا
من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير
منه اقول وجوابه اولا ان لنا في تلك الصور شكين ويقين اما اليقين فهو بوجود ما يشك في كونه رافعا والشك انه لا يوجب نقض اليقين السابق
اذ لولا الشك في كونه مزيلا او من افراده لما حصل نقض واما الشكان فاحدهما الشك في كونه مزيلا او من افراده لو وجد وهذا ايض لا يوجب نقضا لانه
متحقق قبل وجود ما يشك في كونه مزيلا ايض ومع ذلك كان اليقين باقيا وليس اليقين بالوجود ايض علة لحصول هذا الشك لوجوده قبله و
ثانيهما الشك بالفعل في بقاء الحكم السابق وهذا غير الشك الاول لعدم اجتماعه مع اليقين السابق وانما هو معلول للشك الاول واليقين
بوجود ما يشك في كونه مزيلا ونقض اليقين بالحكم انما هو بهذا الشك واما اليقين بوجود ما يشك في كونه مزيلا فهو جزء اخير لعلة حصول الشك
الثاني لا لنقض اليقين فان شئت زيادة توضيح فتامل في ان قبل اليقين بوجود ذلك الشيء المشكوك في كونه مزيلا حال اليقين بالحكم هل كان
الشك في كونه مزيلا لو وجد حاصلا لك ام لا وما اظنك منكر الحصوله ثم حين اليقين بوجود ما يشك في كونه مزيلا هل حصل لك شك اخر هو الشك
بالنسبة الى الحكم ولا اظنك شاكا في حصوله فنقول سبب حصول هذا الشك ليس الا الشك السابق واليقين بالوجود فهذا الشك هو الموجب لنقض
اليقين لولا الاستصحاب وموجب عدم النقض به لاجل الخبر دون اليقين بالوجود وانما هو علة لحصول هذا الشك الثاني والحاصل ان لنا في تلك الصور
الثلث شكين احدهما في كون شيء مزيلا لو وجد وثانيهما في بقاء الحكم لوجوده ولا شك في تغايرهما لتغاير محليهما واختلاف زمانيهما والذي
كان حاصلا قبل هو الاول والناقض لليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول ولا اليه مع حصول اليقين بوجود ما يشك
في كونه رافعا والباعث على اشتباهه امور ثلثة احدها وجود الشك سابقا ولم يتفطن بانه غير ناقض لليقين وثانيها حصول النقض بمجرد وجود
المشكوك في كونه مزيلا ولم يتفطن بانه مستند الى معلوله دون نفسه وثالثها امتناع تخلف الشك الثاني عن الشك الاول واليقين بالوجود و
شدة الارتباط بينهما وجوابه ثانيا ان بعض الاخبار قد ورد في بعض الصور الاولى فانه قوله يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء صريح في ان
السائل كان عالما بوجود الخفقة ولكن شك في انها هل تزيل الوضوء وكذا قوله فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم فانه يدل على انه كان عالما بوجود
فله من النوم ولكنه شك في ان هذا القدر هل هو ناقض للوضوء ام لا احتج الخامس على الحجية في القسم الثاني اذا كان الشك في حصول الغاية فقط
على الشيء الحاصل باحتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية وبالاخبار المتقدمة قال في ح من بعد حكمه بحجية الاستصحاب فيما ذكروا الدليل
على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايض عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين
يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث الغاية لو لم يمتثل التكليف عند الشك ايض واما على الثاني
فالامر اظهر والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك قال لنفي الحجية في غير ما ذكر فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك
يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب النقض لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس
مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك اقول فيه مضافا الى عدم الدليل الاول كما ياتي في المنهاج الاتي وعدم دلالته على الاختصاص لو تم ان تقرير
عدم نقض اليقين بالشك وان لم يكن دالا على حجية الاستصحاب في جميع الاقسام ولكنها غير مختصة بما ذكره كما مر وان سائر الفقرات الواردة في الاخبار
دالة على حجيته في الجميع كما سبق على انه لو تم ما ذكره لكان منافيا لما حكم به في مسئلة استعمال الماء النجس وللشبهة في الحاشية من حجية الاستصحاب في القسم الثالث
ايض واما ما دليل عدم حجيته في الامور الخارجية فسياد دليل السادس ان ثبوت الحكم في الان المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر
ايض لحصل خلاف واذا لم يثبت في المفروض عدم دليل غيره على الاستصحاب فلا يثبت الحكم في الان المتاخر وارد عليه بانه لو صح لكان جاريا في غيره

الاجماع

عليه الشيخ في العدة فيخرج عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم المؤثر انما يفيد نفي الحكم فيما اذا لم يكن هناك مؤثر في الواقع يكون الحكم
مستمرا وهذا يكون اذا دل دليل على الاستمرار فهو مع عدم المزيل دون موجب للحكم بالبقاء دون اليقين السابق فهذا يظهر ان هذا الدليل
كسابقه لو تم لدل على الحجية في بعض المواضع ؟ السادس ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وفيه مضافا الى ان المسائل التي عملوا عليها الامر الموضوعات او المتعلقات فلا يفيد في غيرها ان هذا يرجع الى القياس المستنبط العلة وهو
ليس بحجة ودعوى عدم القول بالفصل لعمري غريبة مع ما عرفت من تشتت الاقوال احتج المانعون عن الحجية مطلقا بان الحكم ببقاء زيد في الدار التي دخلها
وليس ممن له كون عمرو فيها مع فقد الرؤية وبانه لو ثبت لدلالة في لو ثبت هو الحجة والا فيثبت الحكم بلا حجة وبعدم حجية الظن سيما في الاصول والجواب
اما عن الاول فبان ما بعد سعيها هو الحكم ببقائه قطعا واما لو علق احد حكما على بقاء زيد فيها وامر بالبقاء هذا الحكم ما لم يعلم خروجه من الدار
وحكم بحكم وامر ببقائه ما لم يعلم بانتفائه فالحكم بالبقاء لا بعد سعيها اصلا واما عن الثاني فبان قوله لو ثبت لدلالة ان اراد به ان الدليل الدال
على الثبوت في الاول يدل عليه في الثاني نختار الثاني قوله فيثبت الحكم بلا حجة قلنا لا يلزم من عدم دلالة الدليل الاول لثبوته بغير دليل لامكان
دلالة دليل اخر ثابت الحجية وهو الاستصحاب الثابت حجيته بالاخبار وان اراد ان يدل عليه دليل مطلقا نختار الاول قوله هو الحجة قلنا نعم ويدل على
الثبوت في الثاني الاستصحاب فيكون هو الحجة واما عن الثالث فيمنع عدم حجية الظن اذا دل على حجيته دليل ثابت الحجية نعم يرد ذلك على من تمسك في حجية
الاستصحاب بالاستقراء وظن البقاء وكذا يمنع عدم حجية الظن في الاصول سيما اصول الفقه فانه لا فرق بينه وبين الفروع احتج المفصل الاول
بان الدليل على حجية الاستصحاب منحصر في الاخبار وهي واردة في الموضوع والمتعلق قال شيخنا الحر في كتاب الفصول المهمة بعد ايراد جملة من الاخبار
هذه الاحاديث لا يدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما يدل في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد
الحدث او طلوع الصبح وغروب الشمس وتجدد ملك ونكاح او زوالهما او نحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وجوابهن وورود جميع الاخبار
المتعلق في الفساق فان دوائر الخصاء عامة شاملة لجميع موارد الاستصحاب مع ان ما ورد في خصوص الموضوع مختص سؤاله به والجواب عام وخصوص
السؤال لا يخصص الجواب كما هو المقرر عند الاصحاب على انه اذا كان المناط هو المورد فهو ليس الا موضوعات خاصة فالتعدي عنه الى الجميع لا يكون
جائزا واذا جاز كما هو المقرر عند الاصحاب على انه اذا كان في الموضوعات بعد الاختصاص فلم لا يجوز في الاحكام ثم ان المحدث الاسترابادي قال في الفوائد المكية بعد
ذكر الاخبار ما ملخصه لا يتوهم هذا يقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من الفحول وقد اجبنا عنها في الفوائد
المدنية تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند التحقيق راجعة فيها الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال نحكم بهذا في ذلك
الموضع عند زوال الحالة الاولى بعد حدوث نقيضها ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد الموضوع بنقيضه اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه
استصحابا راجع حقيقته الى اسراء حكم الى موضوع اخر وهذا غير معتبر شرعا وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي انما يعمل به ما لم يظهر مخرج عنه وقد
ظهر اذ تواترت الاخبار بان كل ما يحتاج اليه الامة ورد فيه حكم وكثيرها ورد مخزون عند اهل الذكر عليهم السلام فيعلم انه ورد في محل النزاع احكاما لا نعلمها
وتواترت الاخبار بحصر المسائل في ثلث وبوجوب التوقف في الثالثة انتهى ومنه يظهر دليل اخر على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام ويستدل
بها بعض الاخباريين واجاب الذى العلامة ره في جامعة الاصول اما عن الاول فبان مدلول الاخبار انما هو صورة تبدل صفة الموضوع وقيده والا
فلا معنى لحدوث الشك فان بعضها انه دل على ان الطهارة اذا كانت تعينه ثم الشك في حدوث حدث لا يعبا به ولا شك ان حالة الشك غير الحالة الاولى وكذا
اذا عرض الخفقة او الخفقتان واما عن الثاني فبان ذلك بعد دلالة الاخبار المتكثرة يكون من الذي بين رشده مع انك قد عرفت ضعف قاعدة التثليث
اقول ويرد على الاول ان الحكم الثابت في موضع في حال ان كان ثبوته للموضع مقيدا بتلك الحال فلا خلاف في عدم جريان الاستصحاب
فيه عند زوال تلك الحال ودليل المفصل الثاني على الحجية في الموضوع والمتعلق كما صرح به الاخبار والضرورة الدينية ولزوم تكليف ما لا يطاق ثم
لولاه اذ الرجوع في امثاله الى المعصوم ونسال هل احدثت بعد وضوئه ام لا وعلى الحجية في الحكم بالنسبة الى النسخ الثاني حيث ان الصحابة كلا بل غيرهم
كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ص الى ان يجيء نسخه وعلى عدم الحجية في الحكم بعدم الدليل وتبدل الموضوع وقاعدة التثليث وقد ظهر جوابه مما مر
ويتمسك الثالث بما يتضح ان الاحكام الخمسة لما كان ثبوتها موقوفا على امر الشارع فامره ان كان مطلقا فعلى القول بكون الامر للمرة يمتثل المامور به
بمجرد فعل المامور به مرة واحدة ولا معنى لجريان الاستصحاب بعده وبعد القول بكونه للتكرار كالاول والنهي كذلك فلا يتصور الاستصحاب في الاحكام
الخمسة اصلا واما الاحكام الوضعية وهي ما كان سببا او شرطا او مانعا لاحد الخمسة فلا يخ اما ان يكون سببيته او شرطيته او مانعيته على الدوام او
الى وقت معين وعلى التقديرين اما يكون السبب وقتا للحكم اولا وعلى التقادير ليس من الاستصحاب في الحكم الشرعي ابدا في شيء لان ثبوت الحكم في
زمان كل وقت لاجل دلالة السبب او الشرط عليه نعم يمكن استصحاب اصل الشرط والسبب او المانع من حيث هو فلا يمكن ان يكون الاستصحاب المختلف
فيه الا في الاحكام الوضعية فاذا علم وجود واحد منها في زمان واحد وشك بعده يمكن اجراء الاستصحاب فيه لانه ليس مما علم وجوده في الزمان
الثاني كالاحكام الخمسة حتى لا يمكن استصحابه ولا مما علم عدمه فيه بل يكون مشكوكا فيه فيجري فيه الاستصحاب وهل هو حجة ام لا يقتضي النظر عدم
حجيته ولكن الظاهر من الروايات حجيته والجيب عنه بالقلب عليه في الاحكام الوضعية اقول انه انما كان صحيحا لو كان مراده من الاحكام الوضعية هو السببية
والشرطية والمانعية وليس مراده ذلك بل مراده هو نفس السبب كما يدل عليه تفسيره وتمثيله المذكور في كلامه فلا يرد القلب عليه اذ ليس ثبوت السبب

والثاني ان ما تحقق وجوده في حال الوقت ولم يحصل العلم بطرو مزيل فهو مظنون للبقاء ولولاه لما قام كثير من الامور بل عليه بنا العالم واساس عيش بني ادم من الاشتغال بالحرف والتجارات وبناء الدور والبساتين وارسال المكاتيب والمسافرة الى البحر والبلاد النائية وغير ذلك بل كان كل ذلك سفها فاذا حصل ذلك الظن للعقيب يجب عليه العمل بحجية ظن المجتهد ثم حصول هذا الظن تارة بسبب الوجود السابق فانه محصل للظن بالوجود في اللاحق واخرى الى الالحاق الشيء بالاغلب فيقال انا لما تتبعنا الموجودات الخارجية بل الاعلم ايض وجدناها مستمرة بوجودها وتحققنا غالبا على حسب استعدادها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه غالبا الحاقا بالاغلب فالحكم الشرعي نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة سائر الاحكام الشرعية او احكام سائر الموالي وغرايم سائر العباد ايض ومحصل الظن الحاصل من حيثية لغلبة في الاحكام الشرعية انما نرى اغلبها مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى ان ليس احكامه عز شانه انيه بل يفهم من حجته امر خارجي انه يريد استمرار ذلك الحكم من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا وجدنا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين بيان الحكم المستمر بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه نقول انه مراده هنا ايض للالحاق بالاغلب كل الكلام في الموضوعات من الامور الخارجية اقول لا يخفى ما في ذلك الدليل من الفساد من وجوه منها ان حصول الظن بالبقاء فيما علم وجوده سابقا من دون ضم قرينة مم وما نسبق اليه حصول الظن من الوجود السابق والالحاق بالاغلب لا يثبته اما الاول فلان الوجود السابق اي دلالة له عليه او ظنية على البقاء في اللاحق فان ما ثبت وجوده جاز ان يدوم وان لا يدوم واذا جاز الامران من غير تفاوت كيف يظن البقاء وما استند اليه من انه لولاه لكان الحكم بوجود اكثر الامصار خطأ ولما اشتغلوا بالحرف والبناء وامثال ذلك ففيه ان هذا الحكم في الاغلب ليس للوجود السابق بل انما هو لامر اخر يضم اليه فان العادة مثلا يحكم بوجود الامصار وعدم زوالها في ازمنة يسيرة واما سائر الامور المذكورة فبسبب جبلة الانسان التي قررها الله سبحانه لعمارة العالم من غير ملاحظة ظن البقاء ولذا ترى كثيرا اشتغلوا بما يكون نفعه عايدا في زمان لا يظن البقاء فيه بل يعلم عدمه ويكون لامر اخر كملاحظة حال الاولاد وبقاء الاثر وتحصيل الثواب وغير ذلك واما ارسال الهدايا والمكاتيب فتوابع منوط في الاكثر بالظنون الحاصلة من الامور العادية والقرائن ولو فرض انعدام جميع الامور الخارجية يمنع حصول ظن البقاء ونقول بتخطئة ارسال ما يترتب على ارساله مع عدم بقاء المرسل ضررا ونقول بعدم التخطئة في صورة الشك ايض وقد صرح بما ذكرنا بعض المحققين وبالجملة دعوى حصول الظن بالوجود في اللاحق بمجرد ملاحظة الوجود في السابق مما لا وجه له واما الثاني اي حصول الظن للالحاق بالاغلب فلعمري انه دعوى غريبة وذلك لان المراد بالاغلب اما اغلب الممكنات ففيه مع ان الاغلب فيها انه كلما يوجد في اللاحق يوجد في السابق ايض فان معها الافعال والاقوال والحركات والازمان وامثالها وهي امور غير قارة ثم الاعيان وعوارضها التي هي قارة فكثير منها مما يعرضه الزوال والتبدل ولو سلمنا ذلك فنقول ان ادون ان الغالب فيما هو البقاء ابدا فهو ظ البطلان وان اردت البقاء في الجملة فان قلت ان لكل نوع من الممكنات استعدادا بحسب العادة او بحسب ذاته ففي كل نوع من انواعها يلاحظ زمان بقائه بحسب استعداده قلت بقاء الممكنات في الاغلب بقدر استعداده مم كيف وواحد منها الانسان ومقدار استعداده هو عمره الطبيعي مع ان اكثر افراده لا يبقى الى قريب منه ايض وقس عليه غيره سلمنا ولكن هذا ينفع لو علم مقدار الاستعداد كيف في الامور الشرعية من اين يعلم ذلك واستمرار بعض الاحكام لزمان لا يوجب قياس غيره عليه مع ان الاستعداد فيما يختلف سلمنا جميع ذلك لكن لا شك انه اذا كان الغالب في اكثر انواع الممكنات امرا خاصا ولكن الغالب في نوع خاص خلافه يحمل المشتبه من افراد هذا النوع على ما هو الغالب فيه فما ذكره انما يفيد لو لم يكن الغالب في الشرعيات عدم الاستمرار والاستمرار في الجملة فهو مم ولكنه لا يفيد كما مر وان اريد الاستمرار في جميع الحالات فهو مم كيف مع ان اكثرها مما يطرء عليه المزيل فالطاهر يصير متنجسا والمتنجس طاهرا واليوم ليلا والليل يوما والوجوب يرفع بالمسقطات والحلال يصير حراما بالتصرفات والحرام حلالا بالتبدلات الا ترى انه يرتفع وجوب الصوم بدخول الليل والمرض ودخول شوال والحيض والنفاس والسفر والاغماء والجنون والعطاس وللو والاحبال الى غير ذلك وثانيا لو سلمنا اغلبية الاستمرار في بعض الامور الشرعية كما اذا شك في مزيلية شيء ففي جميعها مم بل لا معنى لاغلبية البعض فانه لو شك في حصول المزيل القطعي كاليوم لليل والبول للوضوء والغسل للحدث والعسل للنجاسة والموت للحيوة فهل يصح ان يقال ان الاغلب استمرار اليوم او الوضوء وهكذا او هو فكيف يمكن الاستدلال بذلك قط ومنها انه لو تم هذا الدليل فانما يختص بما لم يحصل فيه الشك فاذا زيد انه لا يمكن حصول الشك في مقام وان زيد الغائب الذي يقطع بموته بعد مضي العمر الطبيعي لا يحصل الشك في حيوته فيما قبله بل ينتقل من الظن بها الى القطع بالموت فهو بديهي البطلان وان زيد انه يمكن حصول الشك ومع ذلك يظن البقاء من غير جهة الاستصحاب فهو ظاهر الفساد ومنها انا سلمنا ظن البقاء وحجيته ثم وعلى فرض حجية الظن فانما هي في ظن المجتهد وبعد الفحص مع انه يستصحب طهارة زيد العامي بعد شكه في الحدث ولا علم المجتهد بالطهارة او لا حتى يكون له ظن بالبقاء ولا نفحص في الموضوعات اصلا **الثالثة** استدعاء الشغل الذمة اليقيني للبراءة اليقينية وفيه ان دليل الاستدعاء المذكور في اغلب موارده الاستصحاب كما يأتي فلا معنى للاحتجاج له به او الاحتياط ويأتي عدم وجوبه فيما علم فيه الشغل بالاستصحاب فلا يفيد **الرابعة** ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح دافعا له لانه ليس الا احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم ويعارضه احتمال عدمه فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع وفيه ان مقتضى التعارض التساقط التوقف لا بقاء الحكم في الزمان الثاني **الخامسة** ان الثابت ولا قابل الثبوت ثانيا فلا بد له من المؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد فالعمل به واجب وفيه منع الارجحية وانما هي اذا ظن عدم المؤثر وهو مم ولو سلمت فلا حجية منها ثم لو بين عدم المؤثر بقاعدة عدم المدرك مدرك العدم كما جرى

عليه

ويحدده وبذلك ظهر ما في الثاني ايض فان قوله عدم ظهور بان احتمال الزوال انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع مع انه قد يكون
مع القطع بارتفاع جزء او اجزاء من علة الوجود في الاول وهذا غير كاف في تحقق التعارض واما الفقرة الثانية فالظ من مورد الحديث ان المراد منها
انه لا يدخل حكم الشك على المتيقن ابدا ولا يختلط حكم احدهما مع حكم الاخر بان يردا على محل واحد بل كل متيقن له حكم فله ذلك الحكم الى ان يرد عليه
حكم يقيني اخر فلا يرد عليه حكم الشك اصلا واما الثالثة فمعناها انه لا يلتفت الى الشك ولا يعتمد عليه ولا يعمل بمقتضاه ومعناه لزوم العمل بمقتضى اليقين
السابق اذ لولاه فاما يتوهم بانتفاء الحكم من جهة الشك او لا يحكم بوجوده ولا بعدمه وكل منهما اعتناء بالشك والالتفات اليه واما الرابعة فالمراد منها على ما
سبق اما امضاء متعلق اليقين السابق اي بقائه واحكامه ثم الفقرة الاولى وان اختصت ببعض المواضع كما مر ولكن المستفاد من الثلثة الاخيرة حجية الاستصحاب
بجميع اقسامه في كل مورد يجري فيه ويدل على حجية بعض الاقسام المذكورة ادلة اخرى ايض فمنها ما يدل على حجيته في بعض موارده ما علم ثبوته الى غاية
وهو الاجماع على العمل به في الطهارة والنجاسة وحلية الاشياء وحرمتها وامثال ذلك ومنها ما يدل على حجيته في الاحكام الشرعية والوضعية في
الدين في الجملة وهو العلم بان اصحاب النبي وغيرهم ولو كانوا في بعد البلاد كانوا يستصحبون جميع ما جاء به النبي الى ان يجيء بنسخه مع احتمال النسخ و
التمكن من السؤال وتقرير النبي على ذلك مع اطلاعه وايض لولا ذلك لزم انه يجب على كل مقلد السؤال في كل وقت من اوقات حضور العمل وهو عسر
وحرج وتكليف بما لا يطاق ومنها ما لا يدل على حجيته في المتعلق في الجملة وهو ما مر في مبحث الالفاظ من الاجماع على استصحاب ما يعلم من الامور
اللفظية وقد يستدل للحجية مطلقا ايض وفي الجملة بوجوه اخر ضعيفة الاول الاستقراء للقضايا الصادرة من الشرع فانها وان كانت واردة في موارد
خاصة لكن باجتماعها يحصل الظن القوي بجريان الحكم في ساير الموارد ايض فمنها قول الصادق ع كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر ومنها قوله نعم بعد سؤاله
عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اخباث يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها ومنها ما رواه الفضلاء في الصحيح عن ابي
جعفر ع بعد السؤال عن شراء اللحم من السوق ولا يدرى ما صنع القصابون قال ع كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسئل عنه ومنها ما روي
عن الصادق ع بطرق متعددة انه قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ومنها رواية سماعة قال سألته عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرى
قال لا بأس ما لم يعلم انه ميتة الى غير ذلك ويرد عليه اولا عدم حجية ظن الاستقراء وثانيا منع حصول الظن من ملاحظة تلك القضايا الجزئية القليلة
ولاجل ذلك عدل بعضهم في تقرير هذا الدليل من الظن الاستقرائي الى فهم العلية وهو ظ البطلان لانه ان اريد فهمها من اللفظ صريحا او ايماء فمن
اين واي لفظ من الفاظ الاخبار افهمهم اياها وان اريد فهمها من الخارج ظنا فهو قياس مستنبط العلة مردود باجماع الشيعة وان اريد قطعا حتى
يرجع الى تنقيح المناط فهو توهم جدا وما الذي يورث ذلك القطع مع انه لو كان في اللفظ ايماء او تصريح فانما يفهم عليه تعين الحكم المخصوص كاليقين بالنجاسة
مثلا للحكم ببقائه لا مطلقا بل وكل على الظن بالعلية والقطع بها من الخارج وثالثا ان للاستصحاب اقساما مختلفة وتلك القضايا مخصوصة
ببعض موارده واقسامها فلو سلم ثبوت الحجية بما اختص بتلك الموارد فان استقراء افراد صنف من نوع لا يثبت الحكم الا في ذلك الصنف كما يأتي في مبحث
الاستقراء ورابعا ان تلك القضايا انما يفيد لو كان الاعتماد فيها على اليقين السابق ولم يعلم ذلك فيها فان الرواية الاولى يحتمل اربعة معان الاول
ان كل شيء علمت نظافته سابقا فهو محكوم بنظافته والثاني ان كل شيء اشتبه من الاشياء بالمعلوم نجاسته والمعلوم الطهارة فحكمه انه من الطاهر و
الثالث ان كل شيء لم يعلم حكمه الشرعي انه نجس او طاهر فهو طاهر والرابع ان كل شيء لم يعلم نجاسته سواء كان من الاول والثاني او الثالث فهو طاهر ومقتضى عموم
الحمل على الرابع فيعم ما لا علم فيه بالطهارة السابقة فلا يعلم منه ان الحكم فيه للاعتماد على السابق وتغاير المعاني الثلثة تغاير نوعي لا يمنع دخولها تحت
جنس واحد فيراد من كل شيء عموم ما يرى سواء كان كليا او جزئيا وسواء كان طاهرا باليقين السابق او مشتبها او مجهول الحكم ومن يعلم بقذارته اطلاقا في
سواء كان عالما بالكل والجزئي فيظهر ارادة العموم واختلاف اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك اسباب العلم لا يجعل اللفظ مستعملا في معنيين
متغايرين كما مر في المنهاج السابق ولا ينافي ذلك ايض اشتراط نقض الحكم بالطهارة في بعض الانواع بالفحص من دليل خارج الا ترى انهم يستدلون بحديث
عدم نقض يقين بالشك للاستصحاب في الحكم ونفي الوضوء مع لزوم الفحص في الاول دون الثاني وظهور الرواية في البناء على الطهارة من دون الفحص ثم
ولو كان فلا ينافي خروجها من الظن في بعض موارده بدليل خارجي وظهور العموم في الافراد لا يجعلها ظاهرة في المعنيين الاولين من جهة ان الملحوظ
فيهما الجزئي دون الاخيرين لعدم تفاوت المعاني الاربعة من حيث ان الملحوظ هو الامر الكلي الا انه في الاول المعلوم الطهارة سابقا وفي الثاني المشتبه
وفي الثالث غير معلوم النجاسة مع ان ارادة الجزئي بملاحظة الكلي في الاحكام شايعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل كقولك اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يؤكل لحمه فانه عام افرادي ايض مع ان الحكم للجزئي بملاحظة الكلي وقد يتوهم ان العلم هو اليقين والحاصل في الحكم غالبا ان العلم هو الظن فالمعنى الثالث
لكونه من الشبهة في الحكم يستلزم التجوز والرابع الحمل على الحقيقة والمجاز معا وفيه ان هذا لا يختص بالمعنيين الاخيرين لان قذارة الموضوع ايض تثبت
بشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحوهما ايض ظنية الحكم بالقذارة يوجب ظنية قذارة الموضوع ايض كما لا يخفى وايض غلبة ظنية الحكم انما هي في امثال
ذلك الزمان واما في زمان صدور الخطاب فممنوعة ومنه يعلم الحال في قوله كل ماء طاهر واما الرواية الثانية فهي ايض لا يدل على ان العمل فيها
بالاستصحاب وان كان هو موافقا لحكمه واما الباقيتان فلا دلالة فيهما على الاستصحاب اصلا ويظهر من ذلك الحال في سائر ما نقلوه في المقام فانه انما يفيد
لو كان حكم الشارع بالبقاء لاجل اليقين السابق بان يقول الحكم صريحا بان يقول الحكم كذا لانه كان كذا ولم يعلم رفعه او ايماء نحو كان الحكم كذا فيكون
ايض كذا اما مجرد ان الحكم في الزمان الثاني كذا فهو ليس من الاستصحاب اصلا وليس في كل ما نقلوه ما يدل على ان سبب الحكم هو اليقين السابق

جميع الاحكام الوضعية ايض ٢ السادس حجيته في القسم الثاني من الاقسام الثلثة المتقدمة في المقدمة اذا كان الشك في حصول الغاية لا مطلقا
وهو ظ صاحب الذخيرة ولعله موافق للاخباريين بل قال والدي العلامة ره وطائفة من مشايخنا قدس الله اسرارهم باتحاد قوليهما وهو محل
الكلام الا ان يكون الاصطلاح جاريا على تسمية استصحاب ما شك في حصول مزيله القطعي استصحابا في الموضوع ٢ السابع ما ذهب اليه المحقق
الخونساري وهو الحجية في القسم الثاني ايض اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على شيء حاصل لكن اذا كان في الامور الشرعية دون الخارجية
كما صرح به في مواضع منها في قول الشهيد لو اشتبه المطلق بالمضاف ويظهر من كلامه في الحاشية عند شرح قول الشهيد ويحرم استعمال النجس
والمشتبه به قول بالحجية في القسم الثالث ايض وقد نسب اليه الحجية في الشك في حصول الغاية فقط مطلقا وليس كك ٢ الثامن الحجية فيما اذا لم يكن الدليل
الدال على الثبوت في الاول هو الاجماع وكان محل الشك هو محل الخلاف نقله بعضهم ولم اعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة وشارح الدروس
بعدم الحجية فيما كان الدليل الاجماع والشك في محل الخلاف ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع البواقي ٢ التاسع الحجية في الامور الشرعية وعدمها في الخارجية نقله
شارح الدروس عن بعضهم فهذه تسعة اقوال عثرنا عليها ولا يبعد ان يعثر على تفاصيل اخر في المقام لو تتبعت كلمات الاعلام فان الكلمات في هذا المقام
غير مضبوطة بل كلامهم في تحرير الاقوال لا يخلو من المسامحات الكثيرة والحق عندي الحجية مطلقا للاخبار المتواترة معنى فمنها صحيحة زرارة عن الباقر ع فيها بعد السؤال
عن وضوء رجل ينام ويحتمل ان يحرك شيء لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك
ولكن ينقضه بيقين اخر ومنها صحيحته الاخرى وفيها بعد سؤال السائل ظننت انه اصابه الدم والمني الثوب ولم يتيقن فصليت وجوابه بعدم اعادة الصلوة قلت لم ذلك
قال لانك كنت على يقين بطهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ومنها صحيحته الاخرى وفيها لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يختلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها رواية القاساني
وفيها اليقين لا يدخل فيه الشك ومنها ما روي في الخصال وارشاد المفيد عن الباقر ع عن امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع
بالشك ورواه الشيخ الحر في كليانه وشيخنا المجلسي في بحاره الا ان اخره فان الشك لا ينقض اليقين ورواه فيه عن تحف العقول ايض ثم قال اصل هذا الخبر في
غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني ومنها موثقة ابن بكير وفيها فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت
المتحصل من تلك الاخبار فقرات اربع احدها ان اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك وثانيها انه لا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالاخر و
ثالثها انه لا يعتد بالشك في حال ورابعها ان من كان على يقين فشك فليمض على يقينه اما الاولى فلا يمكن ان يكون المراد منها ما هو ظاهرها كك ضرورة انه
اذا جاء الشك ينتقض اليقين في التكليف بعدم نقضه به تكليف بالمح فالمراد منها كما هو المستفاد من موارده اما عدم نقض المتيقن اي ما علم وجوده
اولا اي تركه او عدم نقض حكم اليقين او ما كانت يترتب على اليقين الاولى بجعل الحكم به بعد الشك ايض والذي صرح به جماعة من اصحابنا منهم الشهيد
في الذكرى والمنهي عنه هو النقض بسبب الشك كما هو مقتضى لفظ الباء مطلقا فمعنى نقض اليقين بالشك ترك حكم اليقين ومقتضاه او ترك الامر المتيقن
استنادا الى الشك اي تمسكا باحتمال عدمه ولا يخفى ان نقض اليقين بالشك بهذا المعنى يستلزم انه لو لم يطرء الامر الموجب للشك اي احتمال زوال الامر المتيقن
ولا امر حادث اخر ايض مقتضيا لليقين السابق ولا لارتفاع السابق قطعا لكان اليقين السابق باقيا من دون احتياج الى دليل اخر اي بمجرد الدليل الدال على
الوجود السابق والا لم يكن نقضا بالشك اذ لولاه لكان اليقين منتفيا ايض وهذا اللازم وهو بعينه مراد من قال ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
عدمه عند التعارض يعني تعارض الشك مع اليقين اي كان المورد بحيث لو لم يطرء احتمال الزوال الموجب للشك ولم يحدث امر مضاد للحكم السابق لكان اليقين
السابق باقيا من غير احتياج الى علة اخرى وعلى هذا فلا تدل على حجية الاستصحاب في القسم الثالث اي فيما علم استمراره في وقت ولم يعلم بعده اذ عدم طريان
احتمال زوال الحكم فيه من غير تجدد دليل اخر وكلما فرض عدم طريان احتمال الزوال فيه مجملا يكون من جهة علة اخرى ففرضه لا يكون الا بعدم تحقق الدليل
الموجب للحكم الاول لان الموجب للشك وعدمه موجب اليقين السابق دون بقائه مع ان فرض انتفاء الشك في هذا القسم ولا حدوث شيء اخر مضاد لا يعلم
منه بقاء اليقين السابق اصلا لاجتماعه مع اليقين بعدمه ايض والقول بانه ليس كلامنا في القطع بانتفاء الحكم السابق اذ الكلام انما هو في ثبوت
السابق والشك في زواله مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم كلام لا محصل له اذ في هذا القسم هو عدم دليل على شيء من البقاء او العدم و
فرض انتفائه لا يكون الا بوجود الدليل على احدهما ومن اين علم ان بانتفائه يتحقق الدليل على الوجود ومتى حصل الفراغ عن احتمال العدم وذلك
بخلاف الاولين فان دليل البقاء موجود فلو فرض عدم طرو موجب للشك ولا حدوث امر مضاد للسابق يبقى اليقين السابق قطعا لكونه اما مستمرا
ابدا ومعنى بقائه لا بد من حدوث مناف لبقائه بخلاف القسم الثالث فانه غير معلوم البقاء ولو لم يحدث امر مضاد اصلا لكون ذاته كك فيتبدل المراد
بالتعارض على ما سبق ان يكون الحكم لو لم يطرأ الشك لكان اليقين بالحكم باقيا وهذا متحقق في الثالث ايض لوجهين احدهما عدم الواسطة بين
اليقين بالبقاء واحتمال الزوال فاذا فرض عدم احتمال الزوال والارتفاع فيكون اليقين بالبقاء متحققا لا محة وثانيهما ان عدم طريان احتمال
الزوال انما يكون عند القطع بانه جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء
علته التامة وزواله انما هو بعدمها قلنا نسلم عدم الواسطة بين ارتفاع الشك اي احتمال الزوال واليقين ولكن اليقين قد يكون باقيا وهو الذي
لم يفتقر في حصوله الى تجدد اخر سوى ما اوجب وجوده في الاول قبل عروض الشك وقد يكون حاصلا وهو الذي يتجدد دليل اخر ويحتاج في حصوله
الى دليل على حدة سوى الاول والمراد بتعارضهما هو بقائه من غير افتقار الى دليل اخر فح فرض ارتفاع الشك لا يكشف عن بقاء اليقين او قد يكون

وبتجدد

الاستمرار كما اعترفت به فيما تقدم تقول لك هل ليس ذلك الا احتمال متحققا في امر النبوة وان قلت انه عدم احتمال لها لا يصلح استصحابا فنقول ان فيما
انت تجوز بان الاستصحاب فيه هل لا يحتمل ما لا يصلح استصحابا فانك اذا شككنا في بقاء وجوب امر مثلا بعد عروض حالة او مجيء زمان فهل ليس محتملا عندك
ان يكون وجوبه مغيى بهذه الحالة او هذا الزمان فان لم يكن محتملا فمن اين وجد شك فان قلت ان شرطه امر اخر فلا بد من بيانه حتى ننظر في امره فان
قلت قد يكون الحكم بحيث لا يعلم امكانه وعدمه لعدم العلم بالحكم وهذا ايضا لا يجري فيه الاستصحاب وقد يكون بحيث يعلم عدم امكان بقائه و
هذا لا يجري فيه وقد يكون بحيث لا يعلم امكانه وعدمه لعدم العلم بالحكم وهذا ايضا لا يجري فيه باسره ما نحن فيه من ذلك القبيل اذ لا يعلم ان
الحكم هو المقيد او غيره قلنا هذا اذا كان ظاهرا استصحاب هنا المهية بشرط ولكنه ما علم وجوده قطعا هو المهية لا بشرط وهي ممكن البقاء قطعا اما ذكره
لتوضيح مرامه من المثال بالحيوان المردد بين افراد متفاوتة في صلاحية امتداد العمر وقوله لا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان
عمرا فقيه ان الذي لا يمكن عدم الحكم الواقعي وفيما لم يترتب عليه امر شرعي فلما نحن فيه من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اي ترتب الاثار المترتبة على بقائه شرعا عليه
فلا نسلم عدم امكان الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذه القرية ما دام فيه ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد
مضي مدة عمر الاطول امتدادا واما ما ذكره لدفع النقض باستصحاب الاحكام الشرعية فتوضيحه انه لما كان مجال القول بان الاستصحاب في الاحكام ايضا انما يسلم جريانه
فيما ثبت كونه مطلقا واما ما لم يثبت فيه الا العدم وشمول المطلق له ولو صوله مع احتمال التقييد خفيا فيكون كالنبوة محتملا للاقسام الثلثة دفعه
بان التتبع يعطي ان غالب ما لم يثبت من الاحكام تقييده بحد مطلق بالنسبة اليه فالمشتبه يحمل عليه فيحكم باطلاقه بالتتبع فيكون كما ثبت اطلاقه فيحكم فيه
الاستصحاب وعلى هذا فيكون مبنى الكلام على الحاق الشيء بالاغلب وهو مما لا يتم التمسك به بدليل واما قوله ان الشارع اه جملة لا دخل لها في دفع
الاشتباه المذكور وظ العبارة ارادة اثبات دلالة هذه المطلقات الثابتة اطلاقها بالالحاق بالاغلب على الاستمرار اي اثبات ارادة الشارع الاستمرار
منها بالالحاق بالاغلب على هذا فيرد عليه انه على هذا فيكون الاحكام الشرعية بين ما علم عدم استمراره وما علم استمراره فلا يكون فيها استصحاب
اصلا لان هذا القائل قال في اول بحث الاستصحاب ان الاستصحاب انما يجري فيما يحصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فليس استصحاب
انتهى فان قلت ان المعلوم بالاستقراء هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع لا مطلقا وما لا يجري فيه الاستصحاب هو الثاني قلنا مع ان هذا لا معنى له اذ كل
استمرار انما يدل التزاما على التحديد بثبوت الرافع يرد عليه ان ثبت الرافع فلا استصحاب وان لم يثبت فيكون استمراره معلوما لدلالة الاستقراء فان
قيل قد يحصل الشك بل الوهم في الاستمرار في بعض ما يعمل بالاستصحاب قلنا انه يحصل ذلك وانكاره مكابرة ومع حصوله فهل يبقى الظن بالاستمرار ام لا فان
بقي يجتمع النقيضان والا فصار كالنبوة فان قيل الاستصحاب هنا استصحاب ما علم استمراره في جزء من وقته على ما ذكرت فكلما نقول فيه يجري هنا
قلنا المراد انما علم استمراره وشك في جزء من وقته ان يكون ظاهر لفظ الاستمرار وشك في ان المراد هل هو ذلك ايضا ام فيه تجوز او تخصيص لا ان
علم ارادة الاستمرار ومع ذلك وقع الشك لا يجابه تجويز البداء الباطل وذلك القائل صرح بان المظنون من الاستقراء ان المراد الاستمرار ويمكن
ان يكون مراده من قوله وان اثبات استمرار حكم المطلقات بالالحاق بالاغلب لا اثبات ارادة الاستمرار منها به فيرجع الى ما استدل به بعضهم على
حجية الاستصحاب وسيأتي الكلام فيه هذا وامثلوا ساير شبهة استصحاب النبوة ونظيره في مقام بيان ما ثبت حجيته اقسام الاستصحاب وما لم يثبت فمن
المواضع ما يثبت بالاجماع في زمان وحال ووقع الخلاف في اخر فقيل لا يجري فيه الاستصحاب محتجا بان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه
معه وكان منشأ القول بذلك توهم بعضهم استصحاب الحكم لدليله وقد عرفت ان المناط في جريان الاستصحاب ليس هو امكان اجراء دليل الحكم في الثاني فان
كثيرا من الموضوعات يثبت بدليل ما لا يمكن استصحابه ولا يخفى ان للشك في الحكم الثابت بالاجماع ثلث صور احدها ان يثبت حكمه بزمان خاص
او حالة مخصوصة بالاجماع بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المجمع عليه وكان بعده موقع الخلاف كان يثبت بالاجماع وجوب صوم الجمعة واختلف
في السبت وهذا ليس موضوع النزاع فانه لا يجري فيه الاستصحاب وفاقا وثانيها ان يثبت حكمه في جميع الحالات والازمنة او زمان وحال خاص
وشك في جزء من ذلك للمعارض او وقوع خلاف بعد الاجماع كما هو ممكن على بعض طرق الاجماع وهذا ايضا غير محل النزاع ويجري فيه الاستصحاب
وفاقا وثالثها ان يثبت حكم مطلق بالاجماع ووقع الخلاف في مزيله كما انه يتنجس القليل بالملاقاة بالاجماع ووقع الخلاف في تمامه كرا وهو موضع
النزاع ويجري فيه الاستصحاب على الحق المشهور ومن المواضع الاحكام الخمسة الشرعية فقيل بعدم جريان الاستصحاب فيها الا بتبعية الاحكام الوضعية
وسيأتي الكلام فيه ومن المواضع ما علم فيه ثبوت الحكم الاولي في الثاني قال والدي العلامة رحمه الله في التجريد بعدم تأتي الاستصحاب فيه وقال بعض اخوانهم بجريانه
وصرح طاب ثراه في جامعة الاصول بالجريان وهو الحق لما عرفت من ان المراد من الشك اعم من المحقق والمفروض ويشهد به ما شاع بينهم من قولهم بالاستصحاب
والاجماع او الاخبار اذا عرفت ذلك فنقول اختلفوا في حجية الاستصحاب على اقوال **الاول** الحجية مطلقا وهو للاكثر من محققي الخاصة والعامة
وذهب اليه المفيد والمحقق في اصوله والعلامة ونسبه الى الشيخ وكلامه في العدة مخالف لذلك **الثاني** عدمها كذلك ونسبه في العدة الى اكثر المتكلمين
واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب اليه السيد المرتضى وهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم وعزاه الى المعتبر **الثالث**
حجيته في الموضوع والمتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد ينسب اليهم الحجية في الموضوع فقط وهو مخالف لتصريح بعض نحولهم الا انه قد
يستفاد من بعض كلماتهم اطلاق كل موضوع والمتعلق على الاخر **الرابع** حجيته فيهما وفي نفس الحكم ايضا بالنسبة الى النسخ خاصة ذهب اليه بعض
الاخباريين **الخامس** حجيته في الاحكام الوضعية فقط ونسب الى صاحب الوافية ومذهبه خصص الجريان في الاستصحاب فيها مع انه لا يقول بالحجية في

بحيث يمكن بقائه واما امكان بقائه مطلقا ولو بانتفاء امر خارجي مانع كمعارض قوي ونحوه فهو غير شرط في كون المورد موردا للاستصحاب
ونعني بانه بل هو شرط في حجته ووجوده مانع له من عمله ولذا لو ارتفع امر الخارجي ولم يوجد لكان الحكم يستصحب وعلى هذا فالقاعدة ملغى في موارد جريانه
هو كون الحكم الثابت ولا من حيث هو هو ومع لوازمه الغير المنفكة من دون ملاحظة شيء ممكن البقاء محتمل الثبوت في الثاني والى هذا ينظر من
جعل القاعدة هي عدم مدخلية الزمان الاول والحالة الاولى في ثبوت الحكم ومنهم من يجعلها امكان البقاء فما يمكن بقاؤه ولو من جهة مانع خارجي
لا يجري فيه الاستصحاب ويعني بذلك نعلم جريان الاستصحاب في جميع ما سبق سوى فيما كان الشك باعتبار الشك في تحقق المثبت لان الحكم مع يكون مقيدا
بالغوه الغاية المعلومة او وقت المخصوص وتحقق ذلك وقت الثاني من زمانا وسوى موضوعات الاحكام الخمسة الشرعية لانها لا يكون الا افعالا
غير قارة لا يمكن فيها الاستصحاب فكلما يذكر حجيته في موضوعات الحكم يراد اما موضوع الوضعي والمراد منها الغير القارة كالرطوبة والجفاف لا غير القارة
كالعقد والزوال او يراد استصحاب ما شرع منها الحالة الثابتة باعتبار ذلك الفعل كالمتكلمية والقاعدية والضاحكية وامثالها او يظهر ان النفس
ايضا ينقسم تارة الى الاستصحاب العدمي والوجودي والثاني الى استصحاب الحكم الشرعي والوضعي والموضوع والمتعلق الشرعيين والخارجيين واخرى
الى استصحاب المعين وغير المعين المستمر ابدا وغير المستمر كذلك وثالثة الى استصحاب ما شك في تحقق مزيله الشرعي في الثاني باحد الوجوه المذكورة وما شك
في نفس ثبوته من غير شك في مزيله الشرعي بشرط عدم الشك في تحقق المثبت ورابعة الى استصحاب ما علم ثبوته بالاجماع او بغيره وقد ينقسم الاستصحاب
ايضا الى العقلي والتقديري فان ما ثبت في الاول اما لا يكون دليل خارجي على بقائه او انتفائه في الثاني او يكون دليل على بقائه او انتفائه فعلى
الاول يكون الاستصحاب فعليا وعلى الثاني يكون تقديريا والفائدة يظهر على ظهور فساد الدليل الخارجي وله قسم اخر ايضا وهو استصحاب اشتغال الذمة و
هو انما يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه لكثرة تداوله قد يذكر منفردا ونحن نذكره في منهاج اخر **الثانية** اعلم ان الخلاف في الاستصحاب في
موضعين احدهما فيما هو حجة منه من اقسامه وثانيهما فيما يجري فيه اما الاول فيأتي واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار
الشك في تحقق المثبت الثانوي في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب بجميع اقسام سبب الشك ودليل الحكم وهذه اقسام مما وقع
في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه فمن المواضع التي اختلف فيها ما علم استمراره في الجملة او وقت ولم يعلم حده اذا شك بعد هذا
الزمان لاجل الشك في شمول الدليل الاول فقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم السيد الصدر والدي العلامة وقد ظن بعض من عاصرنا عدم جريانه
فيه قال بعد اثبات حجية الاستصحاب ما ملخصه ان الاستصحاب يتبع الموضوع الثابت حكمه اولا وهو قد يكون مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا
حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يخالف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ثم قال ان بعض
فضلاء اصحابنا ذاكر في حكايته ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب في تمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال وبذلك انحم الفاضل المذكور وقلت
في ابطال الاستصحاب انه موضوعه لا بد ان يكون معينا يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل النبوة الى اخر الابد بان يقول
الله سبحانه وتعالى شانه انت نبي الى يوم القيمة والنبوة الممتدة الى زمان محمد صلى الله عليه وآله بان يقول انت نبي بدون ذلك القيد وعلى المخالف ان يثبت اما التنصيص بالامتداد
الى اخر الابد واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني لا الاول
اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا كما انا علمنا في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور والبهائم او الديدان ثم غبنا
عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فبذلك بطل تمسك الكتابي اذ نقول ان الثابت لنا من نبوة نبيهم هو القدر
المشترك بين احد القيدات الثلث مع كون الممتد الى زمان محمد صلى الله عليه وآله كيف يجري الاستصحاب الى الابد ثم قال لا يشتبه عليك ان الاستصحاب في الحكم الشرعي
لاجل ذلك بان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم يكن مغياة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة
الى اخر الابد وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية غير ما ثبت له حد بسيط بانه ولا تحد وده الى معين وان الشارع
يكتفي فيها ورد عنه مطلقا في استمراره فان تتبع اكثر الموارد يحصل الظن بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع انتهى
اقول ان ما ذكره من ان الموضوع اذا كان مرددا بين افراد كليا متفاوتة من حيث صلاحية الامتداد فلا يستصحب الا الاقل وتفريع بطلان استصحاب
نبوة عيسى مثلا فاسد جدا اما اولا فلان ما ذكره لو كان صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون
في الاكثر استصحاب الا فيما كان الثابت كليا ذا افراد بعضها غير صالحة للامتداد الى زمان او حال ويستصحب اليه فان مراده من كون الكلي ذا افراد
متفاوتة لا يمكن ان يكون ذا افراد موجودة في الخارج والا لم يكن نبوة عيسى من هذا القبيل اذ لا يمكن ان يكون الفردان المذكوران منها في الخارج
موجودين بل يجب ان يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل ويكون الافراد افراده المحتملة الوجود وان لم يكن الموجود في الخارج الا واحدا منها
ولا شك ان الموارد التي يجري فيها الاستصحاب مثلا لو شك في ناقضية المذي للطهارة الحاصلة من الوضوء نقول ان للطهارة في لحاظ العقل فردين
احدهما المنتقضة بالمذي والاخر المستمرة مع خروجه ولا شك ان الاولى لا يمكن استصحابها مع المذي وانما قلنا ان لها فردين ووجود كل منهما محتمل
اذ لولاه لما حصل الشك وهذا بديهي وكذا لو عرض حالة شك لاجلها في بقاء وجوب الصوم نقول ان وجوبه كلي له فردان المستمر مع هذه الحالة
الوجوب الكلي او لا يعلم المتحقق منهما والثاني لا يجري فيه الاستصحاب ولا يصلح للاستمرار مع وجود هذه الحالة واما ثانيا فلان حكمك بجريان
الاستصحاب في بعض الموارد دون بعض في بعض لا يمكن ان يكون الا لفارق فنقول لم يبين لنا انما اشترط امكان الجريان فان قلت ان شرطه عدم الحمل

الاستمرار

والنجاسة والحيض والرطوبة وامثالها فبقى الصلوة واجبة والغسل واجب او سبب لاباحة الصلوة والغسل سبب للطهارة والنجاسة مانعة من دخول
المسجد والحيض عن دخول الصلوة والرطوبة سبب لقبول النجاسة وهكذا واما ما وقع في كلمات بعض الفقهاء من ان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان
فالمراد انهما امران ثابتان بالشرع او الحكم بثبوتهما الشئ ثابت من الشرع او المراد ان الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استلزامه الحكم بالاباحة والسببية او
المانعية والمراد بالمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع للمعنى اللغوي وشياع المعنى وغيره
والموضوع والمتعلق على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية والمراد بالشرعي فيما كان من الماهيات المخترعة للشارع كالصلوة والزكوة
والغسل والوضوء اي امور مرتبة على اسباب جعلها الشارع اسبابا لها كالطهارة والنجاسة والزوجية والمالكية والرقية واضرابها وبالخارجي ما لم يكن كذلك
كالرطوبة والجفاف واليوم والليل واطلاق الماء واضافته ونحو ذلك ثم الامور الشرعية مطلقا اي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او من القسم
الاول من الموضوع والمتعلق على ثلثة اقسام لانه اما يعلم استمراره ابدا اي يثبت من الشرع كذلك ولا يعلم له مزيل او يعلم له مزيل اي يكون مغيا الى
غاية اي يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية ويعلم ثبوته في الجملة في وقت معين بمعنى ان يعلم ان استمراره ليس في اقل من ذلك ولم يعلم بعده وليس المراد
بالمغيا ما يثبت كون شئ غاية له بالالفاظ الدالة على الغاية بل ما يثبت انتهائه وانتفائه عند شئ وثبت كون ذلك الشئ مزيلا له فالمراد بالغاية الشئ
ما ثبت له وصف مزيلته بحيث ان تحقق ارتفع وقد يكون لشئ واحد غايات متعددة واما الامور الغير الشرعية التي يصير موضوعا او متعلقا الحكم
شرعي فكلها من القسم الثاني او كلها ما علم له مزيل لو لم يتحقق لم يرتفع واما السبب للشك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني فهما في الامور الشرعية فعلى
قسمين احدهما ان يشك فيه باعتبار الشك في تحقق ما جعله الشارع مزيلا للحكم وثانيهما ان يشك فيه باعتبار الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني
من غير شك في تحقق المزيل لا يقال كلما يشك بسببه في انتفاء الحكم يكون شكا في جعله مزيلا اذ لولاه لكان الحكم ثابتا لان سبب انتفاء الحكم في زمان او حال
قد يكون كونه مخصوصا او مقيدا بغير ابتدائه من غير التفات الشارع الى هذا الزمان او الحال او خطوره بباله فضلا من جعله اياه مزيلا نعم يكون بحكم العقل
مزيلا للحكم والكلام في جعل الشارع اياه كذلك ثم قد يكون الشك باعتبار دليل الثبوت في الاول فلا يعلم انه هل يكتفى في المطلق بالاقل ام لا و
كل من قسمي الشك انما يتصور على وجوه اما الاول فلان الشك في انه هل جعل الشارع شيئا مزيلا له في ذلك الزمان ام لا وثانيهما ان يشك باعتبار
الشك في انه هل جعل هذا الشئ الفلاني مزيلا له ام لا وهذا الوجه انما يكون في القسم الاول من اقسام الامور الشرعية والمستمر ابدا او قد يحصل
في القسم الثالث اذا وقع الشك مضي تمام المعين اي ما يصلح ظرفا للثبوت في الجملة او يكون مع العلم بالجعل وهو على ستة وجوه لان ذلك المزيل اما
يكون ممنية معلومة ويشك في حصوله مع عدم العلم بحصول شئ او يكون معلومة ويشك في صدقها على الشئ الحاصل وهو على وجهين لان الشك
في الصدق اما يكون لاجل الالتباس الخارجي ولعدم العلم بكون هذا الفرد من افرادها مع العلم ببعض افرادها او لا يكون معلومة ويشك في حصولها او
في صدقها على شئ حاصل وقد يكون الشك مع العلم بشئ مزيلا في انه هل جعل شئ اخر وهذا الشئ مزيلا ايضا ام لا وهذا القسم يكون عن الشك بوجوه
الستة انما يحصل في القسم الثاني من الاقسام الثلثة اذا كان الشك قبل العلم بحصول الغاية واما الثاني فلان الشك في نفس ثبوت الحكم في الان الثاني على نوعين
الاول ان يكون باعتبار الشك في ان ما يثبته في الاول هل يشمل الثاني ايضا ام لا وهذا انما يكون لاجل كون دليل الثبوت لفظا صالحا للامرين
الاطلاق ونحوه مما لا يتعين معه احد القيدين او لاجل كون دليل الثابت من الحكم هو القدر المشترك بين الاطلاق والتقييد بالاقل والاكثر فلا
يعلم انه مطلق او مقيد بالاقل او الاكثر فلا يعلم انه مطلق هل يكتفى فيه بالاقل او لا وهذا النوع من الشك انما يتحقق في القسم الثالث بعد مضي
الزمان المعين او ما يصلح ظرفا للاستمرار في الجملة ان لم يثبت اختصاص دليل الثبوت في الاول به النوع الثاني ان يكون باعتبار الشك في تحقق المثبت
في الثاني مع العلم بعدم ثبوته بالدليل الاول وهذا انما يكون في القسم الثالث مع ثبوت الاختصاص وفي المغيا ايضا اذا الشك بعد الغاية واما
سبب الشك في الامور الخارجية فهو ليس محصورا وان كان الجميع مشتركا في انه باعتبار الشك في تحقق المزيل القطعي امر خارجي فهو مما علم له مزيل
لو لم يتحقق لم ينتف كما مر واما دليل الثبوت في الاول فهو اما يكون شرعا او عقلا او حسا وعلى الاول ما يكون اجماعا او غيره هذا ثم اعلم ان
ما ذكرنا كان اقساما للمستصحب وسبب الشك ودليل الثبوت ولا ينقسم الاستصحاب بتوسطها الى جميع تلك الاقسام ايضا لعدم جريان الاستصحاب
في الجميع والمراد بجريانه امكان تحققه فيه وهو امر غير الحجية وتوضيح ذلك ان كل قاعدة يراد التمسك بها في الموارد الجزئية لا بد فيها من امرين احدهما اثبات
حجيتها وثانيهما اثبات كون المورد من جزئياتها وهذا هو المراد بكون القاعدة جارية فيه وقد يكون في القاعدة نوع خفاء سيما اذا كانت كثيرة
الجزئيات فيزعم بعض الموارد انه من جزئياتها وليس منها وقد يكون بالعكس ولذا يحصل الاختلاف في مورد جريان الاستصحاب ايضا ولذلك [illegible]
مجتهدون في بيان قاعدة كلية يعرف بها مواضع جريانه وعدمه فنقول لما كان الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم ثابت في الاول في الثاني فالثبوت في الاول
هو تلك القاعدة وقيل انما كون المورد بحيث لو فرض عدم عروض الشك لجعل اليقين ببقاء الحكم الاول وقيل ثالثها هي عدم العلم بالاستمرار وعدمه
وشئ منها لا يتم اما الاول فلجواز تحقق الثبوت في الاول وعدم امكان بقائه ذاتا في الثاني واما الثاني فلعدم كونه مفيدا فيما لم يعلم انه اذا ارتفع
الشك هل يحصل اليقين بالبقاء او بعدمه كما لو شك في بقاء اليوم والليل لغيم ونحوه (?) واما الثالث فلانه قد يعلم الاستمرار ويحصل الشك المعارض
في البين فانه يجرى فيه الاستصحاب فالصواب ان يقال انه قد عرفت ان الاستصحاب هو الحكم بثبوت حكم ثبت في وقت او حال فيما بعده وكما يلزم من تعريفه اشتراط
ثبوت الحكم في الاول يلزم امكان بقائه في الثاني ايضا مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية عن هذا الامر الثابت في الاول اي يكون نفسه

نوع تحقق الجعل الله مزيلا انما يكون مع عدم العلم بالجعل وهو على وجهين احدهما ان يشك في الحكم باعتبار الشك م

لا اقل مخالفة للاصل وهي وان كانت معارضة لزيادة بشرط شئ في جانب الاكثر مع خلاف اصل اخر وهو وجوب الزيادة ولكن قد مر مرارا ان كثيرة مخالفة الاصل في جانب لا يوجب ثبوت خلاف اصل في جانب اخر واعلم انه لا فرق في جواز اجراء الاصل في اجزاء العبادات بين الذي ينتفي الماهية بانتفائه عرفا لو ثبت جزئيته كالركوع والقيام بالنسبة الى الصلوة والذي لا ينتفي كالطمانينة بين السجدتين والاستعاذة سواء قلنا ان العبادات اسامي للاعم او الصحيحة لجريان الدليل وبذلك يظهر ايضا انه يجوز اعمال الاصل في نفي الشرائط وان قلنا بكون العبادات اسامي الصحيحة وانه لا فرق في جميع ذلك بين القول بالصحيح والاعم ولا يصير ذلك ثمرة لذلك الخلاف كما توهم ومنهم من قال بالفرق في بعض ما ذكر وهو ضعيف ثم ان بعض المنكرين لجريان اصل العدم في ماهية العبادات قال ما توضيحه انه لا شك ان ها هنا كنفس الاحكام في الافتقار الى التوقيف وهو اما الكتاب والسنة والاجماع او دليل العقل الذي هو اصل العدم وهو لم يجز الاثبات بالاخير والكتاب ايضا حاله عن بيانها ونادر من السنة ايضا لا يثبت الا نادرا اذ لم يرد في نص ان ماهية العبادة الفلانية كذا ولا لفظها موضوع لذلك نعم يثبت اجزائها غالبا من النص وهو مع انه قلما يثبت مجموع اجزائها الواجبة وشروطها لا ينفي كون جزء او شرط اخر منه في نص اخر فتعين ان يكون بيانها وثبوتها بالاجماع وان الذي وقع الاجماع على كونها عبادة يكون العبادة المطلوبة وربما ادعت الاجماع من تسليم المخالف انه ان لم يكن هذا المقتضي اي مقتضي جزء او شرط وفساد الكانت العبادة صحيحة وثبت بطلان مقتضيه غفلة فيه وربما لا يسلم ذلك صريحا لكن يظهر من كلامه ايضا كاف في ثبوت الاجماع اقول لا يخفى ان المراد اما الاجماع على ان ماهية العبادة الفلانية مجميع اجزائها وشرائطها هو هذا لا غير فهو كالنص لا يكاد يوجد غالبا بل يوقع ذلك من النص قريب فانه قل ما يكون عبادة لم يقع في جزء منها او شرط خلاف واما الاجماع على ان هذه الاجزاء او الشرائط من اجزائها فهو كما قال في النص لا ينفي جزء اخر والشرائط الفلانية وان كان بعضها مما وقع الخلاف فيه فهو ليس اثباتا للماهية وتعيينا لها بل ذلك اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على ما ليس جزء او شرطا بل يكون من المستحبات او لم يكن منها ايضا مع ان من الاجزاء والشرائط ما وقع الخلاف في كونه مبطلا ام فالجهر بالبسملة في الاخفاتية والاخفات بها فان الاقوال فيها ثلثة الوجوب والحرمة والاستحباب فلا يحصل بسبب رفع الاجماع على اندراج الصحيح فيها قطعا واما قوله وربما يثبت الاجماع الى اخره ففيه ولا انه لو صح ذلك لزم كون جميع المسائل اجماعيا اذ كل من يخالف في مسئلة يسلم انه ان لم يكن المقتضي او كان المقتضي للقول الاخر موجودا لكان هو الحق فكل من اجتهد في مسئلة يزعم ان المقتضي لما اختاره موجود وما جعله خصمه مفقود بل جميع من لا يعلم في المسئلة عالموا بوجود المقتضي يقولون به وثانيا ان الذي يسلمه المخالف انه لم يكن المقتضي موجودا في الواقع ونفس الامر يكون العبادة صحيحة لا انه لم يكن موجودا بزعم خصمه فانه قد يكون الغفلة من جهته فان بطلان الدليل المخالف انما هو بحجة لا حجة الخصم غالبا مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا للاجتهاد وفيه ما فيه نعم امكان ثبوت الماهية بالاجماع على القول بالاعم اكثر واظهر لان الخلاف في كثير من العبادات في الشرائط والاجزاء التي لا ينتفي الماهية بانتفائها عرفا والاجماع منعقد على انتفاء جزء اخر موجب لانتفائه للانتفاء العرفي فتامل وقد يتمسك في اثبات ماهيات العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى الاصطلاح المتشرعة بان يقال المتبادر فيه هو هذا فيكون حقيقة عندهم فيكون هو مطلوب للشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فلاصالة عدم النقل واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي فيحمل عليه لان كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار الحد عند القول ان اللفظ صار حقيقة فيه فيترجح المراد الا الذي لا يبعد من الشارع استعماله فيه وتردد ولا يخفى ان هذا بعيد لو وقع النزاع بين معنيين متمايزين بجملته ومن جميع الوجوه او اكثرها واما اذا كان بين معنيين متحدين في اكثر الاجزاء مختلفين في جزء او شرط فلا لان دعوى الحقيقة الشرعية انما هو في المعنى المحدث الذي اخترعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في ذلك حصول التبادر بالنسبة الى معنى متصور في الجملة اما مع كونه صحيحا او الاعم ولا يلزم تصوره بجميع الاجزاء والشرائط فالرجوع الى عرف المتشرعة انما يناسب لتمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه ولا يتفاوت الحال بتفاوت القولين في مسئلة كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم فان القائل بانها اسامي للصحيحة لا يقول بانها يتبادر عنها عند المتشرعة الماهية بجميع اجزائها وشرائطها الموجبة للصحة بل نقول انها اسامي للماهية المجملة الصحيحة وان لم يعلم جميع الاجزاء والشرائط والقائل بالاعم لا يقول بانها يتبادر عنها جميع الاجزاء بل يقول ان منها ما لا ينتفي التسمية بانتفائه عرفا فهي غير معلومة عند المتشرعة ايضا
ومن الادلة العقلية الاستصحاب ومحصله ابقاء ما كان على ما كان ثم ما كان اما وجود فاستصحابه يسمى باستصحاب الحال واستصحاب حال الشرع او عدم فيسمى باستصحاب النفي واستصحاب حال العقل وعرفوه بتعريفات منها مثل انه ابقاء حكم ثبت على ما كان ويرد عليه النقض بابقاء حكم في الثاني مع العلم به لاجل العلم به ولاجل نص واجماع مثل انه الحكم باستمرار حكم يقيني الحصول في وقت او حال مشكوك البقاء في اللاحق وفساد غيره محتاج الى البيان ضرورة ان كل الحكم كذلك ليس استصحابا مضافا الى ورود بعض ما سبق عليه ايضا ولو عرف بانه الحكم على حكم ثبت في وقت وحال فقد لو بعده من حيث ثبوته في الاول مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديرا لكان خاليا عن النقض والمدلول هو اثبات الحكم في الثاني فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول والقيد الاخير لادخال ما يدل دليل اخر ايضا على البقاء كما يقولون هذا الحكم للاجماع والاستصحاب وفائدته اثبات الحكم لو نظر ونقض على الدليل الاخر فالاستصحاب فيه يعني ان حصل الشك يستصحب ولتحقيق المقام مقدمتين **الاولى** قد عرفت من تعريف الاستصحاب ان اركانه خمسة الحكم وهو المستصحب والزمان الاول والثاني والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت في الثاني ولا شك انه لا يتحقق في الا دعته الاخيرة ما يوجب تكثيره واما نعم يمكن التكثر من جهة دليل الثبوت في الاول وعلة عدم العلم اي سبب الشك في الثاني اما اقسام المستصحب فكثيرة لانه اما حكم عدمي او وجودي والوجودي اما حكم شرعي او وضعي او موضوع لاحدهما او متعلقه والمراد بالموضوع ما كان محلا للاحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل

بل لا محة يكون هي محل التكليف بالصلوة لانها الموضوع له للفظ الصلوة فيكون معنى صل افعل هيئة معينة وافتقر مردد عندك بين ذات
الاربعة والخمسة وتوقف العلم بفعلها على الاتيان بذات الخمسة يكون واجبة ويدل على ذلك انه قوله صل على ذلك انك تقطع به على تكليف وليس هو التكليف
بذات الاربعة لانه لم يعلم بقوله صل بل بالاستدلال بانها داخلة في كل من معنى الصلوة قلنا ليس هيئة الصلوة والموضوع له اللفظ هو مطلق
الامر المتصف بالوصفين اى المعين في الواقع المردد عندنا لشرط الوصفين حتى يكون هيئة ثالثة غير الهيئتين بل الموضوع له معين في الواقع
وغرضه وصف التردد بمعنى صل اما افعل ذات الاجزاء الاربعة التى لا نعلم انها معنى الصلوة بعينها او افعل ذات الخمسة التى هي كك بل لا معنى للمعين في
الواقع الا احد هذا المعينين فليس هنا امر ثالث يعلم التكليف به وقولك انك تقطع بقوله صل على تكليف لي قلنا لا نسلم بل يعلم به ارادة المكلف
بالكسر شيئا ولكن تعلق التكليف بالمكلف لا يكون الا بضميمة فانه ان كان بين الامرين قدر مشترك كما في المثال يعلم التكليف به بضميمة الاجماع والا
فيعلم التكليف بالتخيير بضميمة عدم الترجيح والحاصل انه يعلم تحقق التكليف لنا بما يقتضيه ضم القواعد الاجتهادية ولذا لا يثبت به تكليف اصلا
لو لم يكن معنى الصلوة معلوما بوجه حيث لا سبيل للقواعد وثالثا ان احتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية انما هو لاجل الاستصحاب وبعد ضم
استصحاب البراءة اليقينية عن ذات الخمسة الحاصلة قبل تعلق التكليف بتلك العبادة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ورابعا ان وجوب تحصيل البراءة
اليقينية عند تردد المكلف به مم كما يأتي في بحثه وخامسا انه ما يحتمل ان يكون زيادة موجبة لبطلان العبادة كما اذا شك في صلوة انه ثلث ركعات او
اربع فكما انه لا يحصل اليقين بالبراءة بفعل الثلثة لا يحصل بفعل الاربع ايض فيعارض تلك القاعدة في طرف الزيادة معها في طرف النقصان
خالية عن المعارض ومنها ان التمسك بالاصل لذلك موقوف على حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم لان حال العبادة حال الحكم وفيه ولا منع التوقف
بل يثبت بادلة اصل عدم الوجوب وثانيا انه ان اريد استصحاب النفي فالمراد من عدم حجيته في نفس الحكم انه لا يثبت به حكم اما لو نفي به حكم ولزمه حصر
الحكم في شيء اخر فلم يقل احد بعدم حجيته في ذلك وثالثا ان العبادة لا يثبت به منفردا بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها ومنها انه معارض باصالة عدم
كون المركب من الاجزاء المعلومة فقط هو العبادة المطلوبة ويحتمل كونه هي ونسبة الاصل عليهما على السواء ومنها ان الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة
في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بها وجوابه يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وقد مر جوابه وهو انه ان اريد اصالة عدم تحقق
العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بها وجوابه يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وقد مر جوابه وهو انه ان اريد
اصالة عدم تحقق العبادة المطلوبة يقينا فهو قد علم وان اريد العبادة المطلوبة احتمالا فهو غير ضاير ومنها انه لا شك ان اللغات توقيفية لا يثبت شيء
منها بالدليل العقلي الذي منه اصل العدم ومن جملة اللغات الفاظ العاجين والادوية فانه اذا شك في شيء انه جزء الصلوة يكون الشك في
ان لفظ الصلوة هل هي موضوعة لما كان هذا ايض جزءا ام لا وايضا النزاع حقيقة في تعيين وهو لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وهم ضبطوا امارتهما
ولم يعد منها اصل العدم بل عدم امكان معرفته به من البديهيات اذ يعلم كل احد انه لا يمكن معرفة لغة اهل الهند بدليل وكذا معرفة خفايا
كل طائفة الا من جهة خواصها التى ضبطوها فانه اذا اطلع احد على معنى بعنوان لا بشرط لا يمكنه ان يقول بانه المعنى لاصالة عدم الزيادة كما اذا
وقع لفظ الايارج في كلام الشارع وعلم ان اهليلج والصبر جزء منه وشك في بصل العنصل فانه لا يمكن ان يقول الاصل عدم كونه جزءا منه وجوابه
ان ما ذكره يصح ردا على من اراد نفي الجزئية الواقعية واما اذا كان المراد نفي الجزئية الواقعية واما اذا كان المراد نفي الجزئية في حقنا الا ترى انه اذا
امر الشارع بشيء ولم يثبت عندك كون الامر للوجوب فانت تحكم بثبوت الاذن فيه وبنفي الوجوب بالاصل ولا يلزم منه اثبات كون الامر مطلق
الاذن بالاصل فكلما تقول فيه جار مثله هنا ايض واما ما ذكره في مثال الايارج فنقول بجريان الاصل فيه ايض اذا وقع في كلام الشارع وان لم
يجز اذا صدر من الطبيب لعدم ثبوت اعمال الاصل في احكام الطبية هذا ولا يخفى ان ما ذكرنا من صحة التمسك بالاصل في نفي اجزاء العبادات
يختص بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية او الندبية كقوله صل واغتسل يوم الجمعة فلا يجري فيما في مقام النواهي كقوله لا تصل حال الحيض
بل يقال بجواز الصلوة التى ليس فيها سورة في المثال لاصالة عدم الحرمة الا فيما يثبت اجماع بسيط او مركب على الحرمة ولا فيما كانت متعلقة
لغير حكم شرعي كقوله الصلوة خير موضوع وضع والصلوة ينهى عن الفحشاء والمنكر لعدم جريان اصل العدم فيه ولا فيما اذا كانت في مورد
السببية لحدث او ثم او زواله كما اذا قال الشارع العبد يعتق بفعل الصلوة لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية وقد يتصور ان الطهارة التى
من ذلك القبيل حيث انها اسباب لرفع الحدث وليس كك اذ القدر الثابت وجوب احدهما المشروط الطهارة او استحبابها مطلقا عند حصول احد اسبابها
وفعلها موجب لرفع هذا الوجوب وان اريد من الحدث هذه الحالة ويكون المكلف بحيث يجب عليه ذلك فهو يرتفع لا محة بالاتيان بما علم وجوبه وان
اريد غير ذلك فلا نسلم نعم يمكن جعلها من هذا القبيل بالنسبة الى المنع من الصلوة فما صرح الشارع بالمنع عنها قبله كما في قوله سبحانه ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا او المنع عن شيء اخر كما في قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن اذا قرء بالتشديد
الا فيما ثبت وجوبه عند الصلوة او امر اخر من غير تصريح بالمنع ولكن الظ ان الطهارات مطلقا خارجة عن هذا القبيل لوقوع بيانها عن الشرع وللاجماع
على ترتيب جميع احكامها على ما يجب ويستحب او على عدم الفصل بين ما يجب وما يجوز الصلوة او غيرها وكذا يشترط في صحة التمسك بالاصل في نفي الاجزاء
ان لا يلزم خلاف اصل اخر في طرف النقصان كما اذا علم ان الواجب اما ذلك الاقل بشرط عدم الزيادة او الاكثر كما اذا شك في صلوة انها ثلث ركعات او اربع
حيث ان الزيادة الركعة يبطل الصلوة فانه علم وجوب الاقل من جهة تضمن كل من الماهية بشرط شيء وبشرط لا للماهية لا بشرط الا ان زيادة قيد بشرط لا في جانب

الصلوة

من الاجزاء

حال الشرع فعلم انه يتعين في نفس الحكم انه كما يأتي لا منخلية له بالمقام وان اريد استصحاب

العبادة

السلام فقيل في الصيد المشكوك في تذكيته الواقع في الماء القليل بنجاسة الصيد وطهارة الماء مع حكمه بنجاسة القليل بالملاقاة وسيأتي تحقيق
ذلك بيبيان ابسط في بحث تعارض الاستصحابين ثم لا يخفى ان ما ذكره من مثال الانائين ليس من شئ من الصورتين اذ لا يلزم التمسك بالاصل في احدهما
ثبوت تكليف في الاخر اذ مقتضى اصل طهارة كل منهما جواز استعماله والموجب لوجوب الاجتناب عن الاخر هو استعمال الاول دون جوازه اذ مع جوازه
يجوز الترك واستعمال الاخر والاستعمال غير العمل بالاصل وايضا كان قبل اجراء الاصل الاجتناب عن احدهما واجبا وبعد اجرائه لم يرد تكليف على ما كان
الثاني ان لا يصير التمسك بالاصل سببا لضرر مسلم قال ملخلا صيته ان اجراء اصل البراءة من شغل الذمة بحقوق الناس مشروط بعدم عروض
ما يناسب شغل الذمة كضرر مسلم مثل ان يحبس شاة فمات ولدها او رجلا فهرب دابته او فتح قفص الطائر فطار فانه لا يمكن على سبيل القطع اجراء
الاصل بل ينبغي للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله عم لا ضرر ولا ضرار فيما يدل على حكم من اتلف
مالا لغيره قال والدي المحقق ره في جامع الاصول بعد ذكر ذلك ما حاصله ان التمسك بالاصل لنفي شغل الذمة انما يكون فيما لم يتحقق دليل على
الشغل والا فلا يجوز وما ذكره اما قام الدليل فيه على الشغل ولا فعلى الاول لا وجه للحكم بانه ينبغي التوقف والصلح لان المفروض قيام الدليل وان
لم يقم فيمكن التمسك بالاصل لعدم تحقق ما يدل على الدليل الذي لا يمكن معه التمسك بالاصل هو الذي كان صالحا لتاسيس الحكم لا الذي
وقع الشك في انه صالح ام لا فالصورة المذكورة ان علم دخولها تحت ما في قوله عم لا ضرر ولا ضرار او في غيره فيجب الحكم بشغل الذمة وان لم يعلم يمكن
اجراء الاصل ومجرد احتمال الدخول لا يصلح لنفي امكان اجرائه اذ لا شك ان جريانه انما يكون في ما وقع الشك في الاحتمال انتهى ما ذكره من الفرق بين
الصورة المذكورة وغيرها فاسد اذ بعد عدم حصول اليقين في اندراجها تحت ادلة الضرر ومثلها يكون داخلة في ادلة اصل البراءة اذ يصدق
عليها انها مما لا يعلم انتهى كلامه ره وهو كذلك **الثالث** ان لا يكون في اجزاء العبادات فاذا شككنا في شئ جزء لعبادة لا يمكن نفيه بالاصل بل لا بد من
الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية قال والدي ره في يد بعد ذكر ذلك فساد وهو كل بل فيل انه لا خلاف في جواز اجراء الاصل فيها وانه ليس في
كلام الاوائل والاواخر ما يظهر منه خلافه ووجهه بعد ما عرفت من اصالة نفي التكليف والوجوب والندب ظ فانه كما ان معنى اصل عدم الاحكام
ليس عدمها في الواقع ونفس الامر بل عدم كونها احكاما في حقنا كذلك المراد نفي الجزئية في حقنا والمراد بكونه جزء في حقنا وجوب الاتيان به واستحبابه
في ضمن العبادة والاصل عدمه او نقول ان الوجوب والندب وصف لازم للجزء وبنفيهما ينتفي الملزوم فيرتكب قياس هكذا لو كان هذا جزء للعبادة
لكان واجبا او مندوبا ولكنه ليس بواجب ولا مندوب للاصل فليس بجزء فالمنفي بالاصل على الاول هو نفس الجزء باعتبار تفسيره بالواجب او المندوب
بتبعية العبادة وعلى الثاني وصفه اللازم وينتفي الجزئية بالاستدلال لا انما نفي نفس الجزء بمعنى ما يتركب عنه الشئ باصل العدم كما قيل فلان
الثابت من الاصل هو اصل عدم الاحكام لا غيرها نعم لو جعل الاصل بمعنى الاستصحاب يحتمل امكان اجراء الاصل في نفس الجزئية بمعناها الحقيقي
ايضا حيث ان العبادات ماهيات مخترعة جعلية حاصلة من ضم الاجزاء بعضها الى البعض فقبل الجعل والاختراع لم يكن هذا الجزء المشكوك فيه متعلق
الجعل وداخلا في ماهية مخترعة مسماة بهذا الاسم الخاص فيستصحب وان كان فيه تامل وقد يتوهم في اثبات جواز اجراء الاصل في نفي الاجزاء انه لا مانع
منه فان المانع اما وجوب تحصيل القطع في ماهية العبادات لتحقق التكليف بالمجمل فيهما وانقطاع البراءة السابقة وانسداد باب العلم فهو منتف اذ
لو كان ذلك مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا لثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات ايضا فما يدل على عدم وجوب تحصيل في الاحكام يدل
عليه في الماهيات ايضا واما امكان الاتيان بجميع المحتملات فهو ايضا لا يصلح مانعا فانه لو كان مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا وان كان امكانا
وجود الدليل على الجزئية فهو ايضا في الاحكام قائم ونقول بعدم اجراء الاصل فيهما الا بعد الفحص فقول ان كان غرضه بيان رفع المانع والا
لكانه على وجود المقتضي الذي ذكرنا بالوضوح فهو صحيح واما ان كان غرضه اثبات اجراء اصل العدم في نفس الجزء ورفع المانع فغير صحيح لان المقتضي
له غير موجود نعم يتم هذا على ما قرره بعض لخروبان ضم اليه ولا وجود المقتضي فقال ان سبب العمل بالاصل في الاحكام هو كونها ما يتوقف على بيان
الشارع وانسداد باب العلم بيبيانه اوجب العمل بالظن الحاصل بعد الفحص والاصل ايضا منه وهذا بعينه جار في اجزاء العبادات وهذا احسن
في نفس الجزء باي معنى فسر بالاصل لو تم ما ذكر سببا للعمل بالاصل في الاحكام ثم المانع من اجراء الاصل في اجزاء العبادات اخير بوجوه منها ان
اشتغال الذمة بالعبادة يقتضي فلا يرتفع الا باليقين وجوابه اولا انه نرفعه باليقين فان الاصل بعد القطع بحجيته وجريانه قائم مقام اليقين وثانيا
ان المراد اذا كان اشتغال الذمة بالعبادة المركبة من الاجزاء المعلومة فالبراءة اليقينية تحصل بمجرد الاتيان بها وان كان اشتغالها بالمركبة
منها ومن الاجزاء المشكوك فيها فاليقين بالاشتغال ثم فانه اذا قال الشارع صل وعلمنا كون التكبير والقيام والركوع والسجود وشككنا في السورة
فالشغل بصلوة ذات تكبير وقيام وركوع وسجود يقيني واما بغيرها فلا فان قيل ههنا امور ثلثة قول الشارع صل وما علم منه كونه الاربعة
الاولى اجزاء للصلوة واما اوجب احتمال جزئية السورة ايضا والاخير لا يوجب القطع بتكليف لكن كلا من الاولين يوجبه اما الاول فبماهية الصلوة واما
الثاني فبماهية ذات الاجزاء الاربعة وما علمت البراءة منه هو الثاني دون الاول بل لا يعلم البراءة فيها بالاتيان بذات الاجزاء الخمسة قلنا المفروض
اما يعلم ان ماهية الصلوة اما ذات الاربعة او الخمسة وليس ههنا ماهية اخرى حتى يحصل العلم بالتكليف بها ولم يوضع الصلوة لغيرها بل منحصرة بماهيتين
احدهما على القطع والاخرى موضع الشك فاين الثالثة وما هي فان قيل ماهية الصلوة امر معين في الواقع مردد عندنا بين الماهيتين ولا شك
ان الماهية المتصفة بهذا الوصف غير الماهيتين فهي للمكلف مبهم ولا ضير فيه لامكان الامتثال بالاتيان بالماهية الموجب للعلم بحصول ذلك المعين في الواقع

الاخر

طلب العلم فريضة وانه يجب الرجوع الى الاحاديث ورواتها ولولا ذلك لكان نشر الاحاديث وتدوينها بل سؤال الاصحاب الائمة عن الاحكام بعد

ملاحظة قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها لغوا عبثا بل وكذا اتيان الرسول بجميع ما يحتاج الناس اليه ومثلنا مثل عبد اعطا سيده

طوماراً وقال له امر تك باحكام كثيرة فيه عليك بمطالعته والعمل بجميع ما فيه ثم قال وما لم تعلمه فاعمل فيه بالاصل فكما لا يجوز له ترك مطالعة الطومار

والعمل بالاصل متمسكا باني لا اعلم فكذا نحن فانا نعلم قطعا انا مكلفون باحكام اجمالا وتفاصيلها في مظان الادلة وانعقد الاجماع على وجوب الرجوع

اليها ودل عليه العرف والعادة وورد في الكتاب والسنة الامر بالسؤال عنها في الثاني الامر بالرجوع الى الاخبار فلا يجوز تركه والعمل بالاصل قبله و

من هذا يظهر عدم جواز التمسك العامي بالاصل حيث انه لا يعلم مظان الادلة ولا كيفية الاستدلال وعدم لزوم الفحص قبل ورود الشرع لعدم مظنة

الفحص على الدليل ح ويظهر ايض وجه عدم معذورية الجاهل في نفس الحكم اذا علم اجمالا وجود احكام ووجه ما قالوا من ان الاصل لا يعارض دليلا

مع ان معه لا يكون مما نعلم ثم ان الفحص اللازم هل بالقدر الذي يحصل معه العلم بعدم دليل يتمكن من الوصول اليه ولو بالمسافرة الى بلاد نائية وتحصيل

كتب يجوز وجود دليل فيها او يكفي فيه الظن بذلك مط او بعدم دليل يتمكن من الوصول اليه ومع القدر الميسور من الفحص في ذلك الوقت الحق هو الا خير

اذ لا يثبت من ادلة وجوب الفحص في ذلك الوقت ازيد منه كما لا يخفى على المتامل فيها مضافا الى ان الاول مستلزما للعسر والحرج على خلافهما منه فعلى

ولم يعهد ذلك من احد هذا العلماء نعم تقوية الظن كلما امكن احسن هذا واعلم ان الفحص اللازم انما هو فيما اذا كانت الشبهة في نفس الحكم واما اذا

كانت في طريقه فلا ولو حصل الظن فيه بظهور خلاف الاصل لو تفحص لا ختصاص ادلة الفحص بالاول بل انعقاد الاجماع على خلافه في الثاني عدم

حجية هذا الظن وكذا حكم الشبهة في حقوق الناس فلو قال احد لغيره ارجع الى دفترك حتى يظهر لك شتغال ذمتك لحقي او مثل ذلك لا يجب الرجوع نعم

خرج بعض المواضع ههنا بالاجماع والاخبار كلزوم سوال الحاكم عن المدعى عليه عن الشهود وامثال ذلك وكذا الشبهة في متعلقات الاحكام

والنقل والتخصيص وقد ذكر بعض المتاخرين الاول ان لا يكون اعمال الاصل مستلزما لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في الانائين المشتبهين

الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر اولا الوجه في اشتراط ذلك الحكم الشرعي الذي يستلزمه اعمال الاصل

خلاف الاصل ايض فاما ان يعمل بذلك الاصل الثاني ولا يجري هو ترجيح بلا مرجح اذ اعمال الاصل الاول دون هذا الاصل لا مرجح له او يعمل به ايض و

هو مستلزم لجمع النقيضين ان يعمل بلازم الاصل الاول ايض وانفكاك اللازم عن الملزوم ان لم يعمل به هذا اذا لم يستلزم اعمال الاصل الثاني ثبوت الحكم

الحكم الاول ايض والا فصر المحذور وظهر ان اعمالهما معا جمع النقيضين واعمال احدهما خاصة ترجيح بلا مرجح وذلك كما في مثال الانائين لو قلنا فيه

باستلزام اصالة طهارة احدهما الحكم بنجاسة الاخر فانه لو كان كذلك لكان من الجانبين فلا يمكن اعمال احدهما وظهر من ذلك ان مرجع هذا الاشتراط

الى اشتراط عدم تعارض اصل اخر معه وظهر عدم ورود ما ذكره السيد الصدر على ذلك الاشتراط من ان بعد دلالة الدليل على اشتغال الذمة

بشيء ما لم يوجد عليه دليل فاذا فرض ان ذلك الاستدلال موجب لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه للمنع اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت

شغل الذمة بشيء اخر وهذا اذا كانت بالدليل فلا يخالفه مع عقل ولا نقل حتى يوجب عدم الاستدلال بما ثبت صحته والاصل دليل ثابت الحجية قبل

ومن هذا القبيل ما اذا شك في دين مستغرق لمال الاستطاعة فالتمسك باصالة عدمه يوجب وجوب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل و

ايض يلزم انه اذا شك في طهارة ماء وتراب ليس غيرهما سقوط الصلوة اذ يلزم من اجراء اصل الطهارة فيهما المكلف بالوضوء والتيمم بل الصلوة

ووجه عدم الورود ان قوله اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت شغل الذمة بشيء اخر فيه ان الموجب لعدم صحة الاستدلال الا ثبوت

شغل الذمة بشيء اخر فيه ان الموجب لعدم صحة الاستدلال غير ما ذكره وهو لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وانفكاك اللازم عن الملزوم والعجب انه من

ذكر هذا الشرط في الاصل ذكره في الاستصحاب ايض الا انه غير صاير لك في الاستصحاب بعدم معارضة استصحاب اخر معه والمورد المتقدم ومن بعده في ذلك

الايراد بعده سلم الاشتراط في الثاني دون الاول مع ان مرجعهما واحد ولا يخفى انه يمكن دفع المحذور والذي ذكرنا لاعمال الاصل في صورة استلزام الثبوت

من جانب واحد دون الجانبين بان يق انا نعمل باحد الاصلين فهو المستلزم لثبوت الحكم من جهة اخرى دون الاصل الاخر الغير المستلزم لثبوت الحكم

المنفي بالاصل مستلزم وعليه لثبوت الحج بخلاف نفي وجوب الحج بالاصل فانه ليس علة لثبوت الدين فان الدين مانع من الاستطاعة وارتفاع المانع بعد

وجود سائر اجزاء العلة علة تامة بخلاف الحج فان انتفائه ليس علة لثبوت الدين وكذا مسالة الماء والتراب فان نجاستة الماء والتراب مانعة عن التطهر بهما

فانتفائهما موجب لامكان التطهر بل وجوبه مع الانحصار بخلاف عدم وجوب التطهر فانه ليس علة لنجاسة الماء والتراب والوجه في الاعمال الاصل المستلزم

دون الاجزاء ان الثابت من حجية الاصل وجواز اعماله انما هو اذا لم يكن دليل على الثبوت بل هو معنى الاصل واما اذا كان دليل عليه لو كان اصلا

اخر فلم يثبت حجيته بل ثبت عدمها الاصل المستلزم لما لم يعارضه دليل الثبوت يكون معمولا به بخلاف الاخر فقال الاصل عدم وجوب الحج لما

يرد دليل على وجوبه ولكن ثبت وجوبه هنا بوجود المال وعدم الدين الثابت بالاصل الخالي عن المعارض فيجب الحج ولا يمكن ان يق مثل ذلك في اصل

عدم الدين واما في صورة استلزام ثبوت من الجانبين كما في مثال الانائين لو كان من هذا القبيل فلا يمكن اجراء شيء من الاصلين فالحق اشتراط

اعمال الاصل بعدم كونه مستلزما لثبوت حكم اخر بمعنى اصل مستلزم لثبوت ما نفاه الاصل الاول لا اشتراطه بعدم كونه مستلزما لثبوت

حكم مط وقد حصل الغفلة لغير واحد من متاخري المتاخرين في هذا المقام ومقام تعارض الاستصحابين فضا نظرهم في هذا المقام مقصورا

على الصورة الاولى وردوا الاشتراط بما سبق ثم عملوا عن ذلك في مبحث الاستصحاب واضطربوا في حكم تعارض الاستصحابين حتى مثلوا بما يشبه خلاف

باب الاجماع م

البيع ح بانه لاجل انه يحصل مع الاختلاط في مقابلة الثمن ما يملكه البائع لا لكونه حلالا ومنها قوله عم في صحيحة الحلبي وان كان مختلطا فكله هنيئا ووجه
عدم الدلالة انه ليس ما اختلط معه مذكورا فيمكن ان يكون المراد انه ان كان المال الموروث مختلطا مع غيره فكله اذ يمكن ان يكون الربا قد دخل
ذلك الغير وانفصل ومنها صحيحة الاخرى وهي ايض كسابقه وارادة الاختلاط مع الغير فيها اظهر والمراد بمعروفية الربا فيهما معروفية قدره ومنها صحيحة
في بعض الروايات المتقدمة وان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وجه عدم الدلالة ان قوله لا باس ليس
صريحا في نفي الباس عن الجميع ومنها الروايات المتقدمة المصرحة بان كل شيء او كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وبعد ما ذكرنا
من ان بعد العلم بحرمة واحد من المجموع عرف الحرام بعينه تعلم عدم الدلالة هنا وان المعنى ان ما فيه الحلال والحرام واقعا بمجموعه حتى تعرف ان فيه الحرام ويحصل
معرفة حرمة واحد منه فانه لا يكون المجموع ح حراما لتحقق معرفة الحلال بعينه **البحث الثاني** في بيان اصالة نفي الوجوب فيما كان محتملا له وقد نقل
جماعة منهم السيد الصدر والشيخ الحر اجماع جميع المجتهدين والاخباريين عليه وقد عنون الثاني في الفصول المهمة بابا لاثبات ذلك ونفي وجوب الاحتياط
فيه الا ان والدي المحقق ره قال في جامعة الاصول ان الظ ان بعضا منهم اي من الاخباريين هنا ايض يذهبون الى وجوب الاحتياط وبالجملة لا كلام في ثبوت
ذلك الاصل ايض والاجماع يدل عليه والعقل المتقدم يرشد اليه وكثير من الاخبار السابقة يثبته بل يمكن ان يقال ان جميع ما يدل على اصالة نفي الحرمة بل يدل
على ذلك ايض ان كلما احتمل الوجوب فتركه يحتمل الحرمة فاذا انفى حرمة تركه بالاصل ينفي وجوب الفعل به ايض وقد استدل له الشيخ المذكور في الكتاب
المسطور ببعض الاخبار الدالة على حصر الواجبات في الامور المخصوصة ثم اكثر ادلة التوقف وجميعها في الاول يدل عليه هنا ايض والجواب الجواب **البحث**
الثالث في اصل نفي اشتغال الذمة بحقوق الناس وهو ايض مجمع عليه لم يخالف فيه احد والدليل عليه بعد الاجماع والاستصحاب ان اشتغال الذمة
يستلزم وجوب برائتها وذلك تكليف يصح نفيه بما مر من الاخبار والايات مع ان اكثر ادلة المتوقفين غير جارية في خلاف ذلك ويدل عليه الاخبار الواردة
في بيان احكام الدعاوي ايض كما لا يخفى على من راجعها **البحث الرابع** في نفي الاستحباب والكراهة وقد ذكر والدي طاب ثراه هذا الاصل ايض في الجامعة وقل
من تعرض له من الاصوليين الا ان الفقهاء يتمسكون به في الفروع بحيث يظهر منه اجماعهم عليه فهو الحجة في المقام مضافا الى ان الاستحباب والكراهة المطلوب
نفيهما هو مطلوبية الفعل والترك عن المكلف وتعلق الطلب بدون اطلاع المكلف عليه غير معقول بل تحققه يتوقف عليه نعم اللازم عليه الفحص
المفروض عدم الاطلاع بعد الفحص اللازم وما يمكن تحققه من دون مدخلية علم المكلف هو رجحية الفعل او الترك واقعا او محبوبيته وهي ليست حكما
للمكلف ولا منفية بالاصل وهذا الدليل جار في نفي الحرمة والوجوب ايض ولما الايات والاخبار المتقدمة فالدال منها ظاهر الاختصاص في نفي الوجوب
والحرمة وما يشمل نفي الاستحباب والكراهة ايض غير واضح الدلالة كما اشير اليه نعم الاخبار الدالة على استحباب الترك على نفي الكراهة والاستحباب ايض فان
قيل قد علم زوال عدم الحكم الازلي بالاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما والدالة على انه ما من شيء الا وجاء فيه كتاب وسنة والذي لا يعلم
ان الحادث بعد تغير اي شيء هو ولا يمكن استصحاب العدم قلنا اولا ان من الوقائع والاشياء ما لم يصل البيان فيه فحال النسبة الازلية وورود حكم
استصحابها فيجب اتباعه وثانيا انه ان اريد دلالة الاخبار على ان لكل واقعة شيء بخصوصه حكما وكتابا او سنة فهي ممنوعة وان اريد الاعم من الخصوص فهو مسلم
وادلة الاستصحاب دالة على حكم ما نحن فيه بالعموم وتحقق حكم اخر ومجيء اية او خبر اخر فيه غير معلوم منفي باخبار الاستصحاب ووجود حكم اخر او خبر اخر
ليس مما يكون فيه كتاب او سنة او له حكم وثالثا انا سلمنا ذلك ولكن القدر المعلوم تعلقه بذلك الحكم الذي كان متعلقا او هو مدلول ما جاء من كتاب وسنة
بمن وصل اليه اما تعلقه بغيره فلا يثبت من الاخبار والاصل عدمه **تتميمات الاول** اعلم ان بعد انتفاء الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة
الشرعية وان لم يلزم الاباحة الشرعية لاحتمال السكوت وعدم الحكم اما بعد نفي الشارع الوجوب والتحريم واثبات السعة والحلية كما ورد في الاخبار
ونفيه الاستحباب والكراهة كما يثبت من الاجماع يلزم الاباحة الشرعية اذ بالتصريح بالسعة والحلية ينتفي السكوت والحرمة وبنفي الثلثة الاخير ينتفي غير
الاباحة فيكون هو لازما لنفي الاربعة واثبات السعة ولا يلزم في ثبوت الاباحة الشرعية التصريح بها بل يكفي التصريح بما يستلزمها من نفي الاربعة
الاخرى مع اثبات السعة يستلزم ثبوتها نعم يمكن اثبات الاباحة الشرعية بانتفاء الاربعة الاخرى ولو من غير جهة تصريح به بل بمحض السكوت بالعقل
لا بمعنى ان تثبت الاباحة العقلية بل بمعنى ان العقل قاطع بان ما لا حكم للشارع فيه بالنسبة الى شخص اليه يتساوى الطرفين عنده فيثبت الاباحة الشرعية
بلسان العقل الذي هو الرسول من الباطن واما اثبات الاباحة الشرعية بتصريح الاخبار كما قد يتوهم او بواسطة الاباحة العقلية التي يحكم العقل بها فيما
لا مضرة فيه ولا نص من الشارع كما قيل فغير صحيح اما الاول فلان غاية ما ثبت من الاخبار هي السعة فيما لا يعلم وحلية الفعل والترك وهما اعمان
من الاباحة لتحققهما مع الاستحباب والكراهة ايض واما الثاني فلمنع الاباحة العقلية اولا كما مر وعدم استلزامها بهذا المعنى للشرعية ثانيا كما سبق
في بحث الحسن والقبح واختصاصها بما فيه نفع ثالثا واضعف من ذلك ما قيل في وجه اشتراط اعمال الاصل والحكم بالاباحة على الفحص من ان العقل يحكم
فيما لا مضرة فيه ولا نص بالاباحة العقلية ولكن بعد ملاحظة نهي الشارع عن كثير مما لا يحكم العقل فيه بالمضرة ينتفي جزمه بالاباحة الا بعد الفحص
وعدم وجدان نهي الشارع ويظهر ضعفه مما مر مضافا الى انه لا يحصل العلم بعدم النهي بعد الفحص سيما في زمان الغيبة خصوصا مع وجدانه ثابتا
مكروا بعده مع الفحص او لا اعلم ان شرط اجراء الاصل استفراغ الوسع في الفحص عن الادلة والامارات فلا يجوز قبله للاجماع القطعي بل الضرورة
ولانه لولاه لزم اختلال الفقه الشرعية وسقوط ما يعلم وجوده مجملا من التكاليف ويدل عليه ايض قوله عز جاره فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وسائر ما ورد في الامر بالسؤال والتفقه في الدين وروي في الصحيح عن ابي عبد الله قال لا يسع الناس حتى يسئلوا او يتفقهوا وما ورد من ان

الدليل صح

طلب العلم

الاجتناب عنه فان قيل قوله ع حتى يعرف الحرام بعينه يخرج الواحد لا بعينه قلنا ليس معنى قوله حتى يعرف الحرام بعينه ان يعرفه بعين شخصه الخارجي
للحم المطلق مما فيه حلال وحرام ومطلق الميتة منه او كل فرد منها بخصوصه اي بخصوصية الحرمة بحيث يمتاز عما عداه من حيث هو سواء كان عينا خارجيا
مشخصا او غيره كمطلق الميتة وكل فرد منها والواحد لا بعينه من تلك الاشياء ايضا علمت حرمته بخصوصه فان الواحد لا بعينه ايضا شيء مخصوص ممتاز عن غيره بحيث
لو ارتفع عنه عدم التعيين لم يكن هذا الشيء والحاصل ان كلا من المطلق او كل فرد وواحد لا بعينه والواحد المعين شيء له خصوصية بها يمتاز عن غيره واذا
صرح الشارع بحرمة كل واحد منها يصدق عليه انه حرام بخصوصه ويعرف الحرام بعينه فان قيل كيف يحرم الواحد لا بعينه قلنا كما يكون مثله في التوضيح
انا لا نقول بان الشارع صرح بتحريم الميتة وصار واحد لا بعينه عندنا لا في الواقع منه فصار حراما فان قيل المجموع من حيث هو او كل فرد بشرط الاجتماع
غير الواحد لا بعينه بل متضمن له فلم صار حراما قلنا لان باستعماله يحصل العلم باستعمال الواحد لا بعينه الذي هو حرام وسبب الحرام حرام فبما ذكرنا
اندفع ما يتوهم من انه اذا حصل للعبد عدم العلم بارتكاب الحرام فلم لا يقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة والذي يوجب حصوله
هو ارتكاب الجميع دفعة ووجه الاندفاع انه قد علمت ان بارتكاب كل منها بشرط الاجتماع مع البواقي يحصل العلم بارتكاب الحرام سواء كان اجتماعهما في ان
واحد او متى او فرد الاخير الذي يرتكبه يتحقق معه الشرط فيكون حراما لا لانه حرام معلوم بل لانه حرام بسبب الحرام الذي هو العلم باستعمال الحرام ولانه
الواحد للشرط المذكور ويرد على الثالث انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة له ثم بل المقدمة هي الاجتناب عن المجموع او كل فرد بشرط
الاجتماع مع البواقي بحصول العلم بارتكاب الحرام سواء كان اجتماعهما في واحد او متى او فرد الاخير الذي يرتكبه يتحقق معه الشرط فيكون حراما الا انه
حرام معلوم بل لانه حرام لسبب الحرام الذي هو العلم باستعمال الحرام لا انه الواحد المشروط المذكور وبرهم وعلى الرابع انه يحصل اليقين بالبراءة مع الطهارة
بغير من تلك الماء او لبس فرد من تلك الثوب بملاحظة ادلة الاباحة وعلى الخامس ان اللازم منه وجوب اجتناب الجميع وهو مسلم اما لو ترك المساوي للحرام لا
يحصل العلم بارتكاب المفسدة فلا نقول به هذا كله مع ان ما ذكره في الفرق بين المحصور وغيره فاسد اما الاول فلانه ان اريد لزوم العسر والحرج في غير المحصور
كليا فهو ممنوع فان الصحراء الوسيع الذي تنجس موضع منها قد لا يحتاج اليه احد وان اريد جزئيا فقد يتحقق في المحصور ايضا والا فلزم عدمه في غير المحصور
مع انه لا تلازم العسر والحرج ودوران الحكم مدارهما سلمنا ولكنه انما يكون في النجاسة لو لم يمكن ان يلاقي موضعا من الصحراء ان يغسل عضو الملاقي واما
امكن فلا حرج ولذا حكم بنجاسة الغائط مع ان كل احد يلاقيه بيده ومقعده في كل يوم مرات ولكنه يصير سببا لجواز استعمال النجس لا الطهارة كالمضطر الى
استعماله ولجواز اكل الحرام لا لعدم اشتغال الذمة بعوضه كالمضطر ايضا فان مثل هذا يصح في النجاسة واما اذا اشتبه الحرام ففي غير المحصور يلزم الضرر
على المالك ولا معنى للعفو مع الحرمة قلنا قد يكون الضرر في المحصور اشد كما اذا اشتبه [illegible] شاة بين خمسمائة غنم او اشتبه الموضع المغصوب من ضيعة
وسيعة فان ترك مجموعها اقل ضررا واما اذا اشتبه مجموع هذه الضيعة وضيعة اخرى مع ثالثة مغصوبة واما الثاني فلان فيه ولا انه كما اذا اشتبه درهم
مغصوب مع درهمين يحصل العلم بالتصرف في الحرام بالتصرف فيهما كذلك اذا اشتبه مع عشرة الاف درهم يحصل العلم بمحض التصرف فيها والفرق تحكم وبانه
ان امكان حصول العلم باستعمال الجميع في المحصور يوجب المنع عن استعمال الجميع واما المانع من استعمال الزائد عن المساوي للحرام او النجس وما ذكر من حكم واجدي
المني في الثوب المشترك يجري في المحصور ايضا اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما الثالث ففيه ان سبب عدم الدخول ان كان العلم بوجود الحرام
فهو في غير المحصور ايضا متحقق وان كان محصوريته فهي غير موجبة ومن مشايخنا المتاخرين من استند في وجوب الاجتناب من المحصور وعدمه من غيره
بالاستقراء وعد مواضع قليلة في المحصور وغيره لا يثبت ولا اشعار في شيء منها بالتغاير في المحصور وغيره مضافا الى ان مثلها لا يثبت الاستقراء ولو ثبت
لا يكون الا ظنيا ولا حجية فيه وبالجملة فالمسألة واضحة جدا بعد ما ثبت ان الحرام المحتمل لا يجب اجتنابه فيكون هذا اصلا يجري في موارده الا ما اخرجه الدليل
كالانائين المشتبهين واما في الثلثة فلا وكذا في غير الانائين مما لا دليل فيه ثم اعلم ان ههنا قولا اخر وهو ان في الحلال المشتبه يجب التخلص بالقرعة لما
ورد انها لكل امر مشكل ولما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن ابي الحسن الثالث ع انه مسألة يحيى بن اكثم عن رجل اتى بقطيع غنم فراى
الراعي ينزو الى شاة منها فلما بصر صاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم
يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم تفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما
فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى ساير الغنم والجواب اما عن عموم القرعة فان المشكل هنا الحرام الواقعي فلا تعيين باجتنابه بخصوصه للاخبار
المتكاثرة واما ما يجب اجتنابه فلا اشكال فيه واما عن خصوص الرواية فبانها ضعيفة فلا يثبت سوى الاستحباب استحبابا ولكن الثابت منها هو
الحكم في خصوص المورد فلا يتجاوز عنها كما في الانائين وقال المحدث المجلسي في اربعينه بعد نقل هذه الرواية هذا الخبر يدل على ان الحلال اذا اشتبه بالحرام
يجب التخلص بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة
وقيل يجوز التصرف فيه جميعا الا الاخير فانه عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال
والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا انتهى اقول مراده بالعقل دلالته على عدم التكليف بما لا يعلم وبالنقل الاخبار المتقدمة
ضعفه ظ فان العقل يدل على وجوب الاجتناب عن المجموع كما ذكرنا لا على جواز استعماله واما ما يتوهم دلالته عليه فلا دلالة له فان منها صحيحة ابي بصير
المتقدمة حيث سئل عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره حيث دلت على ان مع الاختلاط يجوز شراء الجميع بل معناها
انه اذا اختلط مع غيره فلا باس بشراء السرقة اي لو كان ما اشتراه هو السرقة والخيانة فلا باس به لعدم علمه بكونه هو السرقة وبعضهم وجه جواز

للسادس فلمنع عدم وجود وجه اقرب وهو تخصيص الشبهتين والحمل على الاستحباب او كان عرضه من ذلك الوجوه انه ورد الامر باجتناب عموم الشبهة ثم اجتناب
خصوص الشبهة الحكم وحليه شبهة الموضوع فيحمل الاول على الثاني وجوابه ظ واما السابع فلانه لو لم يكونوا يسئلون عن شبهة الطريق ممن علمتم الحليه فيما
مع انكم ارباب التوقف فيما لا نص فيه وما هذه الاخبار المتكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع المشتبه قوله وطريق الحكم لا يجب السؤال عنه ان اريد انه لا يجب
السؤال ممن مثل هذا اما حكمه فلا نسلم عدم وجوبه وعدم علمهم بحكمه ولو لم يسئلوا عنه فمن يسئل وكيف يمكن حكمهم فيه بالحليه واما الثامن فلمنع عدم
امكان الاجتناب عن الشبهة في الطريق كما عرفت ولو سلم فاللازم حليه ما يلزم من اجتنابه الحرج لا مطلقا واما التاسع فلانه ان اريد وجوب اجتناب الحرام
الواقعي وان لم يعلمه المكلف فمع كونه تم جار في شبهة الموضوع ايض ان اريد وجوب اجتناب ما يعلم حرمته فلا نسلم انه لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم هذا
ثم ان المجتهدين القائلين باباحة الشبهة في الموضعين قد قسموا الشبهة في الموضوع ولا الى الوجهين المذكورين ثم الثاني الى قسمين المحصور وغير المحصور ومرادهم
ما يعد في العرف محصورا ومن غير المحصور ما يعد فيه غير محصور وفي الكفاية انه ذكر بعضهم انه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه الى حصول الحرج والضرر
بالاجتناب عنه وعدمه قال وربما يفسر غير المحصور بما يعسر عده وحصره انتهى ومرجع الاخير الى ما ذكرنا وفي اطلاق المحصور وغير المحصور على ما يحصل الحرج
بالاجتناب عنه وما لا تكلف ظ اذ قد يحصل بالاجتناب عن الثوبين وقد لا يحصل بالاجتناب عن الف ثوب ثم فرق جماعة منهم بين القسمين وقالوا بوجوب
الاجتناب فيما اذا كان محصورا وبالاصل والاباحة في غير المحصور ونسب ذلك الى الاكثر والظ خلو كلمات القدماء عن ذلك التفصيل فالمراد الاكثر من
غيرهم وهو الظاهر من المعتبر والشرائع والتحرير والدروس وغيرها والمجامع نص جماعة من المتاخرين منهم والذي المحقق في كتبه الاصولية والفرعية على
عدم الفرق واجروا حكم الاصل في الجميع وهو الظاهر من النافع والارشاد وهو الحق لا شتراك الدليل فاخراج الموضوع المحصور منه ونحوه مخصص ظ
البطلان فالاصل فيه ايض الاباحة بمعنى انه يجوز استعمال غير المساوي للحرام واما الجميع فلا اذ باستعماله يحصل القطع باستعمال الحرام مع الاخبار
المتقدمة مما يدل عليه ايض كما ياتي وذلك في المحصور وغيره فاذا اشتبه النجس مع طاهر او اكثر فالاصل في كل هو الطهارة وجواز الاستعمال نعم يلزم القطع
من استعمال الجميع باستعمال النجس فلا يجوز والمفصلون يقولون بذلك في غير المحصور واستدلوا على ذلك بوجوه الاول تنقيح المناط حيث ورد الامر
بالاجتناب عن الجميع في الانائين المشتبهين والعلة هي الاشتباه وهي متحققة فيما زاد عنهما وفي غير الاناء وفي المشتبه بغير النجس من المحرمات الثاني وجود
النجس والحرام القطعي فالحكم بطهارة الجميع او حليته حكم الطهارة النجس وحليته وبطهارة واحد او حليته ترجيح بلا مرجح الثالث انه لا شك في اجتناب النجس والحرام
واجب وهو لا يتم الا بالاجتناب الجميع الرابع ان اشتغال الذمة بالصلوة يستدعي البرائة اليقينية وهي لا يحصل الا بالطهارة من غير الماء المشتبه ولبس
غير الثوب المشتبه ويتم المطلوب بعدم الفصل الخامس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فاذا علم ان في الشيء حراما او نجسا فنعلم
ان في استعماله مفسدة فيجب اجتناب الجميع ولما كانت هذه الوجوه جارية في غير المحصور ايض فقالوا في وجه الفرق انه قيام الدليل على حليه المجموع و
طهارته في غير المحصور وهو انه لا يمكن في غير المحصور الاجتناب عن الكل لاستلزامه الحرج بخلاف المحصور وايض استعمال الجميع الذي يتحقق به العلم باستعمال
الحرام في المحصور ممكن عادة واما في غيره فلا يتحقق للمكلف الواحد ذلك العلم وكون المكلفين باجمعهم ارتكبوا الجميع لا يضر لان كلا مكلف بعلم نفسه كما في واجد
المني في الثوب المشترك وايض الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته بعينه ويرد على الاول منع قطعية
العلة بل عدم ظنها وعلى الثاني اولا المعارضة بوجود الحلال والطاهر القطعيين وثانيا انه ان اريد بالحكم بحلية الجميع وطهارة الجميع من حيث هو ای
بشرط الاجتماع فاستلزامه للحكم بحلية الحرام الواقعي او نجاسته مسلم وان اريد المجموع على البدلية بمعنى ان استعمال هذا حلال اذا لم يكن معه الاخر فيكون مخيرا كما
من قبيل الواجب المخير فاستلزامه للمحذور ممنوع وثالثا انا نحكم بحلية احدهما او هو على البدل لا الحكم بحلية الاخر ايض والتوضيح انه منع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم
وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط
الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا ولا يرجح احدهما حتى يلزم ترجيح بلا مرجح ولا المجموع حتى يلزم العلم باستعمال الحرام فان قيل الحرام المعلوم في كل منهما بشرط
الاجتماع اما هو المشروط او الشرط او مجموعهما والكل باطل قلنا غير الثلثة فان ههنا امور اربعة مجموع الشرط والمشروط وكل منهما واحدهما لا بعينه ای
المجهول عندنا والحرام هو الاخير ونجاسته كل بشرط الاجتماع باشتماله على ذلك لا باعتبار نفسه لا شرطه واذا ترك واحد لم يشتمل الباقي على الواحد لا بعينه
من المجموع فلذا يجوز استعماله فان قيل الحرام قد يكون مجهول الحرمة ولا يجب اجتنابه وقد يكون معلوم الحرمة وهو على قسمين معلوم العين ومجهولها والذي
علم وجوب الاجتناب عنه هو الاول والحرام في كل منهما بشرط الاجتماع او في المجموع هو الواحد المجهول بعينه فباي دليل يجب اجتنابه قلنا اولا انه للاخبار
المتقدمة كصحيحة ضريس حيث قال ع اما ما علمت انه قد خلط الحرام فلا تاكل واما ما لا تعلم فكل وفي رواية اسحق بن عمار يشتري منه ما لا يعلم انه ظلم
فيه احدا وفي رواية عبد الله بن سليمان كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة وجه الدلالة انه ما لم يترك من الجميع
مساو للحرام يصدق انه علم انه قد خلطه الحرام او انه ظلم فيه احدا او ان فيه الميتة واذا ترك المساوي فلا يعلم ان الباقي خلطه الحرام او ظلم فيه احدا او فيه الميتة وثانيا
ان كل شيء حرم شرعا فالحرام حقيقة هو ذلك الشيء ويجب الاجتناب عنه من غير مدخلية للعلم لكون الالفاظ حقايق في المعاني النفس الامرية ولكن لما لم يمكن
التكليف بدون العلم واشترط في وجوب الاجتناب كونه ذلك الشيء الحرام واما شرطية العلم بكونه اما من هذين المعنيين والاعيان فلا دليل عليه مثلا
حرمت الميتة وهي موضوعة للحقيقة النفس الامرية ولكنها مقيدة قطعا بالمعلوم كونه ميتة فالمعنى حرمت عليكم كلما علمتم كونه ميتة وذلك التخصيص
قطعي ولكنه عام بالنسبة الى هذا الشيء او احد الاشياء العين فانه اذا علم كون احد هذه الاشياء ميتة يصدق على احدهما لا بعينه انه ما علم كونه ميتة فيجب

اعرف ان فيه ربوا واستيقن ذلك قال ان كنت تعرف فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا
فان المال مالك والمراد بالاختلاط هنا الالتباس وفي صحيحة الاخرى ايضا عن الصادق عليه السلام لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرفت ان في ذلك المال ربوا ولكن
قد اختلط في التجارة بغيره فانه له حلال طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الزيادة وفي رواية جواز عنه عليه السلام لا يصلح
شراء السرقة والخيانة اذا عرفت وفي رواية عنه عليه السلام قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وهذا لو وبا
بعض منها يدل على الاباحة في افراد الوجه الثاني وبعضها يدل عليها في بعض افراد الاول وكان تلك الاخبار صارت سببا لتفرقة الاخباري بين
الشبهة في الحكم وموضوعه وقد ذكر شيخنا الحر للتفرقة كلاما لا باس بايراده قال ما عبارته بعد حذف بعض الزوائد ان سأل سائل يا معشر الاخبارية
ويا اهل التوقف فيما لا نص فيه لقد جعلتم الشبهة على قسمين وسميتموها باسمين الشبهة في نفس الحكم والشبهة في طريقه ما حد هذين النوعين وهل
لكم رخصة من سادة الثقلين في التقسيم الى قسمين وانتم توجبون التوقف في احدهما دون الآخر مع ان اسم الشبهة يصدق عليهما اجاب بان حد الشبهة في
نفس الحكم كمن شك في ان اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريقه ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما وهذا التقسيم ايضا يستفاد
من الاحاديث ومن وجوه عقلية مؤيدة ويبقى قسم مردد بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الافراد وليس اشتباهها
بسبب شيء من الامور الدنيوية بل بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صفتها في نفسها كبعض افراد الغنا الذي ثبت تحريم نوعه واشتبهت انواعه في افراد يسيرة وبعض
افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض افراده ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد
الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك منها قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وهذا
واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت افراده في السوق فاذا حصل الشك
في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا ينطبق على ما اشتبه فيه
نفس الحكم والا لم يكن الحلال ولا الحرام البين موجودا لاختلاط واشتباه النوعين في زماننا ادم ومنها انه قد ورد الامر باجتناب ما يحتمل التحريم
والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من الشبهات في طريق الحكم كقولهم
اشتر من سوق المسلمين وكل ولا تسئل ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم لاشتباه الحكم وللافراد الغير الظاهرة الفردية
وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم بالاحاديث فبقي الباقي ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد اقرب منه ومنها ان نفس الحكم يجب
سؤال النبي والامام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد سئل الائمة عليهم السلام ذلك وطريق الحكم لا يجب سؤال الائمة عنه وكانوا يسئلون عنه
بل علمهم بجميع افراده غير معلوم ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر مقدور لان انواعه [illegible] الشبهة في طريقه فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه
ووجوب اجتناب ما زاد على الضرورة حرج عظيم لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع ما لا يستلزم ترك الصلاة
ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه ومن الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا
به واجب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق بين الشبهة في الحكم وطريقه صحيح ولكن القسم الذي جعله مرددا بين القسمين ليس الا من الثاني فانه اذا وقع
الشك في ان هذا الغناء الذي ثبت تحريمه لا يرجع الى ان الشك في صدق الموضوع الثابت تحريمه على الفرد المذكور وكذا بعض افراد الخبائث ويمكن التوجيه
بان يقال اشتباه حلية شيء معين وحرمته كاللحم المخصوص يتصور على ثلثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه حلية المذكى مع العلم بكون التذكية ما هي و
بكونه مذكى وثانيها ان يكون لاجل اشتباه كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى وبكون التذكية ما هي وهو قطع الحلقوم والاوداج وثالثها ان يكون
لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية ام لا مع العلم بكون المذكى حلالا وبان هذا اللحم ما قطع حلقومه خاصة والاول من الشبهة في الحكم
قطعا والثاني من الشبهة في طريقه كذلك والثالث يحتمل ان يكون شبهة في الحكم من حيث ان الشبهة باعتبار الشبهة في حقيقة التذكية التي بيانها من وظيفة
الشارع ايضا وانها ماهي من الاحكام وقد صرح بها في الاخبار وان يكون شبهة في الطريق من حيث ان التذكية [illegible] ايضا من
الموضوعات وان بين الشارع امثالها والمرجع في معرفتها اللغة او العرف كان المرجع في معرفة الحس والبينة وامثالهما والصوت المشتبه وما اشبهه جبا
من قبيل الثالث ولما كانت اخبار شبهة الموضوع ظاهرة بل بعضها صريحا في الوجه الثاني وكذا اكثر ما ذكروه لا اخراج شبهة الموضوع جعل الثالث من
باب شبهة الحكم ولكن الوجوه التي ذكرها للتفرقة بين الشبهة في الحكم ايضا كما ترى سلمنا ولكن يصدق عليها الخبر الاخير ذكرها فهذا لا ينافيها مع ان صدق
على الوجه الثالث مردود فيه لا يقبل التشكيك واما الثاني فلان فيه ولا انا لا نقول باختصاص قولهم حلال بين الخ بالموضوع حتى يثبت [illegible] الاقسام
الثلثة فيه بل نقول انه عام فلو سلمنا عدم الحلال البين في الموضوع ولكان جميعه من القسمين الاخيرين يكون الاول في الحكم فقط وثانيا ان البين هو الذي
بينه الشارع وقد قرر الشارع علامات ودلائل لحكمنا بكون شيء حلالا كاليد والتصرف وامثالهما فكلما كان كذلك يكون بين الحلية على المكلف ولو
حمل على الواقع لم يجد البين في الاحكام ايضا الا نادرا لعدم امكان العلم بالحكم الواقعي في امثال ذلك الزمان مع ان في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية
ايضا كماء السماء والشطوط والمراة المحياة وما يملك بالعوض والاصطياد وامثالهما واما الثالث فلانه لا يدل على عدم الاجتناب اذا اشتبه الموضوع
مع انه معارض بما يدل على التخيير كما ان الرابع لا يدل الا على الاجتناب اذا اشتبه الحكم واما الخامس فلمنع ورود ما يدل على وجوب الاجتناب عن
الشبهات سلمنا ولكن كما ان المخرج للشبهات في الطريق موجود كذلك الشبهات في الحكم كما انه لا يخصص الشبهة فيهما حتى يلزم خروج جميع افراد العام واما

ح وان الحكم هو التخيير وليس الاخذ باحدهما حراما فيكون المراد بقوله ارتكب المحرمات انه اشرف عليه وتعرض لما هو محتمل له كما يقال من سافر وحده ضل عن الطريق ولمن ذهب الى مقاتلة الاسد هلك نفسه وكذا رواية الراوندي والزهري فان اخرهما يدل على ان الشبهة فيهما ما تعارض فيه النصان فلا يدلان على حرمة الشبهات الا باستعمال اللفظ الخبر في معنيين وهو خلاف الاصل وكذا باقي الاخبار المذكورة وغيرها بين صريحة في الندب وظاهرة فيه او ضعيفة لا يثبت منهما زيادة عليه وقد يقال ان لفظ الخبر في بعضها ايضا صريح في الاستحباب وكذا قوله في المقبولة هلك من حيث لا يعلم وكذا التثليث وجعل الشبهات غير الحرام وفيه نظر وقد يجاب عنها ايضا بانها يدل على ان الاحكام ثلثة ولو لم يحمل التوقف فيهما على الكراهة لزمت الزيادة فانه يكون الحكم الحلال البين والحرام البين والشبهة التي يجب التوقف فيها والشبهة في الموضع التي يستحب الاجتناب عنها قطعا وبالاشبهة في شمول الشبهة في الموضوع ولذا احتمل الوجوب غير الحرام والاخباري لا يقول بوجوب التوقف فيهما فانما هو جواب به هو ابناؤه وبانه صرح في بعض الاخبار الصحيحة بان الجهل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوعه فالتوسعة في الاخير يوجب التوسعة في الاول ايضا ويمنع صدق الشبهة على ما لا نص فيه لكون الحكم معلوما باخبار الاباحة ويرد على الاول ان للاخباري ان يقول ان ما يستحب الاجتناب عنه ايضا من الحلال البين اذ المراد فيه ما يجوز فعله او يقول ان الثلثة المدلول عليها الحرام البين والحلال البين والشبهات ولا ينافي ذلك كون الشبهات على قسمين وعلى الثاني ان له ان يقول ان الاخبار الدالة على خصوص حلية الموضوع المشتبه كثيرة كما يأتي فيخص بها اخبار الشبهة نعم يصح ما ذكره فيما احتمل الوجوب وغيره وعلى الثالث انه يدل على اعذرية الجاهل بنفس الحكم بل يدل على ان المراد فيه بالجاهل من لم يتمكن من السؤال والفحص من جهة اعتقاده بالحكم وهو غير ما نحن فيه وعلى الرابع انه لا شك في الصدق مع قطع النظر عن اخبار الاباحة ومعها ان ثبت الاباحة ولكن يعارضها اخبار الشبهة فللخصم المعارضة بانها ليست مما يعلم بل علم وجوب الاجتناب والحاصل انه مورد اخبار الاباحة والشبهة حد فجعله معلوما باعتبار احدهما دون الاخر غير جائز وقد يجاب عن مطلق اخبار المتوقفين بانها معارضة بما دل على اصالة البراءة وهو اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل فهي اولى بالتاويل والطرح وبان غاية الامر التساوي فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والحكم فيه ايضا التخيير فيرجع الى اصل البراءة وبانها محمولة على ما اذا امكن الرجوع الى الائمة وبان المراد منها بيان حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع على ما صدر عنهم في حكمه من الاباحة وبانها ضعيفة السند فلا حجية فيها والكل منظور فيه اما الاول فلمنع كون اخبار الاباحة اقوى سندا بل الحق ان اخبار الطرفين غير محصورة بحيث لا يمكن ان يحكم على احدهما باصحية السند بل الظاهر ان كلا من الطرفين مشتمل على الانواع الاربعة للحديث وفي كل وضوح الدلالة فانه لا وجه لجعل دلالة قوله عم لا تقولوا ما لا تعلموا او قفوا عند ما لا تعلموا ادون من دلالة الناس في سعة ما لا يعلموا او رفع ما لا يعلموا واما الاعتضاد بالكتاب فهو حاصل للطرفين واما الدليل العقلي فلا تقوية له هنا فان اخبار التوقف لا يدل على وجوب الكف فيما لا يعلم اصلا بل فيما يعلم حكمه من غير هذه الاخبار الاترى انه اذا قال العبد لعبده خذه حكمك ما كتبته في الدفتر الفلاني وما لم يعلم حكمه فلا تقربه لا يعد ابتياحا اصلا واما الاعتضاد بالسنة فلم اعلم وجهه واما الثاني فلان التخيير لا يرجع الى الاصل البراءة ولو كان راجعا اليه لاجل انه احد طرفي التخيير لكان التوقف ايضا كذلك واما الثالث فلانه تقييد بلا شاهد وانما وقع في الاخبار فهو في تعارض النصوص وليس هذا باولى من تقييد اخبار الاباحة بالموضوع واما الرابع فلانه يمكن للخصم المعارضة بالمثل واما الخامس فلما مر هذا ثم انا قد ذكرنا ان النزاع انما هو في الشبهة في نفس الحكم واما في موضوعه فقد وافق الاخباريون المجتهدين في القول بالاباحة والمراد بالشبهة في الموضوع وتبدله الشبهة في الطريق ايضا ان يكون نفس الحكم من الحلية او الحرمة معلوما واشتبه موضوعه بمعنى ان يعلم حلية الشيء وحرمة اخر ويشتبه شيء انه هل هو من افراد الاول او الثاني كما اذا اشتبه اللحم بان المذكى حلال والميتة حرام والاشتباه في الموضوع على وجهين احدهما ان يعلم ان طريان الحالة الفلانية موجب للحلية او الحرمة وشك في عروضها للموضوع وهذا على اقسام لانه اما يعلم ان الحالة الاولى الاباحة وشك في طريان الحالة المحرمة كما اذا علمت مملوكيته وشك في طريان الغصب عليه او بالعكس كالعكس او الحرمة ولا يعلم الاولى كما شك انه من ذي نفس وغيره وصوت شتبه انه غناء ام لا او يعلم الاولى وزوالها وشك في ان الطارية هل الموجبة للاباحة او الحرمة كاللحم اذا شك انه من المذكى والميتة والثاني ان يعلم ان الشيء الفلاني حلال والاخر حرام واشتبها وهذا ايضا على اقسام لان الاشتباه اما ان يكون لاجل الامتزاج بحيث لا يمكن التميز كالحنطة المملوكة والمغصوبة واخرى لاجل النسيان كالثوبين النجس والطاهر اذا التبس احدهما بالاخر وثالثة لاجل امر اخر من عوارض الالتباس الخارجية والقسم الثاني من الاول خارج عن محل الكلام للاتفاق على حرمته لكان الاستصحاب وسائر الاقسام محكوم بحليته للاصل وفي بعضها للاستصحاب ايضا نعم المحكوم عليه بالحلية في اقسام الثاني كل فرد فرد لا المجموع كما يأتي ثم انه كما عرفت لا خلاف في جميع هذه الاقسام الا في المحصور من الوجه الثاني كما سيجيء ونقل الاجماع عليه متكرر واكثر ما يدل عليه بل يدل عليه اخبار الخصوص كما رواه في في ويب عن الصادق عم ان امير المؤمنين عم سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثيرة لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين عم يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم او مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا ورواية ابي الجارود وفيها بعد السؤال عن الجبن وانه يجعل فيه الميتة اذا علمت انه ميتة فلا تاكله وان لم تعلم فاشتر وبع وصحيحة ضريس وفيها بعد السؤال عن السمن والجبن في ارض المشركين اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل واما ما لا تعلم انه حرام فكل حتى تعلم انه حرام وصحيحة ابي بصير عن احدهما قال سالته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا والمراد بالاختلاط الالتباس والمراد انه اذا اختلط بحلال جاز شراء بعضه وفي صحيحة الحلبي عن الباقر عم قال اتى رجل فقال اني كسبت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ينبغي عنه قد كان يربي وقد

لغيره

عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه وفي النهج في ذم قوم [بقوله] أقف عند الشبهات وعن تقحم الشبهات وقع فيها
وعن امير المؤمنين لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه بعض من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وفيما كتب
الى الاشتر ووقعهم في الشبهات وفيما روي عنه في مختلف العقول خذوا الشبهة وعن ابي جعفر ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده الى غير ذلك
الخامس الاخبار المصرحة بكون الامور ثلثة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك يجتنب عنها ويتوقف عندها كما في مقبولة ابن حنظلة حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وعنه ع انما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات
بين ذلك الى ان قال فدعوا الشبهات والجواب اما عن القسم الاول فبوجوه اربعة **الاولى** ان هذه الاخبار لو كانت دالة لكان ورودها علينا و
عليهم على السوية لان الطائفتين متفقتان في التوقف في الحكم الواقعي والخلاف في ان التكليف الظاهري فيما لا يعلم حكمه الواقعي ما هو فنحن نقول يجوز فعله
وتركه وهم يقولون يجب تركه وكل يتمسك فيما يقول بظواهر فكيف صار قولنا بالاباحة الظاهرية قولا بما لا يعلم دون قولهم بالحرمة وبالجملة لا ادري
باي وجه سمي الاخباري نفسه بالمتوقف دون المجتهد مع انهما متوقفان في الواقعي دون الظاهري نعم لو كان يقول لا ادري الاباحة الظاهرية ايضا و
لو سئل عنه عن شرب التتن لم يجب بوجوب الترك لكان للتوقف وجه ولكنه ليس كذلك كما يدل عليه تمسكه باخبار الشبهة والاخبار **الثاني** انه لا
يرد تلك الاخبار على المجتهد اصلا بيان ذلك ان ههنا امورا اربعة احدها الامر المخصوص الذي لا نص فيه بخصوصه كشرب التتن والثاني عنوان
ما لا نص فيه والثالث الحكم الواقعي لخصوص شرب التتن والرابع حكمه من حيث انه مما لا نص فيه اي حكم ما لا نص فيه وواحد من هذه الاربعة يصدق
عليه انه مما لا يعلم اتفاقا وهو الثالث وواحد آخر مما وقع الخلاف في انه هل هو مما يعلم او لا وهو الرابع فان المجتهد يقولون انه معلوم والاول والثاني
لا يصدق عليهما بنفسهما انهما مما لا يعلم ابدا على الاول انه مما لا يعلم حكمه المخصوص والثاني انه مما وقع الخلاف في حكمه وبعد ذلك نقول الظواهر الناهية
عن غير علم بين ناه عن القول والافتاء والاذاعة مما لا يعلم في الاول لا يمكن ان يكون ما لا يعلم حكمه كشرب التتن اذ لا معنى للقول بشرب التتن والافتاء
به ونحوه بل المراد به حكم ما لا يعلم وقد عرفت انه منحصر فيما نحن فيه بالثالث لان الرابع موضع الخلاف ومن الظاهر ان المجتهد ايضا متوقفون في الثالث
فلا تقولون ما لا تعلمونه ولا تفتون به واما ما لا يعلم في الثانيين يمكن ان يكون هو الحكم اي توقفوا في حكم لا تعلمونه واذا جاءكم او نزل بكم حكم لا تعلمونه
فتوقفوا فيكون كالاول او ما لا يعلم حكمه كشرب التتن اي توقفوا فيما لا يعلم حكمه وح يكون تلك الاخبار الواردة على المجتهد لانهم لا يتوقفون
فيما لا يعلم حكمه ولكن لا دليل على ان المراد الثاني فلا ايراد عليهم ولا ينافي تلك الاخبار قولهم **الثالث** انا سلمنا دلالة تلك الاخبار على وجوب
التوقف في كل ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان كل محتمل للحرمة الذي لا نص على حرمته معلوم الحكم لا اقول من جهة اخبار الناس على وجوب التوقف في كل
ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان كل محتمل للحرمة الذي لا نص على حرمته معلوم الحكم لا اقول انه في سعة مما لا يعلمونه وكل مجهول الحكم حلال وامثاله كما قيل
لامكان المعارضة بالمثل بل بالصنف الرابع من اخبار الاباحة وهو المصرح بان كلما لم يحرم في القرآن فحكمه الحلية وما لا نص فيه منه **الرابع**
انا لو اغمضنا عن جميع ذلك فنقول انه يقع التعارض بين تلك الاخبار واخبار الاباحة والتعارض بينهما وبين بعضها وان كان بالتساوي ولكن
مع الصنف السادس بالعموم المطلق فان موضوعه كل مجهول الحلية والحرمة مما فيه حلال وحرام وهذا اخص مطلقا مما لا يعلم او لا يعلم حكمه فيجب تخصيص
العام كما هو القاعدة المجمع عليها وقد يجاب عن ذلك التقسيم بان مرادهم من ذلك المنع عن العمل بالقياس وفيه منع ظ فانه لا شاهد على ذلك في كثير
منها وقد يجاب ايض في ضمن الجواب عن جميع الاقسام بوجوه اخر غير تامة يأتي ذكرها واما الجواب عن القسم الثاني فيمتنع دلالة الاخبار على ان لكل واقعة
حكما بينه النبي واودعه عند اهله بل يدل على ان كل واقعة كان لها حكما بين النبي حكمها كما ذكرنا في مسئلة الحسن والقبح سلمنا ولكن نقول ليس مدلول
تلك الاخبار الا ان لكل واقعة حكما في الواقع وانه مكلف به لكل احد وصل اليه ويجب الفحص على من لم يصل اليه هو لكنه لا يدل على انه الحكم لمن طلبه ولم يصل اليه
لانه تكليف بما لا يطاق بل هو مسكوت عنه فلا ينافي الحكم بالبرائة وايض نقول دلت على ان لكل واقعة حكما يجب على الجاهل طلبه ومن الوقائع حكم ما لم
يصل الينا حكمه الواقعي فيجب الطلب وجدناه بعد الطلب الاباحة هو الحكم الواقعي للشيء من حيث انه غير معلوم الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه انه الشيء الفلاني
هذا كله مع ان الاخبار لو وردت عليهم ايض لان ما لا نص فيه يمكن ان يكون مباحا فكيف يحكمون بوجوب الاجتناب واما عن القسم الثالث فما يأتي
في حجية الاستصحاب عند عدم الانتهاض لاثبات الوجوب واما عن القسمين الاخيرين فبالجوابين الثالث والرابع عن القسم الاول وبان اخبار الشبهة لا يفيد ازيد من
استحباب التوقف عندها وذلك لان بعضها وان كان بلفظ الامر الدال على الوجوب الا ان منها ما يصرح بعدم الحرمة ومنها ما هو ظاهر فيه فمن
الاول ما روي في كتاب الكفاية لعلي بن حمران التغلبي بسنده عن الحسن بن علي انه قال واعلم ان في حلالها حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات
عتاب الى ان قال وان كان العتاب فان العتاب يسير وفي نهج عن امير المؤمنين ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك الى ان قال والمعاصي حمى الله عز وجل
فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها الى ان قوله ع فمن يرتع اشارة الى الشبهة فلا يكون معاصي كما ان قوله حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك
يدل على انها ليست بحرامه سبحانه وروي ايض ان من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى المحرمات فيكون غيرها ومما يظهر منه الاستحباب امر من قوله
لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقوله تحجزه التقوى عن تقحم الشبهات الى غير ذلك فان امثال هذه الالفاظ ظاهرة في الاستحباب مع ان مقبولة ابن حنظلة
التي هي اقوى اخبار الشبهات واردة في حكم ما تعارض فيه النصان وفيما كانت الشبهة باعتبار تعارض النصوص والاخبار الصحيحة صريحة في عدم لزوم الوقوف

في مرتبة تركيبه لا بقيده وكذا اكثر الاوصاف الاحترازية كذلك لا يلزم في قوله فيه حلال وحرام استعماله في المعنيين الذي ذكره بل يكون معناه انما
يحتمل الاتصاف بهما في نظر المكلف فيتحير بين عمله لاحتماله سواء لم يقبل الاتصاف بهما لجنده او بقبله ولكن لم يوجد فيه النوعان بل كان له محض القابلية وهذا
معنى عام يشمل المعنيين هذا على المعنى الثاني والمعنى الاول يكون قوله فيه حلال وحرام احترازا عن غير القابل فقط ويحترز عن القابل الغير
المتصف بالاشتباه المفهوم من الخارج كما مر واما ثانيا فلان ما ذكره جوابا لذلك لا يرد على شبهة الموضوع لو صح جابعينه في شبهة الحكم واما
ثالثا فلان قوله لا معنى لاخراج المذكورات انما يصح اذا كان مراد المفسر ان المعنى كل شيء فيه حلال وحرام تجهوله لك حلال والمفسر صرح في المعنى
الثاني الذي صرح المورد باتحاده مع الاول ان المعنى كل شيء يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شيء فيه حلال وحرام ان كل مجهول
الحكم فلم يجعل المجهول وصفا لامر اخر يخرج المذكورات حتى يرد ما ذكره واما رابعا فلان قوله مع ما ذكره يستلزم استعمال الاخرى فيه ان العلم امر كلي
له افراد احدها العلم الحاصل بالدليل الشرعي والاخر العلم بالنسبة وليس مشتركا لفظيا ولو صح ما ذكره لزم على الحمل على الشبهة في الموضوع ايضا لانه
يعلم الموضوع تارة بالحس واخرى بالبينة وثالثة بالجبار ذي اليد هكذا هذا ثم بما ذكرنا يظهر ما في تتمة كلامه الذي لم ينقلها وقد يستدل للنفي بحديث
سفيان ايضا منها ما رواه الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي وحمل تارة على ان كل حكم علم او مطلق
يجب ابقائه على عمومه او اطلاقه حتى يثبت المخصص والمقيد واخرى على ما كان قبل اكمال الشريعة وثالثة على ما يحتمل الوجوب والاباحة ورابعة على ما
يتم به البلوى وخامسة على التقية وسادسة على ما لم يعلم كونه فردا للنوع معلوم الحلية او لنوع معلوم الحرمة وسابعة على من لم يبلغ اليه حادث
الشبهة والاحتياط والكل تأويلات بعيدة لا وجه له مع ان اكثرها غير صحيح نعم يرد على الاستدلال بهذا الحديث انه يحتمل معنيين احدهما ان كل شيء مطلق
لكل احد حتى يرد اليه فيه نهي وح يكون دالا على المطلوب والثاني انه كذلك حتى ينهى عنه الشارع ثم بعده من يصل اليه نهيه فحكمه واضح واما من لم يصل اليه فلا دلالة
على حكمه ولم يعلم فيما لا نص فيه انه هل ورد فيه نهي ام لا الا ان يتم باستصحاب عدم ورود النهي ومنها ما ورد في بعض خطب مولانا امير المؤمنين عليه السلام ان الله
حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقضوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها رحمة من الله لكم وفيه ان عدم الوصول
الينا لا يدل على سكوته سبحانه الا ان يتمسك باستصحابه ومنها رواية ابن حفص قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفيه انه لا دلالة له انما تدل
على ان من فعل ما لم يعلم وجوبه وندبه وكف عما يعلم حرمته وكراهته كفاه الله مؤنة تكليف ما لم يعلم فعلا كان او كفا وفيه انها تدل على ان سبب الكفاية
العمل بجميع ما علم فيمكن ان يكون من باب الحسنات يذهبن السيئات ولم يدل على ان ما لم يعلم مباح بل مفهوم الشرط يدل على خلافه لفظ ومنها رواه
الرقي عن العبد الصالح عليه السلام ان الحجة لا يقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف وفيه انه يمكن ان يكون المراد حتى تعرف هم الله سبحانه او يكون قوله يعرف
مبنيا للمفعول ويكون الضمير عائدا الى الله سبحانه فلا يكون لها دلالة ومنها ما رواه ابو زكريا يحيى عن الصادق عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وفيه انه الظاهر من قوله حجب الله انه سبحانه لم يجعل طريقا الى علمه فيختص بمعرفة ذاته وكيفية صفاته وسائر الاسرار والعلوم الغامضة على ان عدم
العلم قد يكون بفعل العباد كالتقصير في الاتصال ومنها ما رواه ابن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وفيه ان النكرة في
سياق النفي يفيد العموم فيختص بمثل المستضعفين والسفهاء ومنها ما ورد بطرق عديدة عن النبي صلى الله عليه وآله من رفع امور عن امته منها ما لا يعلمون وفيه يمكن ان
يكون المراد رفع المؤاخذة كما في سائر تلك الامور او رفع الحكم كما في التائب عن الذنب والعفو عنه وقد يستدل بروايات اخر يظهر ما فيها بعد ما ذكرنا
وقد يستدل بانا نقطع بان المسلمين من زمن الرسول الى زمن لقائهم عليهم السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد من حركاتهم وسكناتهم وماكولهم
وملبوسهم ومحل جلوسهم وغير ذلك وبان الرسول يوم البعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكاليف والرخصة وكذا كان حال الائمة وطريقه
المسلمين في الاعصار والامصار وفيه انه معارض بسؤالهم في كثير من الاحكام حتى ان كتب الاحاديث مملوة من سؤال الاصحاب الائمة واتباعهم قال سبحانه
فاسألوا اهل الذكر ولو كان الاصل في كل شيء لم يرد حكمه الاباحة لما سألوا واما افعالهم التي لا يتوقفون فيها فانما كان في الاكثر ما لا يمكن انفكاكهم
عنه كالكليات الحركة والسكون والاكل والنوم وامثالها او كان مما علم اذن الشرع فيها بالعادة او ملاحظة تقرير الشارع او بالعمومات
والاطلاقات وفيما لم يكن كذلك كانوا يجوزون النهي عنه فلا نم عدم التوقف وترك السؤال واما قياس بعد البعثة على غيره انما يصح لو كان النزاع في
ما لم يتصل فيه نهي سواء علم عدم صدور النهي عنه او لم يحتمل واما اذا كان في الثاني فلا هذا ثم ان الاخباريين اجابوا عن ادلة الاباحة بوجوه ضعيفة
اقويها انها تدل على الاباحة مع عدم العلم بالحرمة واخبار التوقف والتثبيت توجب العلم بها فلا يكون مصداق اخبار الاباحة الا قبل ورود الشرع
بالنسبة الى من لم يصل اليه اخبار النهي وفيه اولا المعارضة وثانيا عدم دلالة اخبار النهي وثالثا عدم جريان التخصيص الاول في جميع الاخبار بل مط على اصولنا
يدل الحاظر بما استدل به في الخلاف الاول مر جوابه وباخبار الكف عن الشبهة والاحتياط ويلحق بها اخبار التوقف وظواهرها حاصرة بين اقسام
ستة الاول الاخبار الدالة على النهي عن القول والافتاء بغير علم وهي كثيرة ومنها ما تدل على الوقف والتثبت والكف فيما لا يعلم وبلغ طائفة منها في مسئلة
وجه الاستدلال بها واضح الثاني الاخبار الواردة في ان الله سبحانه في كل واقعة حكما اتى به الرسول وهي ايضا عديدة مر بعض منها في مسئلة الحسن
وجه الدلالة انها تدل على ان لكل شيء حكم منصوص وعلى هذا فكيف يمكن الحكم باصل البرائة بل يجب الفحص فان وجد فهو والا فيتوقف الثالث
الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط كما يأتي في منها الرابع الروايات الامرة بالوقوف عند الشبهة مط كما رواه الراوندي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان لكل شيء حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ورواية الزهري الوقوف
ان على كل حق

بالحل والحرمة كل عين مما يتعلق به فعل المكلف كذا اشتبه عليك حكمه ولم تعلم انه الحل او الحرمة فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام فيكون فائدة
القيد بيان قابليته لمحل الاشتباه حتى يخرج ما لا يقبل الاشتباه كالافعال الاضطرارية وما لا يتعلق به فعل المكلف فالمراد بقوله فيه حرام وحلال
ان ما يكون قابلا لان يكون حكمه مشتبها عندك ولا يكون حكمه الحلية والحرمة ويكون حصول الاشتباه فيه من الخارج **الثاني** ان
كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى القسمين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال
فيكون قوله فيه حلال وحرام سببا لحصول الاشتباه ومرجعه ايضا الى الاول وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا جنسه اذا امكن
اتصاف كل نوع منه باحد الامرين بخلاف البواقي فانه يشترط فيها وجود النوعين **الثالث** ان كل شيء من فعل وعين له نوعان نص الشارع
على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه منقسم اليهما مثال اللحم
له نوعان مذكى وميتة تعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه عليك لحم انه من المذكى او من الميتة **الرابع** ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على
احدها بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث هل نص عليه بالحل والحرمة فهو لك حلال مثاله اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الحمار
تعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه الامر في الثالث **الخامس** ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في صنف انه
هل هو مندرج تحت الاول والثاني فهو من الاول اي حلال مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في لحم الحمار انه هل هو من النوع الحلال او
الحرام والفرق بين هذا والثالث ان النوع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار آخر وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان
هذا الشيء له نوعان حلال وحرام سواء علم بعض اصنافه كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما **السادس** الاعم من الثلثة
وهو ان كل شيء له نوعان او انواع واشتبه عليك الامر في فرد او صنف في حليته وحرمته لاجل الاشتباه في الحكم او الاندراج تحت احد النوعين او في نوع
انه هل هو ايضا نوع حلال او حرام فهو لك حلال مثاله اللحم فيه الحلال والحرام والمذكى والميتة ولحم الغنم والخنزير والحمار واشتبه عليك الامر في لحم اما لاجل انه يعلم
من الميتة او المذكى او لاجل انه لا يعلم انه في نفسه كيف هو ثم نقول لا شك في دلالة هذه الاحاديث على اباحة ما لا نص فيه على المعنيين الاولين
وكذا على الثلثة الاخيرة كما ظهر من امثلتها نعم على المعنى الثالث لا دلالة لها عليها والاولان وان كان لا خلاف لظاهر لان الظاهر من قوله فيه حلال وحرام
انه مشتمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث ايضا غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام عام شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم
في الامثلة الاربعة وكل الاشتباه المفهوم التزاما انما يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص
النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كانت النوعية باعتبار غير الحلية والحرمة وتقييد الاشتباه بالاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي عنوانه غير الحلية
والحرمة مع العلم بخصوص الحرام والحلال ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذي في الحديث نفسه عين اثر ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق
بل وكذا الرابع والخامس وكون المورد خاصا لا يوجب خصوص الحكم مع انه لا مورد في الصحيحة الاولى ويتبادر التشخص الموجود في الخارج من العين ثم بل
الظن فوله بعينه اي بخصوصه مع انه لا يضر لان اللحم بعين خارجي فالمراد بعدم القول بالفصل فما قيل من ان الظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او
صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الآخر بالحرمة فهو غير ضائر لانك قد عرفت ان هذا المعنى مأخوذ في جميع الاربعة الاخيرة هذا ثم ان بعض
من عاصرناه قد خص هذه الاحاديث بما اذا كانت الشبهة في موضوع الحكم كما فعله الاخباريون وزعم انها لا تدل على حكم الشبهة في نفس الحكم الا اذا فسرت
باحد المعنيين الاولين وذكر انهما لا يصحان فيختص بحكم الشبهة في الموضوع وبعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الدلالة بالمعنيين بل يدل عليه على المعنى
الذي هو ظاهر ويرتضيه هو ايضا ولذا لم يتفطن بالتعميم الذي ذكرنا يظهر هو ما ذكره على ان ما ذكره لابطال المعنيين الاولين لا وجه له فانه بعد
ما فسر الحديث بما جعلهما معنى واحدا قال فيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية بناء
ان خروج الاعتبارات التي لا يتعلق بها فعل المكلف انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من حيث عدم اتصافها بهما معا وخروج
الافعال الضرورية لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا شرعا وخروج ما تعين حله وحرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله فيه حلال
وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بهما وثانيهما انه ينقسم
اليهما ويوجد فيه النوعان اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله فهو لك حلال انه مجهول الحل
ولا يتصور الجهل في المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج حينئذ ولاعتبار المفهوم المخالف لا يتناول السالبة بانتفاء الموضوع وهو غير معتمد
فان قلت هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع قلت نعم ولكن فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية واحتمال كل منهما في نظر المكلف
لا يوجب الحرمة ولما كان الحلية والحرمة في الموضوع مما يتسبب في الجملة في اذهان المكلفين متوجه اليها فيحتاج الى النسبة لتبادر اذهانهم الى احتمال
الحرمة بخلاف مجهول الحكم فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان هذا التفسير ايضا يستلزم استعمال اللفظ في
المعنيين لان قوله حتى تعلم الحرام منه بعينه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من
الخارج من النسبة او غيرها اذا اريد معرفة الموضوع انتهى ولا يخفى ما فيه من الركاكة اما اولا فلان قوله هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في
معنيين فيه انه لو صح هذا لزم ان يكون القائم في قولك اكرم الانسان القائم للاحتراز عن الراكب والقاعد مستعملا في معنيين وكذا رأيت عينا وامعن
احترازا عن النابعة والذهب مع انه ليس كذلك قطعا ولا يلزم من الاحتراز بشيء عن شيئين استعماله في معنيين وكما لا يلزم ان يكون القائم مستعملا

التوحيد والاسلام حتى يتبين لهم من المعاصي وموجبات الضلالة لانه لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما وفي رواية
ابن اعين عن الصادق عم قال وسالته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ومنها
قوله سبحانه وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات مفصلة فانه لولا ان عدم التفصيل والبيان علة للحلية لم يصلح تفصيل المحرمات
علة لحلية ما ذكر اسم الله ومنها قوله جل شانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الاية بدلالة بمفهوم الحصر على عدم حرمة
اكل غير ما ذكر بل على ان عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ويؤيده ما ينبئ على تاكيده لا لسير بانضمام ما روي في تب عن الصادق عم والعياشي عن الباقر
قال سئل عن الجري والمار ماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرا هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه فقال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله الحديث قال صاحب الوافية وفي الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة
في العقل قبل الشرع لا ينافي صورة الاستدلال على الحل بعدم الوجدان التحريم الا للاشياء الخاصة انتهى وقيل في مقام الرد عليه ولك ان تقول ان مفادها
اني اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين لي حليتها وحرمتها الا كذا وانما خص التفصيل بالحرام لقلته بعلم ان ما تغايره من الحلال وهذا المعنى وان
كان في ثمرة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات كالاول لكنه لا يفيد ان الاباحة هي الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله عز شانه اباح ما سوى
المذكورات اقول ما ذكره انما يناسب ما لو كان الكلام هكذا قل لا يحرم فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيشعر بان سبب الحل عدم وجدانه الانبياء بالوحي
وقد يستدل ببعض ايات اخر ايضا كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات وانما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله
قل اتل ما حرم ربكم عليكم ومن حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وانما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ويا ايها الذين امنوا كلوا
من طيبات ما في الارض حلالا طيبا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد زاد عليها ايات اخر ايضا وانما تركنا
الاستدلال بها اذ بعضها لا دلالة له ظاهرا وبعضها انما يمكن المناقشة فيه وبعضها لا يثبت المطلوب كما بينا الجميع مفصلا في شرحه واما الاخبار فكثيرة جدا
ولكن الدال منها بين اصناف ستة **الصنف الاول** ما يدل على عدم احتجاج الله سبحانه بما لم توت ولم تعرف كحسنة حمزة ابن الطيار عن ابي
عبد الله عم قال قال لي اكتب فاملا علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وقريب منها حسنة الاخرى وهذا وان امكن المناقشة فيه بان
دلالتها على عدم الاحتجاج بغير ما اتاهم وعرفهم بمفهوم الوصف لا حجية فيه وبان عدم الاحتجاج لا يستلزم عدم التكليف لكن الانصاف ان المتبادر
منه اختصاص الاحتجاج بما اتاهم سيما بملاحظة قوله عم من قولنا فان مجرد الاحتجاج بما اتاهم لا يختص بقولهم بل الجميع يقولون به بخلاف عدم الاحتجاج
بغير ما اتاهم فان مخالفيهم يثبتون التكليف فيه بظنونهم وارائهم واقيستهم مع ان في تتمة الحديث ما يصرح بذلك حيث قال بعد كلام وكل اذا
نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق والظاهر ان المراد بالاحتجاج هو التكليف دون محض المؤاخذة **الصنف الثاني** ما روي عنهم عم بسند ان
ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء ورده والدي المره في جامعه الاصول بان المراد بكابره بلغه ان حكمه كذا وما لا نص فيه ليس كذلك وفيه تقييد
مقيد بلا مقيد نعم يرد ذلك على الاستدلال بما روي عن الصادق عم حين سئل عن الرجل يزوج المرأة في عدتها اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا الى
ان قال وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها الحديث فان قوله وذلك الى قرينة على انه معتقد للحلية والا كان قادرا على الاحتياط **الرابع**
الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يحرم في القرآن كصحيحة محمد وزرارة عن ابي جعفر انهما سالاه عن لحوم الحمر الاهلية قال نهى رسول الله عن اكلها يوم خيبر
الى ان قال وانما الحرام ما حرم الله تعالى في القرآن وصحيحة محمد عن ابي جعفر عم وفيها ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وصحيحته الاخرى وفيها ان الحرام ما حرم الله
ورسوله في كتابه وموثقة زرارة عن احدهما عم قال ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في كتابه دلت هذه الاخبار على انحصار المحرم بما حرم في القرآن
وان ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي وهي بعمومها شاملة للاعيان والافعال وتخصيص المورد بالماكول لا يضر لان
العبرة بعموم الجواب مع انه لا قائل بالفصل **الخامس** الروايات الدالة على ان كل شيء حلال حتى يعلم انه حرام بعينه كصحيحة الحذاء عن ابي جعفر عم قال سالته
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل
الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه وقوله وغير ذلك يشمل الاعيان والافعال ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عم قال سمعته
يقول كل شيء هو حلال حتى تعلم انه حرام بعينه وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك وهو حر قد باع نفسه او خدع
فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم البينة ورواية عبد الله بن سليمان
عن ابي عبد الله عم في الجبن كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان عندك بان فيه الميتة والسؤال في الاولى والمثال في الثانية والمورد في الثالثة
وان كانت مختصة بما اشتبه فيه الموضوع ولكن خصوصها لا يخصص الجواب وقوله في الثانية ويقوم به البينة لا يوجب التخصيص لسبق قوله او يستبين
غير ذلك على ان النسبة تطلق على من سمع الحرمة من اهله وكذا قوله في الاخيرة حتى يجيئك شاهدان فانها تدل بمفهوم الغاية على ان كل شيء لم يجيء فيه
الشاهد انه لك فهو حلال نعم يمكن المناقشة في الاخيرة بان قوله بان فيه الميتة قرينة على التخصيص بما من شانه ذلك **السادس** الاخبار الواردة
بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عم قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه
فتدعه وصحيحته الاخرى قال سال رجل ابا جعفر عم عن الجبن الى ان قال فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وجه الاستدلال انها تحتمل معانيا ثلاثة الاول ان كل فعل من افعال المكلف كان من شانه ان يكون حلالا او حراما اي يصح ان يتصف

بالحل

مفسدة او ضرر واو ارتكاب ما يحتمل الضرر فيه وحرام وفيه منع قبح ارتكاب ما يحتمل الضرر ولو سلم فلا نم قبحه بحيث يصل حد الحرمة ولو سلم فانما
هو اذا لم يكن له نفع فيه مقطوع به سيما اذا احتمل منافع اخرى وسيما اذا اجتمعت العقول على عدم ادراك جهة قبحه ومن هذا يعلم ضعف
القولين وعلم ضعف القول بعدم الحكم للعقل في مسئلة الحسن والقبح العقليين فلم يبق الا الوقف وهو الحق ولكن لا نقول بوجوب الاجتناب لاجل ان
الاقدام على ما لم يؤمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه كما قال المتوقفون لمنع ذلك بل نقول يحكم العقل باولوية الاجتناب كما يظهر من
امثال الدود والنبات المتقدمين والمراد بالتوقف كما اشير اليه التوقف في ان الفعل الذي لا يدرك العقل جهة حسنه وقبحه ولا منفعته حال كونه متصفا
بهذا الوصف هل حسن في الواقع اولا وان لم يعلم حاله من الحسن والقبح وعدمهما لمحجوبا او مع قطع النظر عن تلك الوصف فالمراد بالحكم الثابت والتوقف
الحكم الواقعي العقلي ولكن للفعل المتصف بالوصف المذكور من حيث انه متصف به نظير حكم ما لا نص فيه في الشرع فالمراد بالعقلي الواقعي كما في مسئلة الحسن
والقبح لا الادراك **المقام الثاني** في اصل نفي الحرمة الشرعية فيما لا نص فيه وهو الخلاف الثاني المتحقق في جميع ما لا نص فيه من الاشياء والافعال
وبيانه ان العلماء اختلفوا فيه فذهب المجتهدون قاطبة الى اصالة عدم الحرمة واختاره بعض الاخباريين ايضا والمحقق ادعى عليه الاجماع في اصوله ونسب
الى العلامة والصدوق في اعتقاداته ايضا وكلام الاخير ليس صريحا في دعوى الاجماع ثم الموافق لعنوان البحث هو ما ذكرنا من اصالة نفي التحريم ولكن الاكثر يصرحون
باصالة الاباحة وهو اما لاجل الاتفاق على نفي الاحكام الثلثة الاخر او للاذعان على ما يأتي من اصالة نفي الثلثة ايضا او لدلالة اكثر ادلة نفي التحريم
على الاباحة كما يأتي وقيل بالحظر ونسبه بعض المتأخرين الى طائفة من الاخباريين وقال انه منهم من يقول بالحرمة ظاهرا ومنهم من يقول بها واقعا وذكر
بعضهم انه لم يظفر بمصرح على التحريم وقال الشيخ في الفصول لم يعد ذكرا حجة جعلها دليلا على اصالة نفي الوجوب ولم يذكر احد من العقلاء فيما اعلم
الى اصالة الوجوب بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من الامامية الى ان اصل التحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط
اول كلامه صريح في وجود القول بالتحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف ولكن الظاهر انه اشتبه امره حيث خلط بين النزاع الاول و
الثاني كما يدل عليه نسبة التوقف الى الشيخ فانه صرح باختصاص الوقف بالنزاع الاول وبالاباحة في الثاني كما يدل عليه نسبة التوقف قال في الخلاف
الثاني ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى وقوله بعد ان كانت
على الوقف اشارة الى الحكم العقلي وقد صرح به في الخلاف الاول ايضا وقال اكثر الاخباريين بالتوقف ونسبه الشيخ الحر الى الشيخ وقد عرفت فساده واما ما في كلام بعض المجتهدين
في المسائل فيه توقف او تردد فليس مرادهم هذا التوقف وقيل بوجوب الاحتياط اي الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كانت فعلا
او تركا ونسب الى جماعة من الاخباريين وقال والدي العلامة ره في التجريد انه راجع الى الوقف وهو كذلك وبيان ذلك بعد مقدمة هي ان كل واقعة كان له حكم
كان له حكمان واقعي وظاهري والمراد بالواقعي ما حكم به الشارع بخصوصه سواء وصل الينا ام لا وبالظاهري ما يكون حكما لنا ولا يسوغ لنا خلافه
وهذان الحكمان قد يتحدان وقد يظن اتحادهما فقد لا يظن ايضا بل يحتمل المخالفة وكلما يحكم به المفتي هو الحكم الظاهري قطعا لانه الذي علينا اتباعه
واما الواقعي فليس حكما الا لمن وصل اليه كما يأتي في بحث الاجتهاد ثم المتوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضا وذلك كمن لم يراجع
المسئلة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلمه تكليفه ماذا واما الثاني فيستلزمه وهو ظاهر اذا
عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من القائلين بالاباحة والوقف والاحتياط معترفون بالجهل بالحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضا وذلك
كمن لم يراجع المسئلة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلمه تكليفه ماذا واما الثاني في الواقعي
الخاصة ولكنهم اختلفوا في ان ما كان كذلك فكيف حكمنا فيه في الظاهر وعلى اي شيء يجب ان يكون علينا فالمبيح يختار جواز الفعل والترك والمحتاطون
وجوب الترك واما المتوقفون فلو كانوا قائلين بالحيرة في العمل ايضا بان يقولوا لا نعلم الحكم ولا كيفية العمل وكلما نعمل فهو من باب الاتفاق ويجوز ان
يعاقب به ولم يحكموا بانه يجب ان يكون العمل بهذا الطريق وظهر الفرق بينهم وبين الفريقين الاخرين ولكنهم لا يقولون بذلك بل يعينون كيفية
العمل ويقولون بوجوب الاجتناب وهو بعينه قول المحتاطين نعم غاية ما بينهما من الفرق انما هو دليل وجوب الاجتناب فان دليل المتوقف الاحتياط و
ترك الشبهات ودليل الثاني وايات الاحتياط ومما ذكرنا ظهر ان القول بالاباحة ايضا لا ينفك عن التوقف بل ظهر ان القول في المسئلة منحصر بالاباحة
والتحريم اذ ليس المراد هنا تعيين المراد الواقعي والا لانحصر القول بالوقف بل الظاهري فلم يقل احد فيه بالوقف ولهذا سمى طائفة من الاخباريين انفسهم
بالمتوقفين من غير وجه ثم ان الاخباريين المخالفين للمجتهدين هنا وافقوهم فيما اذا كان احتمال التحريم في موضع الحكم الشرعي كما يأتي به وكيف كان فالحق
اصالة نفي التحريم والاباحة بوجوه من العقل والنقل اما العقل فلقبح التكليف من دون البيان بل لا يكون تكليفا الا مع البيان للمكلف اذ التكليف
بالشيء هو طلب فعله او تركه والطلب هو بيان المطلوبية لمن طلب عنه بل قيل ان التكليف من دون بيان تكليف بما لا يطاق وهو كذلك فان قيل
القائل بالوقف لا يثبت تكليفا قلنا ان جوز الفعل وعدم المؤاخذة عليه فهو عين الاباحة وان قال بالمؤاخذة فهو نفس التكليف فان قيل يقول لا
ادري هل يؤاخذ عليه ام لا فان هذا تجويز التكليف من غير بيان اذ لو يجز بها كان وجه لتجويز المؤاخذة فان قيل قد يكون مصلحة في عدم البيان
يكفي في صحة التكليف معه قلنا هذه حقيقة مصلحة لعدم التكليف لا لعدم بيان المكلف به فان التكليف نفس البيان فان قيل هذا لا يدفع وجود حكم
حكم اخر في الواقع قلنا ليس المراد نفيه واما النقل فمن الايات والاخبار اما الايات فمنها قوله عز اسمه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ودلالته واضحة
ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون يعني ان الله لا يدخل قوما في الضلالة والمعصية بعد اذ هداهم

او قبحا في خصوصها والحاصل انه قد يتوهم ان الافعال على قسمين قسم لا خلاف في ان العقل يدرك حسنه او قبحه وقسم وقع الخلاف في درك العقل حسنه
او قبحه وهذا توهم فاسد مخالف لتصريح الجميع بان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه وصرح بذلك الشيخ في العدة والسيد في الذريعة والمحقق في المعارج
والعميدي في شرح التهذيب والجواد في شرح الزبدة والعضدي والتفتازاني والغنوي والخونساري وغيرهم ولعله ياتي ما يوضح ذلك ايضا ثم انه قد غفل بعض معاصرينا في
فهم محل النزاع هنا كما هو حقه ولذا وقع في حيص وبيص ونسب الغفلة الى الجواد واورد عليه بما لا يرجع الى محصل مع ان الجواد لم يذكر كلاما من
نفسه بل تبع القوم اجمع فيما ذكره هذا ثم ان منهم من قال ان هذا النزاع انما هو في حكم هذه الاشياء قبل الشرع وهو ظ كلام الشهيد في قواعده وشيخنا
البهائي ومنهم من عممه وهو ظ بعض من صرح والفاضل الاسترابادي في فوائد المدنية والاول لا يتم على اصولنا لتقدم البعث على خلق الرعية مع
ان اصحابنا تكلموا في المسئلة ايض وحمله على محض الفرض بعيد فالظ هو الثاني ثم فائدة هذا الخلاف في الفروع على القول بالتطابق ظ ان قلنا
بشموله لما بعد البعث ايض والا فقيل ان فائدته ان كل حكم ثبت قبل الشرع يثبت له بعده ايض لتقريب انه ثابت والشارع لم يبين خلافه لانه
المفروض فلا بد ان يكون ثابتا لان الفرض من نفيه هو الاعلام بما لا يدركه العقل ونقرب ما لا يدركه هذا واحتج القائلون بالاباحة بوجهين
احدهما ان الفعل منفعة خالية عن امارات المفسدة العاجلة والاجلة فيكون مباحا اما انه منفعة وخالية عن امارات المفسدة العاجلة فبالعرض
واما عن الاجلة فلانها ليست شيئا غير العقاب هو لا يكون الا بعد وصول حكم الشارع والمفروض عدمه واما ان ما كان كذلك فهو مباح فلانا لا نريد
منه الا ذلك قالوا واحتمال المفسدة في الواقع لا يوجب تركه لا في ادراك العقل للاباحة لان هذا يجوز لا منشاء له قبل ورود الشرع ولا اعتداد به
عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان ويلحقونه بالمصرح بنظر اصحاب السوداء وفيه ان المراد بالخلو عن المفسدة
ان كان خلوه في الواقع فهو غير ثابت وليس بمفروض وان كان بحسب ادراكنا بمعنى انا لم ندرك المفسدة فلا نم ان المباح العقلي ليس الا ذلك بل هو ما لم
يكن له في الواقع مفسدة او يحكم العقل بعدم مفسدة فيه وما ذكره من القياس بالجدار فيه الفارق من وجهين احدهما ان الضرر المحتمل في المثال
هو سقوطه ولاستحكام البناء يبعد ذلك فطريق سد باب الاحتمال عادة واضح بخلاف ما نحن فيه فان المحتمل فيه هو الضرر واما انه اى شيء
حتى ينسد بابه بعقل او عادة فلا يعلم بل المفروض ان احتمال المفسدة وعدمها فيه على السواء ولذا لو احترز احد عن الجلوس تحت جدار
يكون احتمال السقوط فيه وعدمه على السواء لا يعد سفيها بل يمدح وثانيهما ان في المثال قد كشف الشرع كثيرا في مثله عن المفسدة كالغلو وشرب
الفقلع والنوم قاعدا والناذر قائما والتكبير وامثاله وليس كل المثال ولو فرض انه سقط بنيان محكم الجدار في بلد مرات عديدة فاحترز حينئذ عن الجلوس كيف يعد
سفيها بل يعد الجالس من السفهاء والمثال المطابق ما اذا رأينا حيوانا تشكل في بلادنا لا يعلم انه من جنس الحيات القاتلة او سائر الديدان وكان الاحتمال
على السواء ولا شك ان العقل لا يحكم بجواز اخذه اذا وجدت في تلك البلاد سمام حيوانات اخر من هذا القبيل الا من هذا النوع وعلم انها ذات سموم قتالة
او راينا في فلاة فيها نباتات كثيرة لا نعرفها وكان فيها ذوات سموم عرفناها ونباتات لم نعرف انه قتال ام لا ولا ريب ان العقل لا يحكم باباحة اكل
سيما اذا قتل بعض نباتات اخر من هناك سيما الا يظنون بها ذات سم وقد يق ان المفسدة في مثل ذلك مسفيه قطعا اذ لولاه لوجب على الشارع الاعلام
وفيه انه يمكن ان يبين الشارع المفسدة ولم يصل الينا كما في كثير من المحرمات الشرعية بالنسبة الى كثير هذا بعد البعث واما قبله فوجوب الاعلام
ثم كسائر التكاليف مع انه يمكن ان يكون في الاعلام ايض مفسدة كما جوزها الشيخ في العدة وثانيهما ان المباح العقلي ما لم يحكم العقل بمدح فاعله
ولا ذمه وهذا كذلك وفيه منع ان المباح العقلي ذلك بل ما لم يحكم العقل بعدم مدح فاعله ولا ذم كذلك وقد استدل بوجوه اخر ضعيفة ذكرها السيد
في الذريعة واحتج الحاظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان جميع متعلقات الافعال ملك لله سبحانه واجيب بان الاذن معلوم عقلا كاخذ
مملوك قطرة من بحر مولاه متصف بغاية الجود وهذا هو الجواب الذي ذكروه ايض بانه لو سلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يلحقه ضرر
بالتصرف ولذا لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاستضاءة بمصباحه والاصطلاء بناره والمالك هنا منزه عن الضرر وربما يتوهم
تعدد الجوابين بكون الاخير محض منع وجاز وقد يعلم الاذن مع الضرر وقد يعلم عدمه مع عدمه وفيه ان العلم بالاذن هنا ليس الا لاجل عدم تحقق
الضرر لعدم تحقق وجه اخر وكيف كان يرد عليهما منع تحقق الاذن في كل موضع لم يتحقق الضرر واما الامثلة المذكورة فعدم حرمتها لانه ليس
فيها تصرف في ملك الغير ومتى كانت تلك الامور في ملك صاحبها لا نم الاباحة والحاصل ان الاذن ليس دائرا مدار انتفاء الضرر بل يمكن عدم
الاذن مع عدم الضرر سيما اذا وجدنا المنع في مواضع عديدة مع عدم الضرر فهو كاخذ المملوك قطرة من بحر مولاه مع منعه عن اخذها
مرات كثيرة واما رد الجواب بان هذا انما يصح لو علمنا انه لا مفسدة فيه للعبد ايض فهو دليل اخر على الحرمة وخروج عن ذلك الاستدلال وقد
يجاب ايض بان حكم العقل بحرمة التصرف انما هو اذا عرفنا ان المتصرف فيه ملك الغير والعقل لا يحكم باى شيء يملك واى شيء لا يملك فكيف يحكم
بانه لا يجوز التصرف فيه لانه ملك الغير وفيه ان هذا انما يرد على من استدل بذلك على الحظر قبل الشرع واما بعده فيثبت ملكيته جميع الاشياء
له سبحانه بالشرع له ملك السموات والارض وله ما في السموات وما في الارض بل نقول ان عدم استقلال العقل في معرفة ما يملك وما لا يملك فانما
هو في ملكية العباد حيث ان للمالك الحقيقي ان يجعل بعض مملوكاته مما يصح لهم ان يملكونه وبعضها مما لا يصح واما ملكيته سبحانه فالعقل حاكم
بها بالنسبة الى ما سواه سبحانه قطعا لو لا شرع فالاولى ان يجاب عنه بان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع وانما هي بالشرع ولو سلمت فانما هي في
ملك العبد المحتاج الذي يتصور فيه الضرر والاحتياج ومما يمكن ان يستدل به للحاظر انه لا شك ان هذا الفعل يحتمل ان يكون مشتملا

على جهة

موقوفة على العلم بالعدم السابق ولان الاباحة هي تساوي الطرفين في نظر الشارع ولا علم بعدمها ولا وايضا لا يخلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة
لانها دائرة بين النفي والاثبات فكيف يجري فيه اصل عدم الكل قلنا المراد بالاحكام الشرعية ما بينه الشارع بلسان احد الرسولين اذ الحكم هو الخطاب ولا شك
انه امر حادث يعلم عدمه اولا ويتحقق الواسطة فيها واما استواء الطرفين واقعا او ترجيح احدهما وما هو دائر بين النفي والاثبات فليس من بعث
للاحكام الشرعية وليست بانفسها احكاما مع ما ذكر لو صح لم يختص بالاباحة واذ عرفت تلك المقدمات وان المقصود من عقد هذا المنهاج بيان
اصول اربعة ابحاث **البحث الاول** في بيان الاصل نفيا لحرمة وفيه خلاف فان الاول في ان الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع منها ولا يدرك العقل قبحا
ولا ضررا ولم يرد من الشرع فيه حكم هل يدرك العقل عدم حرمتها اي يحكم باباحتها العقلية ام لا والثاني في ان الاشياء والافعال مطلقا سواء كان
مما ينتفع منها كشم الورد واكل الفاكهة او لا كالتفكر في الصلوة هل قام دليل شرعي على انه لا باس للمكلف بارتكابها واجتنابها حتى يكون الاصل
فيها الاباحة ام لا والباحثون عن ذلك الخلاف لم يلتفتوا الى حكم العقل فيما ينتفع بها من هذه الاشياء ومنهم من خلط بين النزاعين وبين الاقوال
فيهما والادلة وذكرهما بعنوان واحد وهو مبني على تطابق حكم العقل والشرع بالمعنى المثبت اي كل حكم يحكم به العقل يحكم به الشرع وبالعكس فاذا مضافا
الى اتحاد الاقوال الموجودة في النزاعين واما من لم يقل بالتطابق او قال لكن بالمعنى الاخر كما ذكرنا فلا يصح الخلط بل يجب عنوان كل منهما على حدة فههنا
مقامان **المقام الاول** في بيان اصل الاباحة العقلية والنزاع فيه في انه هل للعقل في الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع بها حكم ام لا فذهبت
الاشاعرة باجمعهم الى الثاني ولو سلم حكم العقل في غير هذه الاشياء وهذه احدى المسئلتين اللتين يتكلمون فيهما مع المعتزلة بعد التنزل عن نفي الحسن والقبح
العقليين والمعتزلة الى الاول ثم اختلف الفريق الثاني في ان الحكم ما هو فذهب اكثر المتكلمين من البصريين والسيد [illegible] الذريعة وكثير من الامامية
انه الاباحة واليه ذهب طائفة من فقهاء الشافعية والحنفية وقيل انه التحريم وهو مختار كثير من معتزلة بغداد وطائفة من الامامية ونسب الى ابي علي بن
ابي هريرة من الشافعية وقيل بالوقف واختاره الشيخان المفيد والطوسي وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي ونسب الى ابن هريرة وهذه الطائفة
شاركون مع الثانية في الحكم بوجوب الاجتناب كما صرح به السيد والشيخ وان اختلفا في التعليل والمراد بالوقف انا لا نعلم حكم العقل وان قلنا ان له
حكما ومن هذا يظهر فساد ما قاله الرازي حيث فسر التوقف بعدم الحكم فانه لا يكون وقفا بل قطعا بالعدم كما هو مذهب الاشاعرة وهو
الفرق بين الوقف وبين مذهبهم وقد ذكروا احتمالات للفرق لا فائدة في ذكرها واعلم اولا ان ذلك النزاع كما عرفت ليس في كل ما لم يرد به نص خصوصا
بل يختص بموضع خاص بيانه ان المعتزلة بعد اثباتهم الحسن والقبح العقليين قسموا الافعال الى قسمين الاول ما يدرك العقل حسنه او قبحه او
عدمهما بالخصوص وقسموه الى ما يدرك العقل حسنه وقبح تركه وهو الواجب العقلي او بدونه وهو المندوب وقبحه مع حسن تركه وهو الحرام او بدونه وهو المكروه
او يدرك عدمهما وهو المباح هذا اذا قلنا ان الحسن ما يستحق فاعله المدح ولو فسرناه بما لا يستحق فاعله الذم لدخل المباح في الحسن وعليه بني كثير منهم
التقسيم والثاني ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولا عدمهما وقسموه الى ثلثة اقسام لانه اما من الاشياء الضرورية التي لا يمكن التعيش بدونها كالتنفس
وقالوا لا كلام في انها مباحة عقلا او من غيرها وهو على قسمين لانه اما لا نفع فيه ولا ضرر بل لغو كمضغ الخشب الغير اللذيذ بدون سبب
صرحوا بانه لا كلام في انها قبيحة عقلا ذكره الشيخ والمحقق طاب ثراهما وجعل القسمين مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه مع تصريحهم باباحة الاول وحظر الثاني
باعتبار التفصيل والاجمال كما ياتي او فيه منفعة ولا يتصور فيه ضرر كاكل الفاكهة وشم الورد وهذا هو الذي اختلفوا فيه وقولهم فيه بالاباحة
او الحظر لا ينافي جعلهم اياه مما لا يدرك العقل حسنه او قبحه لان مرادهم ان ما لم يدرك حسنه او قبحه بخصوصه هل يحكم العقل بان ارتكابه مباح او قبيح وذلك
في الاحكام العقلية نظير مسئلة ما لا نص فيه في الاحكام الشرعية فانهم يقسمون الافعال والاشياء الى قسمين قسم حكم الشارع فيه بحكم ويقسمونه
الى الاحكام الخمسة وقسم لم يحكم فيه بخصوصه واختلفوا في حكمه الشرعي فقيل الاباحة لنص الشارع بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيل التحريم لحكم الشارع
بالاجتناب عن الشبهات وكما لا يرد في ذلك انه كيف يحكم بالاباحة الشرعية او الحظر مع فرض انه لا حكم فيه من الشرع فكذلك ههنا بالنسبة الى العقل
والجواب فيهما ان العقل تارة يدرك ان الفعل الفلاني من حيث هو حسن او قبيح كما يحكم الشارع بان الصلوة واجبة والزنا حرام واخرى لا يدرك
ذلك فيه ولكن يمكنه ان يدرك ان ارتكاب ما لا يدرك حسنه او قبحه بخصوصه حسن او قبيح كما ان الشارع يحكم بان كل ما ليس فيه بيان فهو مباح او حرام
والحاصل ان في الاول لحكم العقل والشرع ان هذا الفعل حسن او واجب لانه هو وفي الثاني يحكم لانه ارتكاب ما لم يدرك العقل حسنه او قبحه ولم
يبين الشرع وجوبه او حرمته وكلما هو كذلك فهو حسن او واجب فيكون النزاع في ان ما لا يحكم العقل فيه بخصوصه بحسن او قبح هل يوجد دليل عقلي على
اثبات حسنه او قبحه ام لا وبالجملة المفروض ان العقل لا يدرك في هذا القسم الحكم على التفصيل والخصوص والنزاع في انه هل له حكم على الاجمال و
العموم كما هو بعينه في النزاع في الاحكام الشرعية ومما ذكرنا صرح الشيخ في العدة بل اكثرهم قال الباغنوي فان قيل كيف يتصور القول بالحظر
والاباحة العقلية مع فرض ان لا حكم للعقل هنا بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة ولا
يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي فهل يحكم العقل فيها على الاجمال بانها محظورة او مباحة عند العقل انتهى وقال الفاضل الجواد بعد ذكر الاقوال و
الاستدلال لكن بقي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك
الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع انتهى كلامه طاب ثراه وقد اشكل على بعضهم فهم محل النزاع ولو قاس النزاع
هنا على النزاع في الاحكام الشرعية لوضحت حقيقته له وقد يتوهم ان النزاع في الافعال التي ينتفع بها بالخصوص هنا في ان العقل هل يدرك حسنها

لانه ضابطة كلية مستفادة من الشرع اول وهو كل ما لظان حجيته فيما بواسطه لكثرة دورانه وشدة الاحتياج اليه واشتهر فيه من حيث انه ذكر في كثير من
الاخبار الصحيحة عليه **الثانية** اعلم ان للاصول الدائرة فى السنة الفقهاء عاما وخاصا وتحت الخاص اخص وهكذا الى ان ينتهى الى الافراد التى ليس
تحتها النص وجميعها ليس خارجا عن الاربعة المتقدمة ثم تلك الاصول منها ما هو داخل تحت الاربعة من غير واسطة بمعنى انه ليس تحته اعم يكون هو
تحت الاربعة بل هو اول العم بالنسبة اليه ومنها ما هو داخل فيما هو داخل تحت احدها ومنها ما هو داخل الداخل وهكذا فمن الاصول المستعملة
الداخلة تحت الاربعة اصل البراءة وهو قسمان الاول اصل البراءة عن حقوق الله وله ايضا قسمان اولهما اصل نفى الحرمة بمعنى انه اذا كان الشئ مما
لا نص فيه فالاصل فيه الاباحة ويتحت هذا الاصل اصول كاصالة الحل في الاعيان والاباحة في الافعال والطهارة في الاشياء وثانيهما اصل نفى وجوب
الثانى اصالة براءة الذمة عن حقوق الناس ومن الاصول اصالة نفى الحكم الشرعى غير الاباحة مطلقا سواء كان وجوبا او ندبا او حرمة او كراهة ومنها
اصالة عدم كل ممكن حتى يثبت وجوده ومنها استصحاب حال العقل اى الحالة السابقة العدمية سواء كانت تلك الحالة عدم التكليف وعدم
شئ اخر والفرق بينه وبين اصالة البراءة بوجهين احدهما ان بناء اصل البراءة لا يمكن اجراؤه الا فى نفى التكليف واشتغال الذمة وليس كذلك الاستصحاب
ومن هذا يظهر الفرق بين اصل عدم كل ممكن وبين كل من اصالة البراءة واستصحاب حال العقل فانه اعم من كل منهما لاختصاص الثانى بنفى التكليف
والثالث بملاحظة الحالة السابقة وعدم اختصاص الاول بشئ منهما وما كان منه تحت الثانى يثبت حجيته بادلته وما كان تحت الثالث يثبت حجيته
بادلته وما كان خارجا عنهما فلا دليل عليه الى هذا نظر من قال الاصل العدم هو بعينه استصحاب حال العقل ومنها استصحاب حال الشرع باقسامها
ومنها اصالة عدم تقدم الحادث ومنها اصالة العدم عند عدم الدليل وهو الاصل المعروف ان عدم الدليل دليل العدم ومنها اصالة نفى الاكثر
عند التردد بينه وبين الاقل ومنها اصالة عدم التجوز والنقل والاشتراك والتخصيص والتقييد والاشتراط والنسخ وامثالها ومنها اصالة الطهارة الى غير
ذلك من القواعد الكلية والاعدام الاصلية والوجودات المتحققة ثم ان اللازم على الفقيه اثبات حجية تلك الاصول لكن انواع القواعد الاعدامية والوجودية
مما لا يمكن احصائها فى موضع حتى يمكن اثبات حجيتها فيه بل انواع الاخرى مندرجة تحت الاستصحاب واما انواع القواعد فليس لها كلى يمكن الاستدلال
على اثباته بحيث يندفع لكل قاعدة بل يستدل على ثبوت كل قاعدة فى مقامه واصالة الطهارة مندرجة بعمومها تحت اصل نفى الحرمة والوجوب وبخصوصها
يذكر فى الكتب الفقهية فلا يحتاج الى بيان خاص واصالة عدم التجوز وما يلحقه مذكورة فى مواضعها من مباحث الالفاظ والعموم والاطلاق والنسخ و
اصالة عدم كل ممكن غير مذكورة لان الحجة من اقسامها داخلة تحت اما اصل البراءة او استصحاب حال العقل فبقيت تسعة اخرى نذكر خمسة منها وهى
الاستصحابان واصالة عدم التقدم وعدم الاكثر واصالة العدم عند عدم الدليل فى المناهج اللاحقة ونذكر الاربعة الباقية فى ذلك المنهاج
الثالثة قد عرفت ان ذلك المنهاج لبيان امرين اصل البراءة الشامل لنفى الحرمة والوجوب واشتغال الذمة بحقوق الناس واصل نفى الندب والكراهة
الداخلين فى نفى مطلق الحكم وكل من هذين الاصلين قابل لثلثة معان من الاربعة استصحاب البراءة السابقة والقاعدة المستفادة من الادلة الاتية
الراجح عند العقل ولكنهما اصطلحوا على استعمال اصالة البراءة ونفى الحكم فيما لم يلاحظ فيه السابقة وسموا ما لوحظ فيه باستصحاب النفى فلا
يصلح الاصلان للمعنى الاول نعم من لم يفرق بين اعتبار السابق وعدمه فى البراءة كما فى التمهيد حيث قال انه يعبر عن استصحاب النفى فلا يصلح الاصلان
للمعنى الاول بالبراءة الاصلية يمكن عنده حملها على المعنى ايضا والظان بناء اكثر القدماء على ذلك حيث لم يستدلوا للبراءة الاصلية الا
باستصحابها ويمكن ان يكون البراءة التى يعبر عن استصحاب النفى بها غير اصل البراءة فان ظاهر معنى البراءة الاصلية الا ذلك ومعنى اصل البراءة
قاعدة البراءة والسر فى حمل اصل البراءة على غير استصحاب النفى لاختلاف الدليل فان البراءة تارة يثبت بادلة الاستصحاب واخرى بما ياتى من ان الحكم الا بعد
البيان ثم ان بعض المعاصرين بعد بيان ان اصل البراءة قابل للمعانى الثلثة قال ولكن الاصوليين جعلوا كلا منها اولين اصلا براسه فاصالة البراءة
دليل وثالثها الاستصحاب النفى والثانى هو الاصل المتفق عليه من ان عدم الدليل دليل العدم فجعله اصالة البراءة قسما على حدة مشكل نعم هو نوع
خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف من نفى الاكثر نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجرى فى نفى جميع الاحكام الشرعية
واصل البراءة مختص بقسمين منها ولا يخفى ما فيه ولا فان الاصل الذى ذكره من ان عدم الدليل دليل العدم مرادهم منه انه دليل عدم الحكم
فى الواقع كما ينادى به تفصيل البعض فيه بالفرق بين ما يعم به البلوى وبين غيره وهذا ليس اصلا متفقا عليه كما ياتى بل اكثر اصحابنا القائلين باصل
البراءة لم يقولوا بذلك الاصل وبعضهم قال بالتفصيل المذكور والمراد من اصل البراءة البراءة الظاهرية كما يدل عليها ادلتهم وبينهما بون بعيد
نعم منهم من اراد من الاصل الاول عدم الحكم الظاهرى وهو لم يجعله اصلا براسه فانظر الى موضع ذكرهم لذلك الاصل حتى يتبين لك ما قلنا
واما ثانيا فلان نفى الاكثر جار فى جميع الاحكام الشرعية فكيف يجعل نوعا من اصل البراءة المختص بقسمين منها والظاهر انه اقتفى اثر صاحب
المعتبر والوافية حيث عدا اصل نفى الاكثر قسما من البراءة الاصلية لكنهما لم يصرحا باختصاصهما بحكمين فلعلهما يقولان بجريانها فى الجميع
ويريد البراءة عن مطلق الطلب ومرادهما من البراءة الاصلية استصحاب النفى دون اصل البراءة كما مر ثم انه ابدا الفرق بين اصل البراءة واصل
عدم الدليل دليل العدم بنحو اخر لا معنى محصل له كما بيناه فى شرح التجريد ولا فائدة فى ذكره **الرابعة** قد مر ان المذكور فى ذلك المنهاج اصل
نفى الحرمة والوجوب والاشتغال بحقوق الناس والحكمين الاخرين غير الاباحة واما الاباحة الشرعية فلا يمكن بيان اصالة نفيها من غير ان يكون
السابق لعدم دليل عليه واحتمله بعضهم وليس بشئ نعم يمكن بيانها بعد ملاحظة ويدخل تحت استصحاب النفى فان قيل استصحاب نفسها

علی انتفاء الحكم في الحال ولا يلتفت الى الحالة السابقة بخلاف الاستصحاب وثانيهما ان اصل البراءة م

على الاول ان بعد ما عرفت انه لا يجوز احداث قول في المسئلة لم يقل به احد فيجب المصير الى احد القولين او الاقوال الموجودة او المحتملة لوجود فيها
ولا يجوز التعدي عنها ولا شك انه اذا وجد لواحد منها مرجح يتعين الاخذ به ولا ريب انه اذا كان احدها مشهورا ويكون القائلون به اكثر فالظ
ان احتمال الخطاء على الاكثر اقل من احتماله على الاقل واقلية احتمال الخطاء مرجح قوي وعلى الثاني انه لا شك في ان كل حكم اذا ترجح احد طرفي وجوده
او عدمه يجب الاخذ بالراجح والحكم للشيء بوجوده راجح على عدمه اذ عدم الخطاء على الاكثر اكثر من الخطاء به وعلى الاول ان ذلك لو تم لاختص بما اذا لم
يكن لشيء من الاقوال مرجح اخر من اصل واستصحاب او خبر او غيرها بل بما اذا لم يكن لشيء منها مرجح ولو من غير الادلة الشرعية لانه اذا كانت الشهرة قبل
ثبوت حجيتها صالحة للمرجحية فكذا كل امر اخر كسهولة او نفع دنيوي او غيرهما ويرد عليهما ان المرجح الذي يجب اتباعه ويصلح للمرجحية وهو ما تثبت
مرجحيته شرعا لا كل ما يتوهم انه مرجح على ما يأتي في بسط الكلام فيه في مسئلة الظن ثم انه يرجع الى احد مسلك الوجهين ما ذكره الشهيد ليلا بقوله تقوى
الظن في جانب الشهرة ومرجعه الى حجية الظن ومطلق ظن المجتهد ومنها ما ثبتت عند الشيعة ومنها ما رواه عمر بن حنظلة وفيها ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكم به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها رواية
زرارة المروية في العوالي بعد السؤال عن الخبرين المتعارضين فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر واورد عليهما بان الروايتين
مختصان بالخبر المشهور وورودهما في حكم المتعارضين من الاخبار واجيب بان السؤال المختص وخصوص السؤال لا يخصص عموم الجواب مع ان قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه علة
منصوصة هي حجة اقول اما الجواب الاول ففيه منع عموم الجواب اما في الرواية الاولى فظ فانه ع بين ما كان بقوله من روايتهم عنا وهو مخصص واما في الثانية
فلان لفظة ما موصولة غير مفيدة للعموم ولو كانت عامة والقرينة على ارادة الخبر قائمة لان ارادة العموم يخرج الكلام عن السلاسة واما الجواب الثاني ففيه انه
يدل على عدم الريب في المجمع عليه دون المشهور وجعل قوله ليس بمشهور قرينة على ارادة المشهور من المجمع عليه ليس اولى من عكسه وقوله ويترك الشاذ الذي ليس قرينة
لان وجود الشاذ لا ينافي المجمع عليه سيما في الاحاديث اذ يمكن ان يروي شاذ بل جميع حديثا ويروي المجموع حديثا اخر ومن هذا يظهر امكان ارادة المجمع عليه من
المشهور في الروايتين دون المعنى المتنازع فيه اي ما كان له طرف خلاف ويستلزم وجود الشاذ عدم الاجماع على خلافه انما هو في الفتوى دون الرواية التي هي
محط السؤال ويرد على الاستدلال بالروايتين ايضا ان قوله بين اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فالثابت منهما حجية المشهور عند اصحابهما وامثالهم من اصحابنا
اي رواة الاحاديث والحاصل ان ثبوت حكمها للتمام موقوف على الاجماع على المشاركة وهو انما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من جملة رواة الاحاديث بل السامعين
للاخبار واما الاجماع على مشاركتنا لهما في وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابنا الذين يستخرجون الاحكام من الادلة الظنية فهو غير مسلم هذا كله مع ان
قوله واترك الشاذ النادر يدل على ان الشهرة يلزم على ان يكون على حد يكون مخالفه نادرا فلا يلزم منه جواز الاعتماد على كل شهرة ومثل هذه الشهرة
واصلة عندنا حد الاجماع كما هو طريقة المتأخرين ومنها ما مر من كلام الشهيد من منع عدالة من افتاء بغير علم وقد ظهر ضعفه وبالجملة لا ينبغي
الريب في عدم حجية الشهرة ولكن اللازم على الفقيه امعان النظر في مواقعها فانها قد ينتهي الى الاجماع على طريقة المتأخرين ويحصل معها العلم براي المعصوم
سيما اذا كانت الشهرة من القدماء وخصوصا اذا انضمت معها قرائن اخرى ومن القرائن ما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف قويا بل كلما
كانت الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واوضح يتقوى جانب المشهور ويضعف الاخر **الفصل الرابع** في الادلة العقلية اي حكم عقلي يتوصل به الى
الحكم الشرعي وهي كثيرة منها ما يحكم به العقل بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم ووجوب المقدمة والنهي عن ضد الواجب وامثالها ومنها ما يحكم به
لا بواسطته بناء على حكم العقل بالوجوب والحرمة الشرعيين كما مر وهذا القسم غير محدود ويجد خاص والمراد بالدليل العقلي هنا غالبا الاصل
سميا به مع انهما يثبتان بالآيات والاخبار والاجماع لانهما كما يثبتان بالشرع يثبتان بالعقل ايضا اما ثبوت اصل العدم والبراءة والاباحة
به فظ حيث انه لولا لزوم التكليف بما لا يعلم وهو قبيح عقلا واما ثبوت استصحاب الحال فلتمسكهم في اثباته بحكم العقل بلزوم ابقاء ما كان على ما كان
كما يأتي ولا يضر عدم تماميته لان المسميين زعموا التمامية والذي اراه ان الاصوليين من العامة لما اثبتوا هذين الاصلين بادلة عقلية بزعمهم
تامة ولم يتمسكوا فيهما بدليل عقلي ادرجوهما في الادلة العقلية وشاعت التسمية بين العلماء وجرت عليها الطريقة **منهاج** من الادلة العقلية
ما يسمونه باصالة عدم التكليف واصالة البراءة واصالة النفي ولا بد اولا من تقديم مقدمات **الاولى** الاصل في مصطلحهم يطلق على معان اربعة
الدليل والاستصحاب والقاعدة والراجح والمراد بالراجح على ما قيل ما يترجح اذا خلي ونفسه اذا تصوره العقل كان من حيث هو راجحا على نقيضه وليس
المراد برجحانه عند العقل كونه ملائما له بحيث يستحسنه بل المراد كونه اظهر تحققا في الخارج عنده ثم المراد بكونه اظهر تحققا عنده يمكن ان يكون كونه اظهر ايضا
بلا اعتبار دليل دل عليه وان العقل اذا لاحظ وجوده او عدمه يكون احدهما اظهر عنده وان كان الظهور مستندا الى من لا يلتفت اليه عند الحكم
بالرجحان من عادة او استقراء او غيرهما والثاني يوافق ما ذكروه من ان الاصل في قولهم الاصل عدم الوجوب والحرمة او برائة الذمة يحتمل ان يكون
بمعنى الراجح اذ لا شك انه مع قطع النظر عن الدليل اذا لاحظ العقل الوجوب او الحرمة وشغل الذمة لا يحكم برجحان عدمها والاول انسب بجعلهم
الاصل بمعنى الراجح قسيما للقاعدة لانه لا يكون الراجح ايضا هو القاعدة ولذا اورد عليهم الذي الامدة في جامعة الاصول بان الراجح ايضا
مندرج تحت القاعدة فلا وجه لجعله معنى براسه وحكم ذنبك مع ان الراجح يصدق على الجزئي الراجح بالدليل ايضا فيكون القاعدة مندرجة
تحت الراجح باعتبار العموم للقاعدة من حيث انها ضابطة كلية ينطبق على جزئياتها سواء كانت مستفادة من الدليل او مقررة عند طائفة
بحسب الاصطلاح وعدم تحقق راجح جزئي شخصي في الشرعيات فالمراد بالراجح في المقام الامر الكلي ثم قال انه ان الاستصحاب ايضا مندرج تحت القاعدة

والفرق بينه وبين الاجماع السكوتي انه لا يشترط فيه الاحاطة بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين قال الشهيد في الذكرى الثالث انه حجة لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدمه خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث وعدم الباقين للدرس له
مع ان الظاهر وقوفهم عليه فانهم لا يفترون مما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستنده من الجانبين قلت ينبغي قول اولئك سليما عن المعارض.
ولا فرق بين كثرة القائل وقلته مع عدم معارض فقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان
فتواه كروايته وقد يقوى قول الشهيد بانه لا يرتاب في انه من الظنون القوية والظن حجة عندنا لانسداد باب العلم اقول مضافا الى منع حجية الظن ان كون ذلك من الظنون
فضلا عن القوية ثم ان المظنون ليس الا ان فتواهم ليست بدون الدليل ولكنه غير كاف في حصول الظن بالحكم بل يحتاج الى الظن بان دليلهم تام عند هذا
المجتهد معتبد للظن له بالحكم لو ظفر به ومن اين يحصل هذا الظن غايته ما يمكن ان يقال ان الاكثر في ادلة الفقهاء افادتها الظن فيلحق به الخاص بالاغلب وفيه
ان الاكثر فيها افادتها الظن للمستدل لا لغيره فلا بل الغالب العدم اذ قلما يتفق موافقة الفقيهين في اكثر المآخذ من الاصول العملية والقواعد اللفظية
وفهم الاحاديث ومع ذلك ترى ان اكثر المسائل فيه اقوال المختلفة ولكل قول ادلة عديدة ولا يحصل الظن الا من بعض ادلة قول واحد لكل فقيه واما ما
ذكره الشهيد من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ففيه ما ذكره صاحب المعالم من ان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا ولا يؤمن الخطأ بما مونه على الظنون واما قوله فينبغي قول اولئك سليما عن المعارض ففيه انه انما لو كان قول اولئك حجة واما قوله وقد كان الاصحاب
الخ فهو عندنا غير ثابت وعلى فرض ثبوته فلا يثبت منه الاجماع وعلى فرض ثبوته فالتعدي عنه الى فتوى غير الشيخ المذكور غير جائز اذ لعله لتضمن
مع شرائعه قرائن يوجب ذلك سيما مع ان عمل مثل هذا الشيخ من القدماء لمحصور غالبا بالاخبار وكانوا متمكنين من غير تميز صحيحها من فاسدها وانه لا
يقاس به غيره وبالجملة لا وجه لجعله حجة اصلا سيما اذا كان على وفق فتواهم دليل غير تام في نظر المجتهد ان لم يثبت اعتمادهم عليه منهاج الاجماع
على طريقة السيد والمتاخرين لا يكشف الا عن قول المعصوم فيجري فيه ما يجري فيه من احتمال التقية والتجوز ولمنا لها فالمراد بقطعيته حيث يقال ان القطع بقول
المعصوم لا ازيد من ذلك فالحكم بكفر منكر الاجماع القطعي مط او مع حصول القطع للمنكر لا وجه له منهاج الحق المشهور عدم حجية الشهرة بل كاد ان
يكون اجماعا للاصل وعدم الدليل وادلة النهي عن العمل بالظن وقول العالم من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال ولا يستلزم حجيتها الا ان المشهور
عدم حجية الشهرة وقيل الذي يقول القائل بحجيتها هو حجية الشهرة في الفروع والذي يلزم عدم حجيته هي الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية
الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الائتمان على الخطأ في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية
الشهرة اقول المراد اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كلية يعني ان الشهرة في الفروع حجة دون الشهرة في الاصول التي منها مسئلة عدم كون
الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية التي يمكن القدح فيها حيث لا يؤمن فيها من الخطأ في الظنون او الفرق بين الشهرة في الفروع
والشهرة الخاصة في الاصول وهي في عدم حجية الشهرة في الفروع استنادا الى ان هذه المسئلة الاصولية مبتنية على دليل عقلي وهو انه لا يؤمن من الخطأ
في الظنون وهذا الدليل مما يمكن القدح فيه ولا يقاوم ادلة حجية الشهرة فان كان المراد الاول فيرد عليه اولا انه ان اريد من كون مسئلة عدم حجية
الشهرة اصولية انها من اصول الكلام التي لا يمكن اثباتها بغير العقل فظاهر الفساد وان اريد انها من اصول الفقه فمسلم واما قوله انها مبتنية على دليل عقلي
قلنا ان اراد انه لا يمكن ابتناء مسائل اصول الفقه على غير دليل عقلي فهو باطل اذ قول الشارع حجة فيها كالفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل
العقلي فنعم كونه كذلك في الاكثر يتاتى في الفروع ايضا لابتناء اكثر مسائلها على الاصل فان قيل الاصل من الادلة الشرعية قلنا مسئلة عدم حجية الشهرة
الشهرة ايضا مبتنية عليه ثانيا انا سلمنا الفرق ولكن لا ريب انه ليست مسئلة من مسائل الفروع الا ويبتني على مسائل كثيرة من اصول الفقه فاذا ابتنت الاصولية
على الدليل العقلي يبتني الفرعية عليها ايضا واذا جاز القدح في الاصولية يسري الى الفرعية ايضا لان بعد قدح المقدمات ينقدح النتائج
مع انه لما كان اكثر المسائل الفرعية مبتنيا على مسائل كثيرة من الاصولية يتاتى القدح فيها اكثر اذ لا شك ان احتمال الخطأ في امر واحد اقل منه
في الاكثر وان كان المراد الثاني يعني ان هذه الشهرة الاصولية بخصوصها ليست حجة لانا نعلم ان مبناها دليل عقلي مقدوح ففيه انه لو وجد دليله
لا يمكن ان يكون له دليل اخر وفساده ظاهر اذ من ادلتها الاصل والاخبار والايات وكذا ان اريد ان اهل الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا الدليل كيف ولم نر من
اصحابنا من تمسك به الا النادر واستند بعضهم بالاصل والخبر باخبار النهي عن العمل بالظن والاية ولم يذكر كثير منهم مستندا وان اريد ان
بعضهم ذكر هذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية الشهرة مع ان كثيرا ما يكون الشهرة في الفروع ايضا مما يكون ادلة بعضهم ظاهر القدح مع ان
ذكره لا يدل على الاختصاص سيما بملاحظة ان اكثر هذه الادلة في مقام الرد على العامة الذين لا ينفعهم الادلة التامة على قواعدنا وهذا هو السر
في اقتصار كثير من اصحابنا الاصوليين في سنده لا لانهم بما يصح على قواعد العامة مع كثرة الادلة التامة على قواعدنا هذا مع ان بعد ابتناء
هذه الشهرة على الدليل المقدوح يرتفع الوثوق عن غيرها ايضا سيما مع ملاحظة ابتناء الشهرة الفرعية ايضا كثيرا على ما يمكن القدح فيه واما قوله
وهو لا يقاوم ادلة حجية الشهرة ففيه مضافا الى انه انما يصح لو تمت دلالتها وسيأتي ضعفها ان ذلك ينهدم ان كان حجيتها اذ بعد تمامية ادلة حجية
الشهرة ومن افراده شهرة عدم حجيتها لا يكون الشهرة حجة فان قلت هذه الشهرة ليست حجة قطعا لاستلزام حجيتها عدمها قلنا اللازم منه
عدم حجيتها بالنسبة الى نفسها واما بالنسبة الى غيرها فلا كما انك لا تحكم بعدم حجية الشهرة الفرعية بعد خروج بعض جزئياتها بدليل اخر في
سائر جزئياتها وسيأتي توضيح ذلك في مسئلة عدم حجية الظن من بحث الاجتهاد في احتج المخالف بوجوه منها ان خطأ الاكثر اقل من عدم الخطأ والتو

على الاول

لانه مركب من النقيضين فليس حكم واحد حكم الكل ببطلانه بل حكمان حكم ببطلان كل فريق وكلاهما باطلان بهما ولذا قيل في تقرير الجواب انه لا
يمكن للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله نفي التفصيل من غير توسط النقيض ويرد عليه منع عدم امكان عدم الخطور ومما ذكرنا ظهر
ان التحقيق على طريقتهم هو التفصيل وكونه حرفا للمركب لمنع ثبوته في هذه المسألة وجعله من القسم الجائز غير مفيد هذا ثم ان جعل النزاع المفصّل
مع القوم لفظيا بحمل ما لم يرفع المتفق عليه على المسألة الواحدة مطلقا وما لا يرفع على ما كان في المسألتين ينافي كلام القائلين به **منهاج** اذا
اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل فقيل عند اصحابنا اقوال التخيير اختاره الشيخ في العدة والرجوع الى الاصل نقله عن بعض اصحابنا
والاحتياط ان امكن والا فالتوقف في الفتوى والتخيير في العمل اختاره ثالثا في الانيس والوقف لظاهر في بادي النظر هو الثاني لانه المرجع عند عدم
الدليل ولا دليل على غيره الا ان يكون احد القولين منه تجانحا لاخر فيتعين العمل بالاقل وينفي الزائد بالاصل والوجه ظاهر ورده القائلون
بالتخيير بان في الرجوع الى الاصل طرحا لقول الامام قلنا لا مانع منه عند عدم التعيين فان المسلم وجوب الاخذ بقول الامام اذا علم بعينه
مع ان التخيير ايضا يستلزم اطراح قوله وقيل التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسألة يوجب طرح كل واحد وحكم كل واحد منهما ببطلان القول
الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل قليلا اذ لا بعد في كون التخيير قولا يوجب طرح كل من القولين انه ليس قول مغاير الكل
منهما وفق الفتاوى وان اريد انه لكونه حكما ظاهريا للجاهل لا يوجب الحكم ببطلان كل من القولين واقعا فالعمل بالاصل ايضا كذلك وان اريد انه
يوجب العمل بكل منهما في الجملة فهو لا يوجب عدم الطرح فان العمل في الجملة مغاير للعمل على التعيين فقيل غير القولين مما يعلم ان الامام خطره بعينه
قلنا التخيير ايضا غير القولين مع ان المسلم العلم بكونه محظورا على العالم بقول الامام مخصوصا لا على الجاهل به ولا يلزم خوف الاجماع المركب من الرجوع الى
الاصل كما لا يلزم من التخيير او الاحتياط مع كونهما غير القولين للاعتراف بان الحق غير خارج عنهما وانما الكلام في حق من لا يعرفه وظيفته ولكن
يخدشه ان الرجوع الى الاصل في مثل المقام ايضا لا دليل عليه وادلة الاصل من العقل والنقل لا يجري فيه لتخصيص وجوب اطاعة الامام بصورة
تعين قوله لا وجه له بل للزوم العلم به ولو في الجملة وهو حاصل فتركه بالمرة والرجوع الى الاصل غير صحيح احتج الشيخ للتخيير بانه لو كان الحق في احدهما
لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب التخيير فيهما اذ لو كان الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه فلا يجوز للامام
الاستتار فقول فقد ظهر ما فيه مما ذكرنا في بيان طريقته للكشف مع انه يستلزم اجتماع الرعية على غير الحق الذي هو التخيير وعدم ردعهم وهو
خلاف مقتضى دليله الا على جعله حكما للجاهل بالتعيين وقد يحتج للتخيير ايضا بان الحكم عند فقد المرجح وفيه منع واضح ودليل التوقف والمحتاط
وجوابهما ظاهر والتحقيق ان ان تدرج احدهما تحت الاخر تعين اختياره للاجماع عليه او اصالة عدم الزائد والا فان كان المقام مقام اشتغال الذمة
تعين الاحتياط لاستدعائه العلم بالبراءة والا فالتخيير لعدم امكان الجمع ولا الطرح ولا التعيين **منهاج** الاجماع السكوتي ما علم من قول البعض من
المجتهدين وشيوعه بين الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم وعدم انكارهم له فان لم يعلم اطلاعهم او علم ولم يعلم سكوتهم فليس اجماعا سكوتيا
وصرح الحاجبي والعضد باشتراط كونه قبل استقرار المذاهب واما بعد رسوخ كل قوم في مذهبهم في المسألة وفراغهم عن البحث فيها كاستقرار
الحنفية على اصولهم فليس اجماعا وهو ليس بحجة على الحق المشهور بين اصحابنا وهو مذهب الشافعي وابي عبد الله البصري وداود الظاهري والرازي
وجماعة من الحنفية لعدم دليل على حجيته سوى توهم كونه اجماعا لظهور سكوتهم في الموافقة وهو مردود باحتمال التوقف والتصويب او الخوف
او التعظيم او تحقق الرد في مسائل اخرى او عدم نفعه وعدم الاجتهاد الى غير ذلك وقيل هذه الاحتمالات وان كانت محتملة عقلا الا انها خلاف
الظاهر لما علم من عادتهم من ترك السكوت في مثله كما اتفق في قضية جلد الحامل ومغالاة المهر قلنا المعلوم عادة ترك السكوت فيما اعتقدوا
مخالفته للحق ولم يكن مانع الا انهم كانوا متوقفين او متمهلين او مصوبين او خائفين وقيل هذه الاحتمالات انما يصح اذا كان المراد بالسكوت
الموجود في الدليل السكوت عن التخطئة والانكار واما اذا اريد به السكوت عن النظر والفحص عن دلالة القائلين فلا يصح اكثرها ويتم القول
بانه يبعد عادة ترك هذا السكوت مع عدم الموافقة قلنا الجواب ح مضافا الى ان ما يمكن لنا الاطلاع غالبا هو السكوت بالمعنى الاول
دون الثاني انه ان اريد بعد سكوت كل الجميع فلا باس بتسليمه ولكنه لا يفيد وان اريد بعد سكوت الكل ولو باعتبار البعض فممنوع اذ قد
نرى اعراض المجتهد عن النظر في بعض المسائل ثم هذا على طريقة العامة والشيخ واما على طريقة السيد فينبغي ان يقال ان الساكتين اما يكون
منهم مجهول النسب اولا وعلى التقدير اما يكون في القائلين ولا فان كان فيهما او في الساكتين فليس بحجة لما ذكر وان كان في القائلين فقط
فليس باجماع ولكنه حجة وان لم يكن في شيء منهما فهو خارج عما نحن فيه واما على طريقة المتاخرين فلما كان المناط اتفاق جمع يعلم به ان المتفق
عليه ماخوذ من المعصوم فيمكن ان يتحقق الاجماع بقول جمع سكوت الباقين ولكن الاعتماد ح على قول هذا الجمع دون سكوت الباقين فلا
مدخلية لسكوتهم في الاجماع فلا يكون اجماعا سكوتيا ومنه يظهر ضعف ما قيل من انه يمكن ان يكون السكوتي اجماعا على طريقة المتاخرين
من تلك الجهة وذهب اكثر الحنفية وجمع من الشافعية واحمد بن حنبل الى انه اجماع وحجة وقال ابو هاشم حجة وليس باجماع ودليلهما ظهور
السكوت في الموافقة وقد عرفت ضعفه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض عصر الساكتين وقيل فيما يعم به البلوى وقيل ان كان فتيا وقيل
في عصر الصحابة ان كان فيما يفوت استدراكه واما في غيره فحجة خاصة وليس باجماع واستدل كل بدليل ظاهر الوهن ذكرناه في شرح التجريد
منهاج اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ولم يكن دليل على ثبوت فتواهم فهل هو حجة ام لا

والمفروض عدم ثبوت الاجماع اقول ليت شعري انه من اين صار المفروض في المنع ان لو فرض المسئلة ان احدا من الامة لم يفصل بين المسئلتين ولو كان
المفروض عدم ثبوت الاجماع لكان خارجا عما نحن فيه واحتج له ايض بانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق حكم احد المجتهدين في مسئلة يجب عليه ان يوافقه
في جميع الاحكام فانه فقد الدليل عليه والتالي بط وفا قول الامر كما ذكره ط على مذهب العامة اذ اعلم انه لا يوافق هذا المجتهد مجتهدا اخر في
الحكم الاول لو علم وفاق غيره فيه فاللازم مطابقة احدهما وهو ايض باطل بالاجماع ولو لم يعلم موافقة الغير ولا مخالفته فلا يجب عليه متابعة
واحد منهما لعدم علمه بعدم الفصل واما على طريقة السيد فلا يرد ذلك الا اذا كان جميع اراء جميع العلماء حاضرا عند المجتهد وهذا غير ممكن
غير ممكن نعم يرد اشكال اخر وهو انه لما كان على المجتهد ان يستفرغ وسعه ويتفحص عن جميع الماخذ بقدر الامكان يكون اللازم على كل مجتهد
اذا اراد الاجتهاد في مسئلة بعد اجتهاده في اخرى ان يتفحص انه هل تحقق الاجماع المركب بهذا المعنى بين المسئلتين ام لا ثم اذا اراد ان يجتهد في
ثالثة يتفحص انه هل انعقد بينها وبين كل من الاوليين او واحد منهما وفي الرابعة يتفحص هل انعقد بينها وبين الثلثة او اثنين منها او واحدة وهكذا
والمعلوم من سيرة الفقهاء خلاف ذلك الا ان يقال ان اللازم الفحص عن الماخذ المحتمل حصوله لتحقق الاجماع المركب بهذا المعنى بين اكثر المسائل مقطوع
الانتفاء هذا ثم ان للعامة في حرق المركب اقوالا المنع مط والجواز كك والتفصيل بالمنع ان رفع الحق شيئا مجمعا عليه كرد البكر مجانا وحرمان الجد مع
الاخ والجواز ان لم يرفعه كفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة ووجوب الغسل بالوطي في احد الدبرين اختاره الحاجبي والعضدي وجماعة والظاهر في معرفة
موضع المنع والجواز ان الثالث ان اشتمل على زيادة في الحكمين لا يجوز والا فيجوز سواء كان الحكمان كليين ايجابا وسلبا او كليا في احدهما وجزئيا
في الاخر وجعل الكلية والجزئية كما في الانيس غير صحيح احتج المانع مط بوجهين احدهما ان الحرق يوجب تخطئة كل في مسئلة وفيه تخطئة الكل ورد بان
المسلم هو انتفاء تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما تخطئة كل في مسئلة فلا وبعد تسليم ان لا نفي الاتفاق على جنس الخطا كما حققناه في شرح
التجريد وثانيهما ان جميع الامة اتفقوا على عدم التفصيل والخارق يفصل في الكلام فيه يحقق شبهة المفصل احتج المجوز ايض بوجهين احدهما
ان اختلافهم دليل جواز الاجتهاد واجيب بانه اذا لم يحدث مانع واستقرار الاجماع المركب مانع فلا يجوز الاجتهاد الا في ترجيح احد القولين وفيه
نظر اذ مانعية المركب فرع ثبوت حجيته وهو عين النزاع والاولى ان يجاب بانه ان اريد ان الاختلاف دليل جواز الاجتهاد في ترجيح احد القولين فمسلم
ولكنه غير الخرق وان اريد انه دليل مط فهو ممنوع بل عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو لم يكن احداث الثالث جائزا لما وقع وقد وقع ولم ينكر
كما من ابن سيرين في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين وجوابه انه انما هو فيما لم يعلم ثبوت المركب وكان ممن حصلت له شبهة فلذلك لم يخطا فان
كل شخص ظن شيئا فهو تكليفه واجاب المفصل عنه ايض بان ذلك من القسم الجائز فانه من قبيل الفسخ بالعيوب مما لا يخالف فيه للاجماع قيل يشكل
هذا الجواب بان الظاهر فيه انه مما اتحد فيه طريقة المسئلتين لان يمنع ذلك فقول كانه حمل القسم الجائز على ما قاله من جواز الفصل اذا لم ينصوا
على عدم الفصل ولم يتحد طريق المسئلتين ويكون هذا الجواب ذكر الحاجبي والعضدي ومرادهما من القسم الجائز ما لم يرفع مجمعا عليه وهذا منه احتج المفصل
بانه ان رفع مجمعا عليه فالخارق خالف ما اجمع عليه الكل وهو يوجب تخطئة الكل بخلاف ما اذا لم يرفعه فانه لا يوجب الا تخطئة البعض في كل مسئلة
ولا مانع منه واجيب بان الثاني ايض يوجب تخطئة الكل اذ الخارق قال بما لا يوافق شيئا من القولين فهو خالف الكل ومخالفتهم عين تخطئتهم
واعترض عليه بانه لم يخالفهم في قول واحد بل خالف كل واحد في واحد فلا تخطئة في امر واحد وهو المنفي واجيب عنه بان السلب والايجاب
اذا اختلفا في الكلية والجزئية تناقضا فالقول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان السلب الجزئي وبالسلب الكلي في قوة القول ببطلان الايجاب
الجزئي وكل من الجزئيين عين التفصيل فكل من القائلين بالكليين قالوا ببطلان التفصيل ويرد عليه ان التفصيل عين مجموع الجزئيين لا عين
كل منهما فهو حكمان فالكل قائل ببطلان حكم والبط حكم واحد حكم الكل ببطلانه فان قيل الكل يحكم ببطلان المجموع ولو باعتبار بعض اجزائه
وهو حكم واحد فيكون باطلا قلنا حكم الكل به بمعنى نص بحكم به مم لجواز عدم خطوره ببالهم وان كان لازما لمذهب كل فريق وشمول ادلة الاجماع
لعدم الخطاء في مثل ذلك مم بل المسلم شمولها لما حكم به الكل مع القصد لا بد منه وبالفعل لا بالقوة مع ان اللازم من هذا بطلان المركب من حيث هو
لا من حيث الاجزاء ولا تركيب حقيقيا في الثالث فهو ليس قولا واحدا بل قولان اتفق الخارق في القول بهما مط لا بشرط الاجتماع ولا شك انه لا يدل
على بطلان كل منهما الا واحد من القولين الاوليين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل منهما فان قيل كل من جزئي التفصيل لا يتحقق له الا
في ضمن المفهوم المقيد بالايجاب الجزئي والسلب الجزئي او مع قطع النظر عنهما فان كان مقيدا بما يوافقه فيرجع الى احد القولين الاوليين وان كان
مقيدا بما يخالفه لكان مما اتفق الكل على بطلانه لحصول التركيب ح وان كان مع قطع النظر يلزم خلاف الفرض اذ المفروض ان الثالث مركب من
بعض كل من الكليين قلنا نختار الثاني قوله لكان الكل مما اتفق الكل على بطلانه قلنا مم لان المسلم هو قول كل فريق ببطلان القيد الذي يخالفه
لا المقيد الذي يوافقه وقد يتوهم في اثبات مذهب المفصل ان احداث الثالث فيما لا يرفع متفقا عليه ليس الا مثل ما لو قال ثالث لا [illegible]
مسلم بذمي ويصح بيع الغائب بعد اتفاق الامة على القولين الايجاب فيهما والسلب كذلك وهو ليس ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في
كل منهما بعضا واجيب بان الكلام في مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة البكر او حكما كمسئلة الفسخ بالعيوب اذ الحكم بالكلي ح في قوة نفي التفصيل
انه لا يمكن القائل بالكليين ذلك لا يخطر بباله بطلان نقيضهما واما مسئلتا الذمي والغائب فمتغايرتان حقيقة وحكما والقدر المشترك لا يخطر بالبال
ولعدم اعتباره نقلا فجعلهما مسئلة تعسف ويرد عليه نحو ما مر بان خطور بطلان النقيض ببال القائلين بالكليين لا يوجب خطور بطلان التفصيل

لانه مركب

كل جامع كمسئلة نجاسة الثوب والبدن ومنه مسئلة قتل المسلم بالذمي وبيع الغائب فمنهم من جعل الوجه الاول راجعا الى القسم الاول وحيث ان الموضوع
حقيقة واحد فيه قولان وتفكيك الافراد قول ثالث ومنهم من جعل الثاني اجماعا بسيطا حيث ان الفصل بين المسئلتين وعدمه حكم ولا مشاحة في
الاصطلاح ثم ظ العلامة في نهاية اجماع الامامية على عدم جواز خرق المركب بقسميه احداث الثالث والفصل ونقل الامدي وصاحب الورق
عن بعض الشيعة جوازه ولم يظهر قائله بل كل من صرح صرح بالعدم قالوا اذا علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال فالخروج من الكل ترك
القول الامام يقينا ووجه العلم بقوله اما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلانه اذا علم ان جميع علماء الرعية لم يتجاوزوا عن القول يكون احدهما
قول الامام قطعا والا لزم اجتماع الامة على الخطاء وعدم ردعهم واما على طريقة السيد فلانه اذا اختلف الامة باجمعهم على القولين يكون المعصوم
داخلا فيهم فقوله احد القولين واما على طريقة المتاخرين فلانه اذا علم بالتتبع وانضمام قرائن خارجية ان فقهاء الامة جميعها او غير نادر منها
قالوا في مسئلة الا بقولين يعلم بالتقريب المتقدم في البسيط انه لو كان للمعصوم قول اخر لظهر لهم بينهم عينا واثرا فيكون قول احدهما اقول التحقيق
الكشف اما على طريقة الشيخ فثبوته موقوف على ثبوت ما ذكروه من وجوب الردع وقد عرفت ضعفه واما على طريقة السيد فلا شك انه لو
حصل العلم باجتماع جميع العلماء على القولين او الاقوال يتحقق الكشف لكن الشان في حصوله في خصوص زمان الغيبة وقد عرفت امتناعه عادة
في البسيط ففي المركب اولى لان العلم باتفاق الكل حين عدم وجود الخلاف ووحدة القول اسهل من العلم به مع افتراقهم فرقتين او ازيد و
اما على طريقة المتاخرين فحصول الكشف في المركب مشكل اذ قد عرفت ان سبب حكم الحدس بعد اتفاق جمع كثير وجم غفير كان احد الامرين اما ان
العادة يحكم بان اتفاق هذا الجمع مع مخالفة مشاربهم على امر لا يكون الا بوجود قاطع واما ان عدم وجود الخلاف بين طبقة من العلماء وعدم
ذكرهم خلافا بين الطبقة المتقدمة عليهم هكذا الى ان ينتهي الى طبقة اصحاب الامام فيحكم بان اتفاق مشاهير اصحابه على حكم لا يكون الا بالاخذ
منه على امر وشيء منهما لا يتم كليا في الاجماع المركب سيما اذا زاد القول عن الاثنين وسيما اذا لم يكن المسئلة مما يعم بها البلوى اما الاول فلان
الجمع العظيم حيث لم يتفقوا على قول بل كل طائفة قال بقول غير الاخر وتحقق ما هو مقتضى مخالفة المشرب فيمكن ان يكون بنى كل على دليل ظني ولا
اتفاق هنا على امر واحد يستبعد فانهم مع مخالفة اراءهم بدون النص وبالجملة لا وجه لحكم الحدس بان اختلافهم على ثلثة اقوال او اربعة او خمسة
لا ازيد لا بد من ان يكون من اجل قاطع دال على بطلان الازيد وهو ظ جدا واما الثاني فلانه اذا خالف اصحاب الامام على اقوال اشكل حكم
الحدس بان واحدا منها ماخوذ من الامام قطعا فانا اذا سئلنا عن حكم مسئلة عن مقلد فقيه فاجاب بحكم ثم سالنا عن غيره فاجاب باخر
ثم سالنا عن ثالث فاجاب بثالث فلا شك انه لا يحصل العلم بان قول الفقيه احد هذه المذكورات فان قيل قول كل فرقة يستلزم نفي
غيره ومنه ذلك الثالث ولازمه اتفاق الكل على بطلان الثالث قلنا حكم الحدس لا يثبت بالاستدلال بل يجب الرجوع الى الوجدان ونحن نرى
انه اذا اخبر خمسة مثلا بمجيء زيد يحصل لنا العلم به واذا اختلف اخبارهم بان يخبر خمسة بانه جاء زيد وخمسة اخرى بانه عمرو وثالثة بانه بكر وهكذا
لا يحصل لنا العلم بمجيء واحد منهم وعدم مجيء غيرهم من لحوق اخبار جميعا وان كان ذلك لازم اخبارهم والسر فيه ان عدم مجيء ذلك الغير ليس مما اخبر
به جميعا بل انما هو لازم من اخبارهم فثبوته فرع ثبوت ملزومه فما لم يثبت مجيء واحد مما اخبر به لا يثبت عدم مجيء الغير ومن هذا ظهر ان
الحكم بثبوت الاجماع المركب بالمعنى الاول في امثال زماننا خصوصا في المسائل التي تكثر الاقوال فيها بمجرد اختلاف العلماء على اقوال صعب جدا
الا ان يكون هناك قرينة مثل ان يكون المسئلة مما يعم به البلوى بحيث يعلم ان للمعصوم فيها قولين ووجدت فيها اخبار ولو مختلفة وكانت
الاقوال قليلة وغير ذلك مما يظهر للفقيه في اثناء النظر في المسئلة هذا هو الكلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك ان بعد الاتفاق على عدم
الفصل وكشفه عن عدم تجويز المعصوم الفصل يكون باطلاقه للازم التكلم في انه هل يمكن ثبوت هذا الاجماع ام لا والتحقيق فيه ان علم ان
عدم فصلهم بين المسئلتين انما يكون من حيث هو هو بان ينصوا عليه او وجد معه قرينة على عدم رضائهم بالفصل كاتحاد الماخذ ووحدة
الطريق واثباتهم الحكم في احدهما بما يثبوته في الاخر او علة اخرى مقتضية لعدم الفصل فيرجع الى الاجماع البسيط كما مر وان اصطلحوا على تسميته
مركبا ولاجل ذلك لا شك في امكان حصول الكشف والعلم بالاجماع على كل من الطرق الثلثة عند من يقول بحصول الكشف [illegible] احدهما
وان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو عدم الفصل فقط وان احتمل ان يكون غير ملتفت اليه فلا يمكن حصول الكشف وثبوته على طريقة الشيخ وان
علم اتفاق جميع علماء الرعية وقلنا بوجوب الردع لاحتمال ان يكون الحق في احدى المسئلتين مع احدى الطائفتين وفي الاخرى مع الاخرى
ولم يجمعوا في شيء منهما على الخطاء واما عدم تفصيلهم فلم يتفقوا على الحكم به حتى يلزم اجتماعهم على الحكم بالخطاء وكذا على طريقة المتاخرين والوجه
فيه ظ واما على طريقة السيد فلو قلنا بانه يمكن الاطلاع على اتفاق جميع علماء الامة فلا يجوز الفصل فانه اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين و
صدق اتفاقا يعلم ان المعصوم ايضا لم يفصل لانه مع احدى الطائفتين قطعا فالقول بالفصل غير قول المعصوم وقال المدقق ان عدم النص ولم يتحد طريقة
الحكم يجوز الفصل عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ورده صاحب المعالم بان الذي يا على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا وهو كل كلام فان المفروض انه قد علم ان جميع الامة لم يفصل بين المسئلتين ولو اتفقوا والامام مع احدى الطائفتين قطعا
فهو ايضا لم يفصل مخالفة الفاصل في احدى المسئلتين والظاهر ان نظر العلامة انما هو على طريقة العامة حيث لا يقولون بوجود من يكون قوله حجة بل
حجية الاجماع من حيث هو ولا اجماع هنا على طريقتهم وقيل بعد كلام صاحب المعالم وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين

مطابقا للواقع واخرى لاعتقاد القائل ونحن لا نبحث عن لازم الخبر حتى يرد الاشكال بل عن كون مدلوله مطابقا للواقع ام لا ونقول ان
اجماعهم على قول دال على ان مدلوله مطابق للواقع اي حكم الله كذا من غير ملاحظة اعتقادهم اذ لو كان غير مطابق والخبر الغير المطابق
للواقع خطا يلزم الاجماع على القول الخطا اي الاجماع على خبر غير مطابق للواقع والحديث ينفيه وقد غفل بعضهم عن مراد ذلك المجيب واعترض
بما لا وجه له قال بعد ما نقلنا من كلام المجيب ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطا والصواب اذا اريد منه محض اللفظ
الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في الفقه الا ان
يقال هي صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر اقول قد توهم ان المراد من الاجماع على القول من غير ملاحظة الراوي ان لا يلاحظ
مراد اللافظ ولا مفهوم اللفظ بل حصل الاجماع على نفس اللفظ وهذا غلط بل المراد الاجماع على قول وخبر دال على مفهوم وان لم يعلم اعتقادهم
فيه فانه اذا قال جماعة زيد قائم وكانوا شاكين في قيامه لم يكن في الواقع قائما فاذا قال احد اجمعوا هؤلاء على قول خطا اهل اراد به اجماعهم في وجه
ونصبه واعرابه وبنائه وقوله ومع ذلك فاي فائدة في الفقه فيه ان اللفظ اذا كشف عن الراي والراي عن مطابقة الواقع يكون مفيدا فاذا كشف
اللفظ عن الواقع بدون توسط الراوي فلم لا يفيد وقوله الا ان يقال فيه ان المتن يصير قطعيا لاجل التواتر والدلالة على الواقع يصير قطعية
بحيث نفي الاجماع على الخطا انه ينتفي احتمال عدم مطابقة هذا القول للواقع وان لم يعلم راي المخبرين واحتمل كون بعضهم كاذبا باعتقاده
نعم دلالة القول على معناه الحقيقي يكون باستعمال الاصول الظنية ايضا كاصالة الحقيقة ونحوها ولكن كلام المستشكل والمجيب ليس في تلك الاحتمالات
بل جعلوا هذه الاصول من قطعيا اولم يلتفتوا اليها بل كلامهم في احتمال مطابقة الاعتقاد وعدمها ثم قال قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي
يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع لانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده
من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ مطابقا للواقع لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا ظنية نفسه لان نفسه
قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى اقول كلام المجيب انه قد عرفت انه اذا اجمع الكل على قول يجب ان لا يكون خطا فاذا اجمعوا عليه وثبت اجماعهم
بالتواتر يكون الاجماع قطعيا للقطع باجماعهم على القول بالتواتر والقطع بكون ما اجمعوا عليه مطابقا للواقع لحديث نفي الخطا وان لم
يثبت اجماعهم بالتواتر وظن ذلك فيكون الاجماع ظنيا لاجل عدم القطع لا لاجل ان هذا القول نفسه ظني مع كونه مجمعا عليه في الواقع ايضا وذلك
كما يقال في راي المعصوم فان علم بطريق علمي فالحكم قطعي وان ظن فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وليت شعري ماذا فهم المعترض من كلام المجيب وما يقوله
اين يذهب ثم قال وان اراد من نفي ظنيته نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم
القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض اقول اراد منه المطابقة للواقع والمعنى انه مع ظن الاجماع يظن مطابقة هذا القول للواقع وسبب الظن
الظن بالاجماع الذي هو طريق ثبوت ذلك القول لا ان يكون سببه نفس القول باعتبار احتمال عدم المطابقة للراوي حتى لو صار طريقه
قطعيا ايضا لم يفد الا الظن وقوله المفروض قطع النظر عن الدلالة فيه انه ليس كذلك اصلا بل قطع النظر عن راي القائل فاين التناقض ثم قال بعد
كلام قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا
وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه اقول اراد المطابق للواقع يعني ان القول المتفق عليه في الواقع صار قطعيا كراي المعصوم ثم ان ثبت ذلك بطريق
القطعي يكون مقطوعا بوقوع هذا القطعي وان ثبت بالطريق الظني يكون مظنونا ثم ذكر بعد ذلك كلمات اخر يظهر ما فيه بعد الاحاطة بما
ذكرنا **منهاج** الاجماع اما بسيط وقد مر او مركب وهو على قسمين احدهما ان يختلف الامة في مسئلة على قولين لا يتجاوزونهما او اقوال
كما كان وطئ المشتري للبكر ثم يجد بها عيبا فقيل لا يرد وقيل يرد مع الارش وثانيهما ان لا يفصل الامة بين مسئلتين كوجوب الغسل
وعدمه بالوطي في الدبر المرئة والغلام عند الشيعة ومنه ما اذا مات احد خلف زوجا او زوجة وابوين فمن قال للام ثلث الاصل قال في الموضعين
ومن قال ثلث الباقي قال فيهما وهو على نوعين الاول ان نصت الامة على عدم الفصل اي علم من حالهم قرينة خارجية عدم رضائهم بالفصل
وان لم يحل التصريح به وهذا يكون اما مع عدم الفصل في الحكم الواحد سواء حكم الجميع ايضا بواحد كالثوب والبدن اذا اصابهما بول فمن يقول
بنجاسة الثوب يقول بنجاسة البدن ومن لم يقل بنجاسته لم يقل بنجاسته ولكن الكل اتفقوا على النجاسة ويتحقق ههنا ثلثة اجماعات بسيطان ومركب ومرجعه
ايضا الى البسيط لان عدم الفصل ايضا حكم ايضا او يحكم بعضهم في المسئلتين بحكم وبعض اخر باخر كمسئلة الزوجة والابوين والزوج والابوين ومنه
ايضا حكم القليل الذي ولغ الكلب او اصابه البول فبعضهم يقول بالنجاسة فيهما وبعض اخر بعدمها كذلك وههنا لا يتحقق الا اجماع مركب
او لا يعلم منهم فيهما حكم بالخصوص كما اذا لم يعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تزكية الذئب لما دل على جواز تزكية السباع يحكم بجواز تزكية الباقي
ايضا ان ثبت الاتفاق على عدم الفصل وههنا اجماع مركب ولا يعلم البسيط وعدمه ويكون مع عدم الفصل بينهما في حكمين مختلفين كل
فاذا فرضنا واديين اتفقوا على عدم الفصل بينهما من انه ان كان يرث الثلث فالاخر يرث السدس وان كان يرث الربع فالاخر الثمن وحكم كلهم بحكم ولعله
او بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني او لم يعلم منهم حكم فيهما والنوع الثاني ان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو مجرد عدم الفصل ثم القسم الثاني
بنوعيه يكون على وجهين لان موضوعي المسئلتين اما يكون بينهما جامع هو الموضوع للحكم او الحكمين والاحكام حقيقة بمعنى ان يكونا
فردين لامر كلي ورد الحكم عليه كمسئلة الغسل بالوطي في الدبر اذ الموضوع حقيقة الدبر ومنه مسئلة الفسخ بالعيوب الخمسة اذ لا يكون بينهما جامع

كل

بالطرق المتقدمة بعضها في زمن النزول وغيره معلوم مع ان المستفاد من الآية ليس الا وجوب القبول على قوم المخبر وهم مقلدوهم والكلام في حجية نقله
من المجتهد للاحقين بل للموجودين ولا يصدق عليهم انهم قومهم لغة او عرفا فان قيل بعرض مجتهد في قوم الناقل ويتم المط بالاجماع المركب
قلنا ظ ان المعنى لينذروا قومهم الغير المتفقهين والمجتهد متفقه مع ان المتبادر من قوم كل مجتهد ليس الا مقلديه بل معنى القوم المضاف
الى شخص لغة وعرفا هو مطيعوه واتباعه وكذا ينسب كل قوم الى اكابره دون اصاغره ومنها آية النبأ ولا يخفى ان مدلولها على فرض تماميتها
هو وجوب قبول خبر العادل وقبوله ليس الا التصديق بالمخبر عنه ويكون الكشف جزء حقيقة الاجماع على طريقة الحدس والوجدان التي هي المعول عليها
يكون معنى قوله بالاجماع بالاتفاق الكاشف وظ ان الكشف لا يكون الا لشخص والمراد حصوله للمدعي فيكون الخبر انه كشف لي رأي المعص بسبب
الاتفاق او حصل الاتفاق الكاشف لي وقبول ذلك تصديقه في حصول الكشف له اما حجيته كشفه لغيره ايض فلا واما على المعنيين الاخرين
فلكون وجه الكشف في احدهما خطاء وفي الاخر متعددة فيهما خطاء عن الآية لاجل ذلك مع ان لنا كلاما نافعا اخر وهو ان من البديهيات ان معنى
كل خبر انه كذا بحسب اعتقادي مثل قول المخبر قال الص ع كذا او جاء زيد انه كذا بحسب علمي او رأيي وفي الواقع ايض فالمعنى انه كذا في الواقع بل علمي
ولو لم يلتفت اليه المخبر والمخبر له وقبول كل خبر ليس الا تصديق في اعتقاد المخبر بما اخبر عنه وعلمه به ولكن كل ما يعلمه احد اما يعلمه باحدى الحواس
الظاهرة او بغيرها من الوحي والالهام او الفكر والنظر او الحدس والوجدان وغير ذلك من الطرق المحصلة للعلم وبعض تلك الطرق مما يعلم عدم تحقق
الخطاء فيه ومطابقة المعلوم للواقع عقلا كالوحي والالهام او عادة كالحواس الظاهرة وبعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن ايض بل كثير
من المعلومات بالحدس والوجدان او النظر والاستدلال في الغالب لا في الاخبار مما يعلم طرق حصول العلم فيه قطعا فما كان طريقه مما يعلم عدم الخطاء
فيه عقلا او عادة يعلم بوجوب تصديق المخبر في اعتقاده مطابقته للواقع ويكون حجة وهذا من قبيل الاخبار عن الاحاديث التي طريق العلم
فيها السماع وعن الاقارير والوصايا والحقوق والجنايات والمعاملات وامثالها فانها ترجع اما الى الرؤية او السماع والخطاء فيهما ممتنع عادة
وليس طريقهما الحدس والنظر اللذان هما معرض الخطاء فبعد حصول العلم باعتقاد المخبر فتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده يجب الحكم بالمطابقة
للواقع وهذا معنى الحجية بخلاف ما كان طريقه ما يقرب فيه الخطاء كالحدس والوجدان والاستدلال والاستقراء وامثالها فان معنى قبول الاخبار
تصديقه في علم المخبر ولكن لا يلزم منه اذعان المطابقة للواقع وحجيته لنا وعلينا لاحتمال الخطاء وهذا هو السر في ان القائلين بحجية الخبر الواحد بهذه
الآية وامثالها لا يقولون بحجية قول الفقيه في المسائل الخلافية كذا او الاصح كذا فلا يحكمون بمجرده بالحقية لان مرجعها الى الاستدلال ولا بحجية
المراسيل مثل قول الشيخ قال الص ع كذا وهو السر في هذا حصول العلم بخبر خمسين او ثمانية من العوام مثلا بوقوع واقعة او وجود بلد او موت شخص وعدم
حصوله بخبر مائة الف ويزيدون من العلماء وغيرهم بالتوحيد والنبوة والامامة والف من الحكماء او لهم بوجود العقل وبساطة الافلاك ومثال
ذلك والاجماع بمعانيه الثلثة من قبيل الثاني اما على طريقة السيد فظ واما على غيرها فلان العلم بوفاق جميع العلماء الذين منهم المعص لا يحصل غالبا
لخصوص هؤلاء المدعين قطعا الا بضميمة الحدس والوجدان وقد يستدل على حجية الاجماع المنقول بقوله نحن نحكم بالظ وبانه اذا جاز العمل بالحديث مع
ظني الدلالة فيكون به اولى لقطعية الدلالة وفي الاول مضافا الى تعارضه مع ما ينفي العمل بالظن وعدم دلالته على وجوب العمل ثم علينا
عدم كون الاجماع المنقول من الظواهر انه غير ثابت وفي الثاني منع القطعية في الدلالة ثم الاولوية **فائدة** مراد الاجماع المنقول على فرض حجيته
هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الفحص عنه لا عن مراد الشارع من هذا اللفظ اذا اطلقه اذ لابد ان يكون دعواه على حصول الكشف على صدور هذا اللفظ
من الشارع نعم قد يوجد في المقام قرينة على ان مراد الناقل تحقق الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع وح يجب اجراء القواعد اللفظية بالنسبة
الى الشارع ومجرد الاختلاف بين الفقهاء في معنى اللفظ ليس قرينة لتكثر نقل الاجماع في مقامات تكثر فيها الاختلاف **تتميم** قسموا الاجماع
المنقول الى احاد ومتواتر واورد شيخنا البهائي فيه سؤالا هو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق اراء رؤسا
الدين والذي ينقل بالتواتر قولهم وهو لا يستلزم اذعانهم به وان صرح كل بالاذعان ايض فتقسيمهم الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني
ثابت بغيره غير سديد اقول السؤال الذي اورده يحتمل احد الوجهين احدهما انهم قسموا الاجماع الى القطعي والظني مع ان القطع لا يثبت الا
بالتواتر وهذا لا يكون الا في المحسوسات وثانيهما انهم قسموه الى ثابت بالتواتر مع ان التواتر لا يكون الا في المحسوسات ويحتمل ان يكون مراده الوجهين
معا وجوابه ان مرادهم من قطعية الاجماع ليس ان يريد من كون الحكم المجمع عليه مثل ما سمعنا من المعص نفسه فالمراد حصول القطع من الاجماع بقول
المعص وان جاز التغيير وهذا ظ على طريقة السيد والمتاخرين نعم على طريقة الشيخ يجب ان يكون كاشفا عن رأيه والظ ابتناء التقسيم على الاول لا انه المش
او على طريقة العامة لانه منهم ولا اشكال عليها ايض لما قيل من ان الرؤسا اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لابد من ان
يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقة اذعانهم لان قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم
اجتماعهم على القول الخطاء فلو اجتمعت الامة على هذا القول الكاذب لزم كذبه ص فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني الطريقة
طريقه لا ظنية بنفسه فهو كالمتن القطعي بالسند الظني اقول توضيح ما قاله ان بناء العامة في حجية الاجماع على قوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء
وعلى هذا فيكفي في حصول الاجماع على قول ايض من غير ان يعلم اعتقادهم فيما قالوا فان قول كل يصدر عن شخص فله مدلول هو معنى ذلك
القول وله لازم هو ان هذا القول وكلامه لازم مطابق لاعتقاد المخبر وهو الذي يسمى بلازم الخبر والمخاطب تارة يبحث عن كون القول من حيث المدلول

مع احتمال كون مراده المعنى الذى لا يبعد تحققه بصير عدم كونه معتبرا للظن الظاهر ويتضح غاية الاتضاح بما مرّ من مناقضة كثير من الاجماعات المنقولة

وبطلانها ووجوب تاويله معنى اخر منها مع الحلالفها او تصريح جماعة بكونه لهم او منها لغير المصطلح فان قيل تقدم امكان العلم بالاجماع على طريقة السيد

بل وقوعه فى الضروريات وماله ماخذ شديد الجلاء فلعله كان كل ذلك ان حصل له خفاء الان قلنا مع انه غير جار فى الاجماعات المنقولة من

زمن المحقق والعلامة الى هذا الزمان لعلمنا بعدم الزوال الضرورية او جلاء الماخذ بحيث توجب علمهم باتفاق كل الاشر فى هذه الازمنة ولا

فيما خالف فيه من تقدم المدعى للاجماع او عاصره او تاخر عنه او تناقضت فيه الدعوى يا بسيتبعد فى غيره ايض اذ كون حكم ضروريا او قريبا منه

فى زمان اهل النصف و خفاء شرح بعيد جدا مع انه لو كان كل ما خالف فيه احد ممن تقدمه او تاخره الى مدة كثيرة لاحتياج خفاء الضرورة

الى زمان طويل والغالب مثل ذلك حصول الاجماع المحقق على طريقة المتاخرين فلا حاجة الى المنقول وقد صكّ بعض مشايخ والدى فى بعض

رسائله لدفع ذلك بما توضيحه انه لا يراد هذا الاشكال على ما ادعاه غير الشيخ من لم يذهب الى مقالته وهم الاكثر بل لم نقف على مصرح

به غير الشيخ ومن يوافقه فهم لا يقولون بان طريق العلم بالاجماع منحصر بذلك الطريق المدخول بل هم ايض يقولون بطريقة السيد ايض

فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا كذا فهو دال على الاجماع المصطلح عند الجمهور ولا تصريح بذلك بما اعتقده من ان العلم يحصل من جهة اخرى

ايض مع ان الشيخ اذ اختلف اصطلاحه فى الاجماع فالظاهر منه اذا اراد حكايته على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم

للاجماع فى كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس مع ان الشائع فى الاجماعات هو ما كان على

طبق المصطلح المش فالمطلق فى كلامهم ينصرف الى الغالب مع ان حصول مقام لم يعرف فى الامامية مخالف للحكم ولم يبق يجوز الوجود المخالف فلما

ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى ثبوت الموافقة من جهة الدليل الذى ذكره الشيخ اقول فيه اولا ان الاشكال

غير مخصوص بطريقة الشيخ ط بل هو وارد على طريقة السيد ايض كما عرفت الا ان كان ان طريقة السيد ضعيفة من حيث الدليل كطريقة السيد من

حيث لو وقع فانه ليس الوجه فى حصول الظن من نقل الاجماع او حجيته الاظهر صدق الناقل فى نقله وعدم خطائه وقد ليس عادة وحكم العادة قد

ليس باقوى من حكمه بامتناع تحقق الاجماع بهذا المعنى مع ان الالفاظ تصرف عن حقايقها بامتناع الحقيقة عرفا لا سيما مع تاكده بالاثار الدالة

عليه من تناقض نقل الاجماعات وتحقق الخلاف وحمل مثل الشهيد بل جمع اخر الاجماعات المنقولة على الشهرة وثانيا ان قوله فمن يوافقه ان اراد

من يوافقه فى تلك الطريقة فهذا لا بد له على قول القائل وان اراد شخصا معينا او اشخاصا معينين فليعينه حتى نرى قولهم وكثرتهم وثالثا ان ما

ذكره من ان الشيخ ومن يوافقه لا ينحصر طريقتهم فى ذلك فهو غفلة عن تتمة كلام الشيخ بل طريقه منحصر بالمش بمعنى ان الاجماع عنده ايض هو اتفاق

جميع علماء الامة الذين منهم المعصوم ودخوله فى الاجماع ايض باعتبار كونه من المجمعين والطريقة المنسوبة اليه ما هى طريق فهم كونه منهم كما ان فهم

كون كل من العلماء منهم بسماع قوله او ملاحظة فتواه او مثل ذلك وقد صرح نفسه بذلك حيث قال بعد ذكر ما قاله السيد من عدم لزوم

اظهار الامام ما هو الحق عنده وهذا غير صحيح عندى لانه يودى الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام الا

بالاعتبار الذى بيناه واذا صرح نفسه بالحصر فكيف يمكن ان يقال له طريقان ورابعا ان قوله فمتى ذكر الشيخ فيه ان تم ان مراده المصطلح عند

الجمهور ولكن طريق علمه به فاسد فكانه قال الاجماع المصطلح منعقد بدلالة هذا الدليل ضعيف وخامسا انا سلمنا ان له طريقين ولكن

من اين يعلم ان مراده متى اطلق فهو مصطلح الجمهور وقوله فالظاهر من حاله الخ فيه انه اذا كان لاحد اصطلاح خاص غير المش فان لم يبين اصطلاح

نفسه فى موضعه واطلق واراده فهو منه تدليس واما اذا بينه فى المواضع المعدة لذلك فلا يجب عليه فى كل مورد اظهار ان مراده ذلك

كما ان الفقهاء قد يكون فى اصولهم او مبادى فقههم ان الخبر الصحيح ما كان رواته ثقات اماميين وهو خلاف مصطلح القدماء ثم يطلقون

فى مقام نقل الاخبار لفظ الصحيح من غير بيان اعتمادا على ما بينوا ولا يلزم عليهم تدليس وليت شعرى اذا بين الشيخ اصطلاحه فى الاجماع فى مقام

الذى هو مبحث الاجماع من الاصول ثم اراد فى كل مورد ذلك من غير بيان كيف يلزم تدليس بل المدار على ذلك ولا بد كون المصطلح فى كل

مورد مخصوص وسادسا ان قوله مع ان الشائع الخ ان اراد الشائع فى هذه الازمان فلا يوجب حمل الاجماع المنقول فى زمان الشيخ وما بعدها

على ذلك مع اصالة تاخر الشيوع وان اراد فى جميع الازمان فهو ممنوع كيف مع انه ليس فى ايدينا اليوم بيان الاجماع المصطلح فى زمان

الشيخ الا قول السيد والشيخ فقط وسابعا ان قوله مع ان حصول مقام الخ فيه ان هذا انما يصح لو كان مذهب الشيخ انه اذا اجمع جميع العلماء

الموجودين فى هذا العصر والاعصار السابقة عليه على خطا يجب على الامام ردعهم ولكن مذهبه ان اتفاق علماء كل عصر كذلك فيمكن ان يكون

مراده اتفاق علماء عصره وان خالفهم جماعة كثير ممن تقدم عليهم كيف يعلم من ذلك موافقة الامام بطريق الحدس والوجدان مع انه يمكن

ان يتفق مجتهد او ثلثة اخر القائلون بحجيته بانه ايض خبر كساير الاخبار الاحاد فيدل على حجيته ما يدل على حجيتها اقول فيه ان التعويل فى حجية خبر الواحد

اما على الدليل الذى ذكرناه وهو اختصاصه بالاحاديث واضح او على حجية الظن مط وقد عرفت وتعرف فسادها او عدم تماميتها مع ان كون

الاجماع المنقول معتبرا للظن ثم كما عرفت وعلى الادلة التى ذكرها القوم وقد يستفاد عدم تمامية شىء منها مع انها لو تمت لم يدل على المط فان منها

الاجماع المنقول وعدم امكان الاحتجاج به هنا معلوم ومنها ارسال الرسول الرسل الى القبائل ومنها انتشار العمل بخبر الواحد بين الصحابة والتابعين

ودلالتها فرع ثبوت حجية الرسل والمخبرين للصحابة بالاجماع وهو غير معلوم بل المعلوم عدمه ومنها اية النفر وكون تحصيل المعرفة بالاجماع

واما هو ومن يوافقهم

بالفرق

كصاحب الذخيرة والمحقق الخونساري وسلطان العلماء وقال بعضهم بالحجية منهم والدي المبرور واستقربه صاحب المعالم وتوقف فيه صاحب الوافية والحق هو الاول للاصل هو السالم عن المعارض والادلة الدالة على حرمة العمل بما ليس بعلم وبالظن ويؤيده وجود المخالف من المشاهير في اكثر الاجماعات المنقولة حتى لا يوجد باب من الفقه الا وقد وجد فيه مسائل من ذلك القبيل وان رمت المشاهدة فانظر الى الاستبصار والخلاف والغنية والسرائر بل يوجد في كثير من المسائل فتوى مدعي الاجماع على خلافه بل منهم من يدعيه على حكم والاخر على خلافه ومنهم من يدعي اجماعات على خلافه وحينئذ فالتأييد ان ادعائهم الاجماع يكون لا محالة بعد المراجعة والتتبع التام ولا يمكن ان يكون ابتداء من غير مراجعة ولا بد وان يكون بعد ملاحظة تطابق اقوال العلماء لا اقل من مشاهيرهم في المسئلة بحيث لم يحتمل مخالفة مجهول النسب مع ان الاجماع عند الاصحاب سيما القدماء اجماع جميع العلماء وكيف يمكن ان يعلم تطابق اقوال المشاهير على حكم ثم يعلم على خلافه مع ان كتب الاصحاب المودعة فيها اقوالهم متداولة ومرجع للمصنفين طبقة بعد طبقة واحتمال ان كلا راجع ما لم يوجد غيره بحيث حصل لكل العلم بالاجماع بعيد واحتمال ارادة الاجماع في عصر سيما من المتاخرين عن السيد والشيخ بعيد وحمل الاجماع في كلامهم على الاجماع بطريقة المتاخرين مع عدم تداوله عندهم غير ممكن مع ان احتماله يهدم بناء ما اسسوا على حجية الاجماع المنقول فلا بد ان يكون مرادهم في امثال هذه المواضع غير الاجماع المصطلح وان كان كذلك فيها مع اطلاقهم وعدم بيانهم فلم لا يكون كذلك في غيرها ولذا قال بعض مشايخنا ان التحقيق ان اساطين الاجماع كالشيخ والمرتضى وابن ادريس وامثالهم قد كفونا مؤنة القدح فيه وابطاله بمناقضاتهم بعضهم بعضا في دعواه بل مناقضة الواحد منهم نفسه في ذلك فبل ظهور الخلل في بعض الاجماعات المنقولة لا يوجب خروج اصله عن الحجية او افادته الظن فان وقوع الخطأ ليس بمنكر ولكنه لا يسري في غير ما علم فيه وكم من هذا القبيل في الاخبار ايضا قلت انما يتم ذلك لو كان الاطلاق الاجماع على الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عندهم من قبيل اطلاق الالفاظ على معانيها الحقيقية حتى يجري فيه الاصل وهو غير ثابت لان معنى اللغوي له اعم منه وتحقق النقل فيه الى غيره معلوم ولو سلم في زماننا فالاصل تاخيره نعم المعلوم انهم اطلقوه عليه ايضا كما اطلقوه على غيره حيث نراهم يطلقونه في المباحث اللغوية والرجالية والاصولية والكلامية والمنطقية ايضا مع انه لا يراد ذلك المعنى وعلى هذا فالحكم بالخطأ في تلك الاجماعات المتناقضة وحصول العلم لكل من يدعي النقيضين او مع تلك الخلافات المنكرة التي لا يمكن معها حمل اجماعاتهم على مصطلحاتهم لكن الخطأ فيها اشبه بالخطأ في الحس المستبعد عادة ليس باظهر من ارادة معنى اخر منه وبعد احتمال المعنى الاخر فيها مع كثرتها واطلاقها يسري الاحتمال الى غيرها ايضا لعدم دليل على تعيين ذلك المعنى الا استبعاد اطلاقهم في الكتب الاصولية لفظ الاجماع على ذلك وارادة غيره في الفقه وهو يندفع بحصول الاحتمال القريب بل الظن في كثير من المواضع وتصريح جمع من الاصحاب بعدم ارادة ذلك المعنى منه ويحصل الاجمال في اكثر ما نقلوه من الاجماعات ويحمل على بعض ما ذكروه توجيها لهم من ارادة الشهرة او عدم ظهور المخالف حين الدعوى او الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف وان بعد او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او جماعة ذكر اكثر ذلك الشهيد في الذكرى وقال المحقق في المنتهى وادعى الشيخ في المبسوط الاجماع على جواز الصلوة في السنجاب والحواصل وهذا لا يدل على جواز ذلك عند اكثر الاصحاب وقال صاحب الذخيرة والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفتاوى الموجودة عندهم حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى انتهى ونقل المحدث السيد نعمة الله الحسيني عن بعض مشايخه ان المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار وكانوا ملاحظة ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها يدعون الاجماع وربما اختلفت الاخبار في حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه نظره اقول واني وان لم اجزم على واحد من هذه التوجيهات ولكني غير ظان ارادتهم سيما القدماء منهم المعنى المصطلح في كثير من الاجماعات المنقولة بل كلها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية نعم الظان المراد غير المعنى المصطلح في موارد التناقض وبملاحظتها يحصل القدح وارتفاع الظن في سائر الموارد ايضا لانه اذا جاز ارادة غير المعنى المصطلح مع الاطلاق في مواضع فلم لم يكن كذلك في غيرها ثم قد يتقوى احتمال الغير بسبب خارجي كما قد يتقوى ارادة المصطلح به ومما يؤيد عدم الحجية بل يدل عليه ما نبه عليه جمع منهم صاحب الذخيرة وشارح الدروس وهو ان الاجماع عند الاصحاب كما عرفت يطلق على معان ثلثة احدها وهو الاجماع على طريقة المتاخرين معنى جديد يعلم عدم ارادة المتقدمين له قطعا وكذا من تقدم بل الى زمن الشهيد الثاني طاب ثراه اذ لا يظهر لهذا المعنى في كلماتهم عين ولا اثر واما من تاخر عنهم فقل من يعلم ان مراده ذلك ايضا بل لا نعلم احدا بالخصوص ممن تقدم علينا ان طريقته منحصرة في ذلك وهذا مراده حيث يطلق بلا نظر فلك فتمحل حد المعنيين الاخرين احدهما الذي نسب الى الشيخ وقد عرفت عدم حجيته المحقق منه فكيف منقوله وثانيهما طريقة السيد وقد عرفت ان العلم بالاجماع بهذا المعنى في غير الضروريات ممتنع عادة في عصر الغيبة واذا كان الامر كذلك وكان للاجماع معاني بعضها غير حجة وبعضها غير ممكن الوقوع والمنحصر المعنى الذي يمكن وقوعه في واحد فكيف يكون دعوى الاجماع بالاطلاق حجة فانه يجوز ان يكون المراد الذي ليس بحجة او ممتنع عادة ومن ذلك يعلم انه لا يحصل الظن منه ايضا كيف يحصل الظن من اطلاق دعوى الاجماع في كلام من يمكن ان يكون مراده ما ليس بحجة او ما يمتنع تحققه مع كون اطلاقه على ما هو ممكن وحجة اطلاقا فاحدا ثانيا ولو سلم امكان تحققه على طريقة السيد فلا شك في بعده وهل ترى ان حكم العادة بامتناع علم مثل العلامة والشهيد ومن تاخر عنهم بل كثير ممن تقدم عليهم باتفاق جميع العلماء الامامية على حكم بحيث يحصل لهم العلم بعدم خروج مجهول النسب اضعف من حكمه بامتناع ارادتهم معنى اخر غير ما اصطلحوا عليه وتجوزا بل بخطائهم واشتباههم ثم اذا ظنم

من معتمدي اصحاب المعصوم المختلفين الى مجالس المعصوم طائفة جمة ممن كانوا هم وعدولهم المترددين الى محافله المتبركة حكموا في مسئلة بحكم و
توافقوا فيه يحصل القطع بانهم اخذوا ذلك عن امامهم ثم انا لو كنا مدركين لهؤلاء الاصحاب سامعين منهم الحكم لكفى ما ذكر في اتمام المط
ولكن لبعد عهدنا عنهم يحتاج الى تتمة فنقول انه لو فرضنا انا كنا مشافهين لطبقة اخرى مشافهين للاولى او سامعين منهم الاحكام
وعلمنا ان الثانية سمعوا الحكم من الاولى او اطلعوا على اراءهم ورأيناهم يذكرون اقوالهم وخلافهم وملأوا الكتب عن ذكر خلافاتهم بحيث لم
يشذ منهم غير نادر وشاهدناهم متطابقين على حكم من غير ذكر خلاف فيه وخلاف شاذ وانضم امور اخر مثل قولهم اجماعي او اجمع العلماء
كافة او لا خلاف فيه او لا اعرف فيه خلافا يعلم قطعا انه لم يكن في المسئلة خلاف بين الطبقة الاولى ولو كان كان نادرا بحيث لا يقدح في العلم
بكون قول المعصوم ثم ننقل الكلام الى الثالثة والرابعة والخامسة الى ان ينتهي الينا ويمكن تحصيل العلم بقول المعصوم من اتفاق جماعة من العلماء من غير
ذكر خلاف او الا شاذ بوجه اخر بيانه ان من تتبع ابواب الفقه والاحكام وتفحص كتب العلماء ونظر في اقوالهم وشاهد طرق استدلالاتهم وبراهينهم
واساميهم وفتاويهم يرى انهم مختلفة المشارب متباينة المسالك لا يكاد يتفق جماعة منهم على طريق ويراهم مختلفين في اكثر المسائل غاية الاختلاف
وقل ما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل ومع ذلك فاذا وجدهم بعد التفحص متطابقين على حكم يعلم بحكم العادة ان هناك امرا علميا يوجب
حصول علمهم بقول سيدهم ثم اذا ضم معه عدم وجدان خلاف مع ملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان نادرا او عدم تجويزهم تقليد المجتهد الميت
والعمل بالقياس والاستحسان يصير اظهر وقد يتضح غاية الاتضاح اذا ضم مع ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف ثم يزيد اذا
ضم اليه كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند ومن اوثق الشهود على فساد قول من ينكر حصول العلم بالاجماع مطلقا في امثال تلك الازمنة
ان من تخلل كتب الاحكام وتتبع مسائل الحلال والحرام يرى كثيرا منها انه مما لا شك فيه ومع ذلك ليس ضروريا ولم يوجد عليه سوى الاجماع دليل
مثل نجاسة المايعات المضافة والمايعات بملاقات النجاسة وكذا جميع الاجسام الرطبة مما لا شك فيه ومع هذا لم يرد في هذا العموم حديث ظني مع ان المايعات
والاجسام من الكثرة بحيث لا يحصى والنجاسات ايضا كثيرة ولم يرد انفعالها بكل نجاسة فضلا عن كل ملاقات ومعلوم ايضا ان النجاسة حكم شرعي
لا طريق للعقل اليها ولم يرد واحدا واحدا ولا دليل اخر سوى الاجماع يدل على انها اي شيء هي مع انها عبارة عن احكام لا يعد كل منها الا من الآخر
كعدم جواز الصلوة في الثوب والبدن النجس او موضع السجود وعدم جواز الاكل والشرب منه ومن ملاقيه والاجتناب عن المسجد والقرآن والكفن
وثوب الطائف وبدنه وعدم جواز البيع والشراء وعدم جواز الوضوء والغسل والتيمم بملاقيها وهكذا حال ملاقي ملاقيها الى غير ذلك
ولا يكاد يوجد نجاسة يثبت فيها جميع احكام النجاسة من غير جهة الاجماع بل ربما لم يرد في نجاسات كثيرة سوى حديث ظني غير ظاهر الدلالة مع ان
الحكم قطعي بل لا يكاد يتم مسئلة الا بانضمام اجماع بسيط او مركب مثلا انهم يستدلون على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه بما رواه بقوله ع اغسل
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وهذا لا يدل الا على وجوب غسل الثوب خاصة وليست النجاسة مدلولا له بوجه مع ان مقتضاه ليس الا وجوب
الغسل واين هذا من النجاسة اذ ليس فيها وجوب غسل من المخاطب بل ولا من مكلف وايضا الخطاب الى الراوي والحكم عام قطعا وايضا وجوب الغسل للصلوة
غير منحصر في النجاسة فانه قد يقال ان فضلات ما لا يؤكل لحمه يجب غسلها وان كانت طاهرة مع ان الذي يثبت حكم واحد من احكام النجاسة وايضا
الوارد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد غسل البول فكيف الروث ودعوى القطع بالفهم مع عدم الوضع واللزوم لا من جهة الاجماع باطل ولو
فرض في المسئلة خلاف عند الشيعة في الفرق بين الثوب والجسد وانحصر الدليل في ذلك الخبر لقلنا بالاختصاص كما ان نجاسة البول ايضا لو كانت
خلافية لحكمنا بعدم الدلالة ونجانا من ادعى دلالة الغسل والثوب على النجاسة والبدن ومن ذلك ما ورد من النهي عن الوضوء بالقليل الذي
لاقاه عذرة فنحكم بالتعدي الى جميع النجاسات والمتنجسات وبان الماء ينفعل من كل نجاسة للعلم الحاصل من الاجماع بان جميع النجاسات حالها
واحد ومنه ما اذا دل دليل على جواز الوضوء بالماء الذي وقعت فيها فارة ميتة فنحكم بعدم انفعال القليل بملاقات النجاسة ولا شك انه لا يفهم
من اللفظ مع انه ورد ان اللبن الذي في ضرع الميتة حلال فلم لا يجوزون ان يكون الماء القليل مثله والعجب ان المنكر للاجماع يحكم بان بين ما ورد
من النهي عن الوضوء بالقليل الملاقي للعذرة وما ورد من تجويزه بالذي ماتت فيه فارة تعارضا ويجمع بينهما بما ليس بشاهد لولاهما ولولا
الاجماع المركب لقال بالفصل ومنه ما ورد من الادعية والاعمال المستحبة فان جلها بلفظ الامر وترى الفقهاء يحكمون بالاستحباب من دون اطلاع على
معارض وربما كان المعارض في بعض الموارد بعض العمومات وفي بعضها ان الخاص مقدم وبالجملة ليت شعري من ينكر العلم بالاجماع بما يتمسك في امثال
تلك المسائل فان قال انه فهم من اللفظ كان فرارا وخروجا عن اللغة والعرف وان قال التعدي لتنقيح المناط ففساده اظهر للقطع بانه لولا الاجماع لما
يتعدون مع ان التنقيح اما هو العقل ولا طريق له الى معرفة سبب انفعال المضاف وامثاله ومعرفة ان راس ابرة من البول ينجس بحرا من المضاف وما استحيل
طاهر والمني نجس والمذي طاهر والشرع ومعلوم انه ليس في ادلتها اشارة الى علل هذه الامور وان ادعى ضرورية تلك المسائل ففساده في الاكثر ظاهر فائدة
فائدة الاجماع بالمعنى الثاني والثالث ظاهر لانه طريق العلم براي الامام واما على المعنى الاول فقد يستشكل بانه اذا علم قول المعصوم وكان قوله في
ضمن سائر الاقوال فما فائدة الاتفاق ودفعه انه فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي والذي يعلم اولا هو العلم الاجمالي من قبيل كلية الكبرى في الشكل
الاول ففائدته فائدة كل حيوان جسم المتضمن للانسان المنتج لكل انسان جسم **منهاج** اختلفوا في الاجماع المنقول بخبر الواحد فذهب
جماعة منهم المحقق وصاحب المدارك والاردبيلي والعلامة في المنتهى في مسئلة تقدير كفارة الحيض الى عدم حجيته واختاره كثير من متاخري المتاخرين

اوعلما زمان عدم الانتشار ممكنا وللتحصيل بما ذكرنا ان العلم باتفاق جميع العلما مط او في عصر بسبب ثبوت الحكم ضرورة او وضوح دليله
بحيث يحكم العادة بعدم خفائه على عالم ممكن بل واقع ولكن في مثل ذلك لا حاجة الى الاجماع واما في غير ذلك فالعلم به في زمان الغيبة وكثرة العلما
ومن يتمكن من استنباط الاحكام بل في نوع من زمان الحضور غير ممكن لعدم امكان الحكم بحصر ارباب الاقوال في جماعة واما قبل ذلك الزمان فان
سلمنا فيه عدم انتشار العالمين بالاحكام وكونهم محصورين معروفين ويلزمه امكان تحصيل العلم بجميع آرائهم منهم او من جمع من سمع منهم وصنف
اقوالهم ولكنه غير واقع لعدم تعارف نقل الاقوال والآراء وبعد تداوله فلم يمكن الاحاطة بجميع العلما الاعلم لعصر لتبددهم او لكثرتهم ونشرهم
ولا قبله لبعد العهد وطول الزمان وعدم العلم بانضباط اقوال جميعهم فاما ما ذكره السيد ره من المسائل التي يعلم فيها وفاق الجميع فهو اما
من الاولى بسبب العلم الضرورية او وضوح المأخذ او يكون مما ظن فيه الوفاق واشتبه الظن بالعلم بالاجماع بهذا المعنى مط احتج بان الطريق
الى معرفة غير الوجدانيات اما النظر العقلي او الحس او الخبر اما النظر فلا مجال له في ان الشخص الفلاني قال بهذا القول واما الاحساس بكلام
الغير والاخبار عنه فلا يمكن الا بعد معرفته ومعرفة كل واحد من علما الامة او الامامية متعذرة قطعا لانتشارهم وجواز خفاء واحد وغيبته
حموله واسره وجوابه عنه ما في الصدر الاول بالنسبة الى علما الامامية لقلتهم وعدم انتشارهم مع ان المطلوب هنا ليس كلام الغير بل رايه
توقف معرفته على معرفته ثم لامكانها بالقرائن الخارجية كالضرورة او المأخذ الواضح كما انا نعلم قطعا ان كل عالم امامي في عصرنا مذهبه وجوب
مسح الرجلين وان لم نعرفه بعينه فمراده ان كان نفي الامكان مط كما هو ظاهره فهو فاسد نعم لو كان اراد نفي الوقوع في غير ماله مأخذ واضح
او ضروري ونفي الفائدة فيهما كما ذكرنا كان صحيحا وقال بعض اهل الخلاف في مقام الرد على من اثبت العلم بالاجماع بعلمنا باتفاق الكل على
وجوب الصلوة الخمس انا لا نم انا نقطع بان كل من قال بنبوة محمد صلعم قال بوجوب الصلوة الخمس وان كنا نعترف بحصول الظن الذي يدل عليه ان الانسان
قبل الاحاطة بالمذاهب النادرة يعتقد اعتقادا جازما ان كل المسلمين يعترفون بان ما بين الدفتين كلام الله تع واذا فتش وجد في ذلك
خلافا شديدا لنحو ما يروى عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ويروى عن قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة
يوسف منه ويروى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن الذي عندنا ليس هو الذي انزل الله تع على محمد بل غير وبدل وزيد فيه و
نقص عنه واذا كان كذلك علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه لكنه لا يرتفع عنه رجحان الظن اقول لا خفاء في ان هذه تشكيكات في مقابل
الضرورة فانا نرى ان علمنا باتفاق الكل بوجوب الصلوة بهذه التشكيكات واما ما استند اليه من الامثلة فليس الا مثل الشبهة التي قد مر جوابها
في الضروريات العقلية والعادية فانه لا شك ان من الضروريات ما لا يحتمل ظهور خلافه ولا يضر في ذلك زوال العلم عما قد يعلم كونه ضروريا
ثم يظهر خلافه كما ان كثيرا ما نرى انه قد يحكم ببداهة شيء عقلا ثم يزول الاعتقاد ويظهر انه كان من بديهة الوهم ومع ذلك يحكم في بعض الضروريات
العقلية بانه لا يجري فيه ذلك الاحتمال ولا مجال له اصلا فكما لا يقدح زوال الجزم فيما زعم بديهيا عقليا في بعض الاشياء في بقائه في بعض
اخر فكذا في الضروريات الدينية ولو تم ما ذكره لزم انتفاء القطع راسا لزوال القطع عن بعض المقطوعات البتة وقال صاحب المعالم الاجماع
يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة
كان ظاهرا مشتهرا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وفيه اولا ان ظهور الامام لا يستلزم
تميز شخصه لكل احد من حيث كونه قائلا بالحكم الفلاني كما انا نعلم ان كل الشيعة الموجودين في عصرنا قائلون بوجوب المسح ومنهم الاشخاص المعروفون
ولكنهم لم يتميزوا في القائلين بوجوب المسح بالاجمال بمعنى انا نعلم ان كل الشيعة من غير ملاحظة شخص بخصوصه قائل به وان تميز من غيره من يعرفه بعد
التفصيل فكذا حال الامام في زمان حضوره وثانيا ان كون الامام حال الحضور بحيث يعرفه كل احد يميزه عن غيره مم بل المسلم انه يعرفه كل من تشرف
بلقائه فيمكن حصول العلم بدخوله في المجمعين لمن لم يميزه بشخصه نعم يعرف كل احد ان في عصره اماما وهذا غير ضائر في المطلوب وثالثا ان امتناع حصول
العلم بمثل هذا الاتفاق في زمن الغيبة مط مم لامكان حصوله لاحد باعتبار الذي ذكرنا من ضرورية الحكم وجلاء المأخذ واما دليل المفصل
ظاهر وظهر مما ذكرنا ان التحقيق ان العلم باتفاق جميع العلما فيما هو ضروري او له مأخذ سديد في الوضوح واقع واما في غيره فحصول العلم في زمان
الغيبة بل او اخر زمان الحضور متعذر وكذا في ما قبله بالنسبة الى علمنا باجماعهم واما علم اهل زمانهم فممكن ووقوعه غير معلوم لنا واما
المنازع في ثبوت الاجماع بالمعنى الثاني فهو اما منكر ثبوت العلم باجماع علماء الرعية وهو اكثر من ينكر ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وقد عرفت
التحقيق فيه او منكر ثبوت قول الامام ورضاه بعد اجماعهم وهو اكثر الاخباريين وبعض الاصوليين حصول العلم به في امثال هذه الازمنة
والحق امكان ثبوته ووقوعه مط فانه مما لا شك فيه انه كان في بلد فقيه ولم يكن غيره وعلمنا ان اهل هذا البلد مقلدون له لا يعتمدون
على غيره في ابنائهم باجمعهم ويجمع منهم سيما اذا كانوا من الخواص العدد له متوافقين في حكم مسئلة وعلى العمل عليه نعلم قطعا انهم اخذوا ذلك
من مجتهدهم وان رايه ذلك وان لم يصل الينا قوله بخصوصه بل كثيرا ما يحصل العلم بتوافق خمسة او ستة من ثقاته بقوله وبما يثبت ذلك مما جمع
عليه العقلاء من تواتر الخبر فانه اذا اخبر عشرة مثلا بقول ذلك المجتهد بتواتره يحصل العلم فلا محالة يحصل العلم لاجل حكمهم وعملهم ايضا لانه فرضنا انهم
اذا علمنا من الخارج ان حكمهم ليس الا مأخوذا منه وعملهم الا تقليدا له فلا يكون فرق بينه وبين الاخبار ومحتمل وجوده في الحكم والعمل من
الخطأ او التعمد في المخالفة او امثال ذلك يجري في الخبر ايض بل بطريق اولى في بعض المواضع واذا عرفت ذلك يحصل لك انه اذا علمنا ان جمعا

بالعلم ثم القطع

اكثر اصحابنا وقد عرفت انه المعنى واما الاجماع بالمعنى الثالث فالظاهر انه لا نزاع لاحد من علمائنا في امكانه وانما النزاع في الاطلاع عليه في زمان الغيبة لا يزوله

الحصر حتى لا يمكن احد ان يدعي حنفيا او شافعيا يذهب الى خلاف ما هو معروف في المذهب من هذا مثل ذلك في اقوال الامامية ومن قال انني لا اقطع على شيء مما ذكرته انه مقطوع عليه نعتقد طريق الذي ادى العلم هو المشاهدة التي بالسمسية وقرب من القسطنطينية فلا فرق عند العقلاء بين من يجوز مذهب للامة لم يعرفه مع استمرار الخوض وكثرة البحث وبين من يجوز بلد عظيم في اقرب المواضع لم ينقل الينا خبره وقيل لمن يتعلق بذلك ان كنت تدفع العلم عن نفسك فانت مكابر وان كنت تقول طريق العلم مقصور على المشاهدة والتواتر وقد دفعنا قلنا لك ما تقدم من ان التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم والتواتر والمشاهدة في الجملة طريق الى كل ما ذكرناه غير انه ربما تجلى وتعين وربما التبس واشتبه ولن يلتبس الطريق ويتعذر تفصيله الا عند قوة العلم الا ترى ان العلم بالبلدان والحوادث الكبار وعلى الجملة والوجه القوي لو قيل من اين علمت ومن نقل اليك لتعذر الاشارة الى الطريق وليس هكذا من علم شيئا بنقل خاص فقد صار تعذر التفصيل للطريق علما على قوة العلم فلهذا استغنى عن تفصيل طريقه وانما يحتاج الى تفصيل الطريق فيما يستند العلم بالطريق واما ما يستند فيه قوة العلوم وارتفاع الشك فيه فاي حاجة الى العلم بتعيين طريقه وبعد فالاجماع الموثوق به في الفرقة المحقة هو اجماع الخاصة دون العامة والعلماء دون الجهال ومعلوم ان الحصر اقرب الى ما ذكرناه الا ترى ان علماء كل نحلة في العلوم معروفون متميزون فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة لهيبة الامام الاسبق العلماء واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بانا لو نلق كل امامي الا كالطاعن في اجماع النحويين على ما اجمعوا عليه في لغاتهم بانا لم نلق كل نحوي انتهى كلامه طاب ثراه ومحصله مع يسير تأييد ان ما يشك فيه ويرتاب ويتعسر تقريره وتفصيله انما هو ذكر طريق حصول هذا العلم الاجمالي واما وقوعه فهو بديهي كما انا نعلم كثيرا من المسائل انها قول جميع علماء الامة وان احدا منهم لم ينقل بخلافه مع ان بيان طريق حصوله متعذر ولذا جاز ذلك في قول جميع علماء الامة مع تكثرهم وانتشارهم ففي قول علماء الامامية اظهر فمنكر ذلك ان ما ينكره قطعا فهو مكابر فانا نعلم قطعا انه ليس مذهب احد من المسلمين تحليل الزنا ولحم الخنزير وفي خصوص مذهب الامامية فهو معاند فان من لاحظ شدة اهتمام علماء الامامية في تتبع الاقوال وضبطها وبذل الجهد في نقل الخلافات وحفظها ودابهم في المسائل الشاذة قد نقلوا الخلافات النادرة ورأى ان كل متأخر ينقل قول من تقدمه وكل لاحق ضبط رأي من سبقه وجرت هذه العادة بينهم من الصدر الاول الى عصرنا هذا حتى ناقشوا في الاجماعات التي ادعاها من قبلهم بنقل مخالف وان شذ بل لم يالوا جهدا في تتبع اقوال العامة والواقفية وسائر المخالفين فكيف باقوال الخاصة ومع ذلك يتتبع في المسئلة تتبعا بليغا ولم يظهر على مخالف ولم ينقل احد فيها خلافا وانضم فيها قرائن اخر مقتضية للوفاق وانضافت معها دعوى جماعة الاجماع سيما بمثل قولهم اجمع العلماء كافة او لا خلاف فيه بين العلماء يظهر له ان هذا مذهب جميع علماء الامامية وليس بينهم قول الخلاف ينقل ويؤكده المقدمة المسماة بالقطعية التي هي المسلمة عند المحققين من اهل الكلام والاصول والميزان يستعملونها في المطالب العظيمة اقول ان ما ذكروه من حصول العلم الاجمالي باتفاق الكل فهو مسلم في الجملة ولكنه ليس كلما يتتبع اقوال العلماء ولم يظهر فيهم خلاف يمكن دعوى حصول ذلك العلم ولا في كل مسئلة ولا في كل عصر وما سبق من ان من لاحظ شدة اهتمام العلماء في ضبط الاقوال وتتبع يحصل له العلم بالاتفاق ان اريد به جميع الذين العلماء يتعارف نقل اقوالهم ويتداول ذكر خلافهم ووفاقهم فلا باس بتسليمه لكنه لا يفيد لان مناط العلم باتفاق جميع العلماء الذين منهم المعصوم وان اريد جميع العلماء الذين منهم المعصوم وان اريد جميع العلماء حتى المعصوم فحصول العلم الذي ادعى في حيز المنع حيث ان غاية ما يستفاد مما ذكر هو عدم وقوع الخلاف من عالم ينقل قوله ويدون خلافه من ارباب الاراء واصحاب التراجيح واما دلالته على وفاق المعصوم فمشكلة على ان العلم باتفاق جميع العلماء الموجودين من سالف الزمان الى هذا الاوان او في عصر من تلك الاعصار من الرعية ايضا في حيز المنع كيف وانه يتوقف على العلم اولا بان جميع العلماء قد ظهر منهم ثم على العلم بان كلما برز منهم وصل الى المصنفين ثم على العلم بان كلما وصل اليهم دونوه ووصل الينا فانه ربما دون بعض الاقوال في بعض الكتب الذي اضمحل او بقي ولم يصل الينا ومن اين يحصل هذا العلم مع تمادي الازمنة وكثرة العلماء في كل زمان واتفاق كثير منهم في قرى ليس فيها مصنف ولم يدونوا انفسهم اقوالهم ايضا كما يشاهد في كثير من المعاصرين وايضا نقل المصنفين قول الجميع علماء عصرهم غير متعارف وبعد انقضاء العصر فالاحاطة بجميع من كان فيه مستبعدة فانا لا نتمكن من الاحاطة بجميع علماء عصرنا فكيف بالعصر السابق علينا مع ان نقل القول لا يفيد الا الظن سيما مع مشاهدة ما وقع من الخطاء في نقل المذاهب كثيرا فكيف يحصل العلم بالاتفاق الجميع واما ما نرى من العلم بعدم الخلاف في كثير من الاحكام فانما هو في المسائل الضرورية او ما يقاربها بما عليه الدلائل الواضحة التي نعلم بسبب وضوح الماخذ او الضرورة ان الكل قائلون به ولا شك في ان في امثال ذلك لا حاجة الى الاجماع ومما يؤكد ذلك ان طرق تحصيل العلم محصورة منضبطة ولا يتحقق شيء منها في المقام نعم اذا كانت المسئلة مما يعم به البلوى وتوفرت عليها الدواعي وكانت مما يحتاج اليها الاكثر في الاكثر ومع ذلك يتتبعنا تتبعا تاما ونرى جميعهم متوافقة الاقوال لم ينقل من احد منهم خلاف ومع ذلك ضمت معها قرائن خارجية من تكرر ادعاء الاجماع ونفي الخلاف والتحاشي عن المخالفة والانكار على التشكيك يحصل الظن بسبب ذلك بان قول جميع العلماء الامامية متحد في الواحد واما العلم فلا الا اذا كان العلماء في عصر او عصرين متعارفين محصورين معروفين فانه يمكن العلم بوفاقهم او بسماع راي منهم او بان يكون فيهم مصنفين ناقلين لاقوالهم مصرحين بعدم الخلاف في المسئلة فان حصول العلم بوفاقهم ح ممكن ولكن ذلك غير مفيد لنا اذ حصل انتشار العلماء في الاوطان وبعد زمان الغيبة بل في مدة من زمان الحضور ايضا وقبل ذلك لم يكن نقل جميع الاقوال وضبطها في المؤلفات متعارفا وبعد تعارفه لم يكن الاحاطة بجميع العلماء

يمكن نفي حجيته واما بعض الشبهة التي ذكروها فانما هي انما يجري في الاجماع على طريقة العامة وينفي الفائدة فمنها انه يجوز الخطاء على كل واحد فكذا
المجموع وجوابه منع جواز الخطاء على كل واحد فان المعصوم واحد منهم مع ان الفرق بين المجموع وكل واحد ظ كما قالوا في المتواتر ومنها ان المعصوم
لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وفيه انه لا ينفي الحجية بل اما الفائدة او امكان الاطلاع وسيأتي
ما يندفع ومنها وقوع الخلاف وفيه انه لا ينفيهما مع انهما لو توقفت على عدمه وتممها انا نرى احكاما يدعون فيها الاجماع مع انه يكثر
فيه المخالف بل قد يدعي على خلافه الاجماع فيظهر انه ليس باجماع وفيما لم نجد لعله ايض يكون كذلك وفيه ان ذلك يقدح في الاجماع المنقول
دون المعلوم والكلام فيه مع ان وجود المخالف غير ضائر كما مر ويأتي وايض يمكن تاخر الخلاف عن الاجماع وعدم اطلاع المخالف فانا لا نقول
بان كل اجماع لا بد ان يحصل العلم به لكل احد بل هو ما ثبت من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها نظري يقيني للخواص مجهول للعوام
وربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لاخر مرجوحا عند ثالث اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس
وانا نقطع به ومنها مع ان الاسكافي قال بجوازه اولا وكذا عدم وجوب غسل الهلال في شهر رمضان مع ان العماني قال بوجوبه وكذا عدم اعتبار
العدد في شهر رمضان مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ومنها رسالة الصادق لشيعته المروية في الكافي الدالة على ان اصل الاجماع من مخترعات
العامة وبدعهم قال عم وقد عهد اليهم رسول الله قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض الله رسوله يسعنا ان ناخذ بما اجتمع عليه راي الناس الى ان قال
فما احد اجرى على الله ولا ابين ضلالة ممن اخذ بذلك وزعم ان ذلك يسعه وفيه انه صريح في الرد على اجماع العامة لانا لا ناخذ بما اجتمع عليه راي
الناس بل براي المعصوم الكاشف عنه اجماع الناس مع انه معارض بروايات اخر مثل قوله عم في مقبولة ابن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه واختصاصها
بالمورد بالرواية بعد عموم التعليل لا يضر والثاني وهو المنكر لحجية الاجماع على طريقة العامة فقليل منهم واكثر اصحابنا بل جميعهم بمعنى انهم ينفون
حجيته لو قطع النظر عن وجود المعصوم الاصل والرسالة المتقدمة وضعفوا ادلة حجيته واما المقبول فلا بد له على حجيته لا جل انه اجماع بل يمكن ان يكون
لما لا ينفك عنه من الكشف وقد يستدل لعدم حجيته بوجوه اخر ايض منها قوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجوابه ظ ومنها قوله سبحانه
ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء فلا مرجع في تبيان الاحكام الا اليه وفيه بعد النقض بالسنة والقياس انهم لما يثبتون حجية الاجماع من الكتاب
فالرجوع اليه رجوع اليه وان كون القرآن تبيانا لا ينافي ان يكون غيره ايض كذلك ولا يلزم تبيان المبين بان يهما وقع التبيان او لا يتحقق به وانتفى تاثير
الاخر وان من المعلوم انه لا يحصل التبيان بالقرآن في كثير لكثير فلا بد ان يحمل بالنسبة الى البعض ومنها قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله و
فيه ان الرد الى الاجماع ايض رد اليهما لان الاجماع عندهم لا عن مستند وقد يجاب ايض بان المجمع عليه لا تنازع فيه وبان الرد الى الله ورسوله لا ينافي
الرد الى غيره ويرد على الاول انه يمكن في المجمع عليه ايض ان يتحقق التنازع وعلى الثاني ان مقتضى الاية عدم جواز الاكتفاء بغير الرد الى الله ورسوله وان
جاز الرد الى غيرهما والمط الاكتفاء منهاج قد وقع النزاع في ثبوت الاجماع وحصول العلم به وقد عرفت انه يطلق عندنا على معان ثلثة
احدها اتفاق جميع علماء عصر بحيث لا يشذ منهم مجهول النسب وثانيها اتفاق جميع علماء الرعية في عصر بحيث لم يخرج منهم احد الا معروف ولا مجهول
وثالثها الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم مط سواء علم اتفاق جميع علماء عصر ام لا وسواء علمت مخالفة مجهول النسب او معروفه او لا والتنازع في
ثبوت الاجماع اما ينكر ثبوت الاول والثاني او الثالث اما الاول فهو بين منكر لثبوته مط ومنكر له في زمن الغيبة وانتشار العلماء فقي ثبوت
الاجماع بالمعنى الاول وعدمه ثلثة اقوال الثبوت مط وهو مذهب السيد والشيخ وجماعة كثيرة وعدمه كك وهو مذهب طائفة واليه
ذهب صاحب الوافية والتفصيل بثبوته في زمن الحضور وما يشبهه وعدمه في الانتشار العلماء وعدمه في تلك الازمنة وما ضاهاها وهو مذهب
جمع كثير من الاصوليين والاخباريين بل هو محط كلام كثير من الاخباريين على المجتهدين حيث ادعوا انحصار طريقة القدماء في هذه الطريقة في عدم انحصار
الاجماع فيها وصرح صاحب الوسائل ولما كان اتم ما قيل في اثبات القول الاول ما قاله السيد في جواب مسائل ابن التبان فلينقل عبارته بحذف بعض الزوائد
قال فان قيل من اين يصح العلم بقول الامام اذا لم يكن متميزا وكيف يمكن ان يحتج باجماع الفرقة في ان قوله داخل في اقوالهم وليس هذا يقتضي ان يكونوا
قد عرفتم كل محق في سهل وجبل او بر او بحر ولقيتموه حتى عرفتم اقواله او اخبركم بالتواتر ومعلوم استحالة هذا وليس عليكم ان تجعلوا الاجماع من
عرفتموه ولقيتموه هو الحجة لانكم لا تؤمنون ان يكون قول الامام خارجا عنها قلنا هذه شبهة معروفة وهي التي عول عليها من قدح في الاجماع من
جهة انه لا يمكن معرفة حصوله وجوابه سهل وجملته انه لا يجب في حصول العلم الذي لا ريب فيه لفقد العلم بطريقة على التفصيل فان كثيرا من
المعلوم قد يحصل من غير ان يتفصل للعالم طرقها الا ترى ان العلم بالبلدان والامصار والملوك العظام والحوادث الكبار يحصل لكل من خالط الناس
ولو طالبه بطريق ذلك على التفصيل لتعذر عليه ذكره ولو قيل لمن قطع على بدر وحنين وجمل وصفين اثبت لنا كيف حصل لك العلم به لتعذر
عليه تفصيل ذلك ولم يقدح ذلك في علمه وان كان يعد التامل يعلم على الجملة انه علم ذلك بالاخبار وان لم يتفصل له على التميز واذا كانت مذاهب
الامامية مستقرة على العهد وكثرة الخوض وتوفر الدواعي فما خرج عن المعلوم منها يقطع على انه ليس بمذهبهم ولا قول من اقوالهم ومن
هذا الذي يشك في ان تحليل الخمر والخنزير والزنا ليس من مذهب احد المسلمين وان كنا لم نلق كل مسلم واي عاقل من اهل العلم يرتاب في ان احدا
من الامة لم يذهب في الجد والاخ ان الميراث للاخ دون الجد واذا كانت اقوال الامة مع اتساعها ينضبط لنا حتى لا يشك فيما دخل فيها او خرج عنها
يستبعد انحصار اقوال الامامية الذين قول الحجة فيهم وهم اقل عددا واقرب انحصارا وليس قول ابي حنيفة واصحابه والشافعي والمختلف من اقواله قد

وايضا لولاه لم يثبت حجية ما وقع من الاجماعات على الظن واما ما اورد على ذلك من الدور فظهر دفعه من تقريرنا الدليل على ما قررنا لان الدليل
حجية مطلق الاجماع والمثبت لما فرضناه وحجية هذا الفرد يثبت من المقدمة العادية فلا يتوقف على حجية المطلق واعترض على هذا الدليل
وسابقيه بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واليهود على ان لا نبي بعد موسى والنصارى على قتل عيسى واجيب اما عن اجماع الفلاسفة
فبانه نشأ عن نظر عقلي واشتباه الصحيح بالفاسد في العقلي كثير والتميز صعب بخلاف الشرعي فان الغلط فيه انما يكون من جهة اشتباه القاطع بالظني
وتميزها لا اشتباه على اهل المعرفة والمراد بالشرعي ما كان ماخذه شرعيا فلا يرد النقض بكثير من المطالب الكلامية واما عن اجماع اليهود والنصارى
فبانه نشأ من متابعة الاحاد من الاوائل لقوة [?] اما على الجواب عن النقض باجماع الفلاسفة فان مناط الاستدلال كان على ان هذا الجمع يمتنع اجماعهم
بدون قاطع فاذا امكن في الفلاسفة مع تعمق انظارهم ان يجمعوا على امر لاجل ما زعموه قاطعا ولم يكن كذلك فلم لا يجوز في الفقهاء وقوله اشتباه الصحيح بالفاسد
كثير في العقلي بخلاف الشرعي قلنا لم مع ان ادلة العقل ايضا حجة في الشرع سيما عند العامة العاملين بالقياسات والاستحسانات بل الاشتباه في
الشرعيات ايضا كثير ولا يختص باشتباه القاطع بالظني فان من الشرعيات ما يدق مسلكه ويخفى منهجه ولذا ترى الاختلاف في المسائل الفقهية
اشد بكثير من الاختلاف في العقليات مع ان كل دليل شرعي ينتهي لا محالة الى عقلي نعم يمكن الفرق بين العقليات والمسائل المجمع عليها على طريقة اصحابنا
حيث انهم لا يعملون براي [?] وهم على اخذ الاحكام من شخص معين وطرقهم اليه مضبوطة منحصرة واما على الجواب عن النقض باجماع اليهود والنصارى فانه
اذا جاز ذلك فيهم فينهدم اساس الدليل انه يجوز على هذا اجتماع جمع كثير بمحض المتابعة من احاد اوائلهم فمن اين يعلم انه لا يجوز ذلك في علمائنا
والقول بانه ليس في اليهود والنصارى في هذه المدة الطويلة علماء محققين كلام ظاهري غير مقبول فالصحيح ان يجاب عن النقضين بان حكم العادة
بعدم اجتماع الجمع الكثير على شيء من غير قاطع انما هو اذا لم يكن لاجتماعهم معارض اما اذا كان هناك معارض كاجتماع جمع اخر اكثر منهم او مساو
ولو اقل فلا نسلم حكم العادة ومن ذلك يظهر انه يمكن تسليم الدليل السابق ولا يلزم بحث علينا فيما خالف فيه الشيعة من اجماعات العامة ثم انه يرد على
الاول ما اشير اليه من انه لا يتم فيما اذا كان عدد علماء المجمعين قليلا وفيما اذا كان الاجماع على امر عقلي وفي الاجماع الذي علمنا ان حكم كل من المجمعين
على طريق الظن وفي الاجماع الذي يكون جمع كثير اخر على خلافه من المخالفين للمجمعين في المذهب والذي مضى فالى منع حكم العادة بذلك ان وجد القاطع
القاطع عند الكل وعدم الفائدة ان وجد القاطع عند المجمعين ومنع حكمها بانه لا يكون الا عن قاطع اذا كان المجمعون عاملين بالظنون وعلى الاخير
انعقاد ذلك الاجماع بحيث يقطع على تخطئة مخالفه كل اجماع في خبر للمنع كيف والاصل في نقله على ما نقله الرازي وغيره هو الامام الحرمين وهو
ايضا لم يدع الاجماع صريحا قال فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة الاجماع وقطع التابعين لو سلم ليس اجماعا ولو سلم فمن اين يحصل
لنا القطع بمجرد دعواه ومع دعوى التابعين له بل لا يفيد ظنا ومن فتش عن التابعين حتى يظهر اتفاقهم على ذلك من غير تقية وخوف من القدح
في الاجماع الذي تمسكوا به في خلافة اول خلفائهم بل الظاهر ان البحث عن الاجماع وحجيته مما حدث بعد الزمان الصحابة والتابعين واهل الصدر
الاول ما كانوا يعرفونه ثم لو سلم ذلك فلا نسلم ان اتفاقهم على القطع ولو سلم فلا نسلم انه يوجب ان يكون لهم نص قاطع وليست تلك الدعاوى الا مجرد
دعاوى بلا كان لهم دليل افادهم القطع وليس مما يفيده عند النظر الصحيح بل يجوز ان يكون حجتهم احدى الحجج التي ذكرناها في المبحث وتقدم
بيانها او يكون لكل فرقة منهم حجة منها لكن بعدهم او يكون لهم شبهة عقلية مع ان كثيرا من المسائل كمسئلة الامامة ونحوها لا يعلم الا من
الشرع مع ان القائلين بطرفي الخلاف قاطعون عليها ومن المعلوم ان المسلمين على اعتقاد الطرفين في طول الاعصار لا يقصرون عن عدد هذا
الاجماع فاذا جاز عليهم ذلك فليجز مجمعا ايضا ان المجمعون على قتل عثمان مع ما فيه من وجوه الشناعة عندهم يجب ان يكونوا قاطعين
على قتله فانهم افاضل الصحابة وخيار الناس مع انه لم يجب عندهم وها هي اصحاب الجمل وصفين كانوا متجاوزين عن ثمانين الفا وفيهم الصحابة وعائشة
وطلحتهم وزبيرهم واصحاب بدر وغيرهم فعلوا ما فعلوا وارتد من لا يحصى كثرة من الصالحين وخرجوا على امير المؤمنين مع ما علموا من مدائحه
وسوابقه ومن ذلك يعلم وجه اخر لفساد الاول ايضا والقول الفصل في تلك المقام ان حكم العادة بكون اجتماع جمع كثير عن قاطع وعدمه يختلف
باختلاف المسائل والمجمعين وماخذ المسئلة وتحقق الخلاف وعدمه فان المسئلة قد يكون مما لها مدخلية في رياسات ارباب الدول ومناصبهم
او موافقة لمصالحهم واراءهم ومذاهبهم واهوائهم وقد لا يكون كذلك والمجمعون يختلفون باعتبار كثرتهم وقلتهم وتلاحقهم في الازمنة العديدة واجتماعهم
في عصر واحد او تفرقهم في الامكنة المختلفة وكونهم في مكان واحد وورعهم ونفوسهم ومسلكهم ومنهجهم وماخذ المسئلة يختلف باعتبار شهرته
وتفرقه وانضباطه وحصره والخلاف يختلف بوجوده وعدمه وكثرته وقلته الى غير ذلك وبذلك يعلم الفرق بين الاجماع المتحقق على طريقة اصحابنا [?]
وبين القاطع الذي يدعيه العامة في اكثر اجماعاتهم كما لا يخفى على العارف بطريقة الفريقين هذا تمام الكلام في ادلة حجية الاجماع عند الفريقين
واما النافون لها فاما ينفون حجية الاجماع على طريقة الخاصة والعامة والاول ما ينكر وجود المعصوم في كل عصر والكلام معه في علم الكلام او يقول
به وهو طائفة من الاخباريين ونفيهم لحجيته انما هو لاجل الغفلة عن المراد حيث انهم راوا العامة يحتجون بالاجماع ويريدون اجماع العلماء مع قطع
النظر عن كون واحد منهم معصوما وجعلوا سبب حجيته نفس الاتفاق وشاهدوا الاصوليين من الخاصة ايضا يدور على السنتهم لفظ الاجماع
فاشتبه عليهم الامر واختلط وزعموا انهم يريدون ايضا ما اراد العامة فشنعوا عليهم ونفوا حجيته ولذا ترى متاخري الاخباريين كفوا السنتهم
عن ذلك المقال واقتصروا على الرد بعدم وقوعه وعدم امكان العلم به ونفي الفائدة عنه لانه اذا اشترط في الاجماع العلم بدخول المعصوم وقوله فلا

يكون

فلا يجوز مخالفته لانه اتباع غيره او يجب اتباعه اذ لا مخرج عنهما وقد اورد عليه بوجوه كثيرة من نقيضه وغير من نقيضه يبلغ نيفا وبعين ذكرنا شطرا
منها في شرح التجريد ونقتصر ههنا على خمس الاول ان المتبادر من سبيل المؤمنين ما صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره الكفر فان
المفهوم من قول السلطان ومن يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل المطيعين له لعاقبته فهم سبيلهم في طاعة الوزير لا سائر السبيل ويؤيد ذلك
ما ذكره المفسرون من ان الاية نزلت في المرتد الثاني ان تمامية الاستدلال موقوفة على عموم كل من لفظ الغير والسبيل وهو في حيز المنع والخلاف
الثالث ان لفظ المؤمنين لكونه جمعا معرفا يفيد العموم فالثابت هو وجوب اتباع ما هو سبيل كل المؤمنين من بدو البعثة الى يوم البعث
مع التنزل سبيل كل مؤمني عصر دون خصوص اهل الحل والعقد الذي هو الاجماع المصطلح والتخصيص بحجج يجوز مع ان المعين منه تحكم
وغير المعين غير المطلوب الرابع ان الحجية موقوفة على العلم بكون المجمعين مؤمنين وهو لا يحصل الا مع العلم بوجود المعصوم فيهم الخامس انه لا شك ان
المراد من السبيل ليس معناه الحقيقي بل هو مجاز ولتعدد مجازاته لا يفيد العموم لو افاده الا في واحد منها وهو غير معلوم لعدم دليل معين
ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله سبحانه كنتم خير امة والوسط ايضا ما بمعنى الخيرة او العدل والاجابة
بنا فيهما وفيه اولا انه بنا فيهما لو وقع عدالة مط وثانيا انهما خطابان شفاهيان فلا يثبت حكمهما للغير الحاضرين الا بالاجماع المتنازع في
حجيته وثالثا انهما اما ليستا بعامتين فلا يفيد او عامتان فاما المراد كل واحد فهو خلاف الواقع او المجموع من حيث المجموع فلا يتحقق
اجماع الا في القيمة ولا يجوز التخصيص بامة كل عصر دون بعض اخر لانه بلا مخصص ومنها قوله سبحانه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فشرط وجوب الرد وجود التنازع فاذا حصل الاتفاق كفى وهو معنى حجيته وفيه ان الثابت منه سقوط الرد عن المجمعين لا عن غيرهم من
الطالبين لدليل الحكم وحجية الاجماع انما يثبت على الثاني دون الاول ومنها قوله ص لا تجتمع امتي على الخطا وفي لفظ العدة والنهاية والمحصول خطأ
بالتنكير وهذا الخبر متواتر معنى اذ وردت بهذا المعنى اخبار متكثرة كقوله ص لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق ومن خرج من الجماعة قيد شبر فقد
خلع ربقة الاسلام من عنقه وعليكم بالسواد الاعظم وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا يجتمع امتي على الضلالة وكونوا مع الجماعة
الى غير ذلك ومع ذلك هو متلقى بالقبول وحبر الاستدلال ظ وفيه منع اولا حجية تلك الاخبار ودعوى التواتر عن قوله حجة واهية وقد اعترف القاضي
عبد الجبار في كتاب المغني بعدم التواتر واستبعد الرازي في المحصول دعوى تواتره وثانيا انه ان اريد بالامة الكل لم يوجد اجماع او البعض المبهم لم
يفد والمعين لزم التحكم ودعوى تبادر اهل كل عصر ممنوعة وثالثا انه لو تم لما لزم حجية اجماع العلماء اذا لم يكن مجتهدا وعدم حجية اجماع
خالف فيه بعض العوام وهم لا يقولون به ورابعا ان المراد من الامة او المسلمين او الجماعة وغيرها من الالفاظ الواردة اما من يقول بنبوة
نبينا ص مطلقا وح لا يتحقق اجماع الا بعد العلم باتفاق جميع فرق الاسلام وهم لا يشترطون ذلك او يختص باهل السنة ح نطالبهم بالدليل الا
مع ان المخالفة في الامامة لو اوجب عدم صدق هذه الالفاظ لزم ذلك من المخالفة في الفروع ايضا لان مسئلة الامامة من الفروع عندهم
هذا مع ما في تلك الاخبار من قصور الدلالة لان كان ما تضمن قوله لا يجتمع يمكن ان يكون نهيا وان الظاهر من الاجماع هو الاداء الى الاتفاق
فلا يثبت تمام المط والظ من المتضمن للفظ الضلالة الاعتقاد الفاسد الذي يأثم صاحبه به فلا يدل الا على ان ما اجمعوا عليه لم يكن ضلالة
واما انه يكون حكم الله الواقعي ولا يجوز مخالفته فلا بل يجوز ان يكون مثل سائر احكام المجتهدين في المسائل الخلافية في انها لا يكون ضلالة
ويجوز مخالفتها بالاجتهاد ويؤيده ما ورد من ان كل ضلالة مصيرها او سبيلها الى النار او في النار ومثل ذلك يرد على ما تضمن لفظ الحق
لان مقابله الضلال لقوله سبحانه فماذا بعد الحق الا الضلال ويرد على المتضمن للامر بالكون مع الجماعة وعدم الخروج عنها وان يد الله عليها
وامثالها انها لا تدل الا على الترغيب على الجمعية وعدم الاعتزال وان المسلمين اذا كانوا جماعة كان يد الله وبركته عليهم اذا تفرقوا زال ذلك
عنهم وهذا لا يدل الا على وجوبه اي الجماعة وعدم جواز مخالفته في المسئلة بل يكفي مخالطتهم ومصاحبتهم وتعاون بعضهم بعضا في المصالح
والحاجات وهذا لا ينافي اختلافهم في الراي في الاحكام ويمكن الحمل على الكون مع الجماعة وعدم اظهار عداوتهم وان خالفوا الحق اما للتقية
لعلمه ص بانهم لا يقاومونهم او للاحتراز عن تفرق المسلمين قبل استحكام جمعيتهم واداء ذلك الى غلبة الكفار وعلى ما تضمن حسن ما رآه المسلمون
حسنا انه لا يدل على الخصائصية الى غير ذلك من الاعتراضات الواردة على دلالة الجميع جمعا وانفرادا ويمكن للمتامل استخراجها هذا مع
ان جنسية لام الخطا في الحديث الاول يدل على امتناع الاجتماع على جنس الخطا ولا ينافي ذلك الا بوجود معصوم في كل عصر بل يتنزل بدلا مع
تنكير خطا ايضا ومنها ان العقل حاكم بان العلماء العظام مع كثرتهم ووفورهم واختلاف مشاربهم وتباين آرائهم لا يجمعون على امر بدون
دليل قطعي وقريب من ذلك استدلالهم بانهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولا ريب في ان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجتمعون على القطع في هذا الامر الشرعي بمجرد ظن او تواطؤ بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فيكون مقتضاه هو خطأ المخالف للاجماع حقا
وذلك يقتضي حقية ما عليه الاجماع والوجه في توسيط الاجماع على تخطئة المخالف للاجماع من غير اكتفاء بحكم العادة المذكور كما في الدليل
السابق لانه لولاه لم يثبت حجية كل اجماع لم يبلغ عدد المجمعين فيه الى هذه الكثرة او لم يكن فيه مثل هؤلاء المجمعين وايضا لولا ذلك التوسيط
لما امكن الحكم بحجية الاجماع على امر عقلي اذ لا يحكم العادة فيه بكونه عن قاطع اذ لا بعد في اتفاق مثل هذا الجمع في العقليات لشبهة كما صرحوا
به في جواب النقض باتفاق الفلاسفة وهذا بخلاف هذا الاجماع الخاص لانه على امر شرعي لا يجوز العقل اتفاقهم فيه على القطع بدون قاطع

مع من يقول بالاول ومن يقول بالثاني لمنافاته للغيبة ويمكن ان يكون قوله مخالفا لقولهم اذا لم يعرف القائل بخصوصه كما اشرنا ولكن انما يتحقق هذه الامر الممكن يجب على الامام ان ينصب دليلا او اظهار قوله بظهوره او ظهور من يثبته والا لم يحسن التكليف ورابعها انه اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منه على حجيته ام لا فالذي يقول انه يحتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز انه معصوما مخالفا له لا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم يجوز خلاف المعصوم له قطعنا على تقدم صحته فان قيل فاي طريق لنا الى ان نعلم قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد نعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحته فنعلم به ان القول موافق لقول المعصوم وان كان هناك دليل على خلافه علمنا ان للمعصوم قولا يخالفه فان عدمنا الطريقين معا وجب القطع على صحة ذلك القول وانه يوافق لقول المعصوم لانه لو كان مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان تعيين التكليف الذي ذلك القول لطف فيه ولا يخفى ان المسئلة الاولى هي فرض اجتماع جميع الامة الذي منهم الامام عليه السلام وقد صرح بكونه اجماعا وحجة واثبت الحجية بدخول الامام وهذا هو طريقة السيد في الاجماع والثانية فرض اختلاف الامة على قولين ولم يكن لاحدهما مرجح وحكم فيه بالتخيير ولا شك انه لا دخل له في كونه اجماعا بسيطا او مركبا والثالثة فرض اتفاق جميع علماء الرعية على امر ولم يعلم قول الامام وصرح بكونه حجة ولكن لا دلالة لكلامه على كونه الاجماع المصطلح ايضا كما ان من قال بحجية الشهرة لا نقول بكونه عنده بل صرح في بعض كلماته بعدم كونه اجماعا نعم يظهر منه طريق العلم بقول المعصوم بعد العلم به وباقوال علماء الرعية يحصل العلم بالاجماع كما ان لمعرفة كل واحد من المجمعين طريقا موديا الى اليقين من اخباره او علمه او غيره والرابعة فرض ما اذا ظهر قول بين الامامية ولم يظهر له مخالف ولم يدل دليل على بطلانه فجعله حجة ولا يلزم منه ايضا ان يكون ذلك اجماعا كيف ولو كان اجماعا امتنع ان يدل دليل على بطلانه وبالجملة طريقة الشيخ هي بعينها طريقة السيد نعم نقول بحجية بعض الاتفاقات الاخر وان لم يسمه اجماعا ولو سماه احد به ما نازعنا اذ لا مشاحة في الاصطلاح بقي الكلام فيما ذكره الشيخ دليلا على اظهار الحق على الامام وهو على ما يظهر من تضاعيف كلماته وجهان احدهما ان التكليف لطف من الله سبحانه على عباده ولو كان قول المعصوم مخالفا لقول علماء الرعية لكان اللطف في الاول فلو لم يجب عليه اظهاره بعد اتفاق العلماء على خلافه فلا يصح التكليف مع لعدم العلم ولا بقول العلماء لعدم اللطف فيكون التكليف فيما جامع له باقيا فيه فما لم يظهر خلاف قول العلماء يكون حقا وثانيهما ان وجود المعصوم لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم على الباطل والا ما كان لطفا والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فبالمسائل الخلافية الخارجة عن حد الاحصاء فانه لا شك ان جميعها ليس مما يتخير فيه ولو كان كل من القائل بالتعيين متعين ولا الجميع حقا ولو كان ايضا يكون القائل ببطلان البعض خاطئا مع عدم الردع واستواء نسبة اللطف الى البعض والجميع واما الحل فاما عن الوجه الاول فبان قوله ظ ولا يقول العلماء لعدم اللطف ثم لو لا مانع من ان يكون اللطف في التكليف الواقعي مع العلم به وفيما ظن تكليفنا مع الجهل بالواقع وقد تقدم في بحث الخبر ما يوضح ذلك واما على الثاني فبما ذكره السيد وهو انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفسنا واما ما ذكره من ان مقتضى اللطف ردع الخلق ثم لان وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وبيانه ان اللطف في نصب الامام يكون بسبب وجوده وبسبب تصرفه وفوات احدهما المانع لا يوجب فوات الاخر فلا يلزم انه لو لم يردع الامة عن الباطل لم يكن نصبه لطفا واورد عليه بانه يودي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا اذ لا يعلم دخول المعصوم في الاجماع الا بهذا الاعتبار وبان الردع لا يتوقف على ظهوره معروفا فلعله يرد عليه اذا كنا سبب استتاره يكون سبب عدم الانتفاع به لامكان الردع بان يظهر مجهولا ويلقي الخلاف وبانه اذا اقتضت المصلحة استتاره وعدم اظهار الحق فيكون راضيا بما اتفقوا عليه فيثبت المط والجواب عن الاول بان اللازم منه عدم صحة الاحتجاج بالاجماع الواقع في زمن الغيبة وهو كذلك وما يحتج به هو الواقع في زمان الحضور وان حصل العلم به في زمان الغيبة وعن الثاني ان مراد السيد ليس ان عدم الانتفاع به لوجوب استتاره بل مراده انه كما انا سبب استتاره فكذلك يمكن ان نكون نحن سبب عدم الانتفاع به بوجه من الوجوه وعن الثالث ان حجية تقرير المعصوم انما هي اذا تمكن من المنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه بفعلهم على معتقدهم فلا ينافي جواز مخالفتهم وقد يجاب عن الثاني ايضا بان الذين يقولون بوجوب اظهار الامام الحق اذا اتفقت طائفة العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف نفسه فعلى هذا لو كان هناك حديث دال على خلاف ما اجمعوا عليه في زمان الغيبة او كان راي مجتهد بخلاف ما قالوه ولو مع معرفة نسبه لا يمكن ان يقال ان المعصوم قد اكتفى به عن ظهوره وفيه ان مراد الشيخ من وجوب الاظهار ليس مطلقا بل على وجه يظهر انه الحق والا لكان المحذور الذي اثبتوا ان مناط كلامهم ليس ان الاجماع على الخطا باطل فلذا يجب دفعه على الامام بل كان مناط وجوب اللطف وهو لا يتم الا بما يوجب الردع وفي بعض كلماته تصريح بما ذكرنا ماوجه حجية الاجماع عند العامة فبوجوه من النقل والعقل واعلم اولا انه لا فائدة في القدح في دلائلهم لنا كثيرا اذ مع ثبوت الاجماع المصطلح عند اكثرهم يكون حجة عندنا ايضا لعدم خلو الزمان عن المعصوم ولكن نتعرض لصحابنا شكر الله مساعيهم لاظهار فساد مذهبهم لابتنائه على الاجماع الذي مستندهم عندهم هذه الادلة الضعيفة مع ان منهم من قال بعدم حجية الاجماع مط نقل عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومنهم من خص حجيته باجماع الصحابة وهو المحكي عن داود بن كثير ثم من ادلة القائلين منهم بالحجية وهم الاكثر قوله عز جاره ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ضم اتباع غير سبيل المؤمنين مع مشاقة الرسول التي هي كفر ظ في كونه مثله كجمعهما في الوعيد وعطفه عليها مع التوعد والجمع عليه مسلم

فلا يجوز

من دخوله في جملتهم وقال في الذريعة قولنا اجماع اما يكون واقعا على الامة وعلى المومنين او على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا
بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المومنين وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه وقال الشيخ في العدة ان الامة لا
يجوز ان يجتمع على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب
الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز
ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عنه ممن خالفنا
في الاجماع لاختل ذلك باجماعهم انتهى ومن ذلك ظهر اتحاد طريقة الشيخ مع السيد ايض ولذا قيل ان للشيخ في الاجماع طريقين احدهما ذلك والثاني
ما نسب اليه المحققون اختصاصا طريقته في طريقة السيد وان اختلفا من وجه آخر كما يأتي ولا نص على تلك الطريقة مخالفة معلوم النسب بشرط تحقق العلم
الاجمالي باتفاق الباقين ولكن بشرط عدم مخالفة مجهول النسب لجواز ان يكون هو الامام بل بشرط وجود مجهول النسب في المجمعين واما وجه كشف الاجماع
عن راي المعصوم على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فالاخبار المتكثرة قال بعض المتاخرين علمنا بدخول قول المعصوم في الاجماع من جهة ان الروايات الكثيرة دلت
على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال قول المبطلين واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق
وانه راض فدل الاجماع على رضاه انتهى اقول ومن الروايات ما رواه في ق في الحسن عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول ان الارض لا تخلو
الا وفيها امام كيما ان زاد المومنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها ما رواه ايض في الصحيح عن الص قال قال فينا اهل البيت في كل خلف
عدول تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين ومنها ما رواه ايض في الصحيح عن يعقوب بن وهب عنه عم قال قال رسول الله ص ان كل بدعة
يكون من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا به يذب عنه ومنها ما رواه ايض عنه عم قال ما زالت الارض الا ولله فيها الحجة يعرف الحلال
والحرام ويدعوا الناس الى سبيل الله ومنها صحيحة ابي بصير عن احدهما عم قال ان الله لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل
ومنها صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عم قال والله ما ترك الله ارضا منذ قبض الله آدم الا وفيها امام يهتدي به الى الله على عباده ثم اقول لا يمكن النزاع في
الكشف على الاولين لانه اما جزء الماهية الاجماع او وصف لها لازم وانما يمكن نزاع فيهما فانما هو في العلم بالاجماع واما الثالث فقد رده الاكثر
وقالوا بعدم كونه كاشفا وهو كك لان اكثر تلك الاخبار الواردة وظاهرها الزم ان لا يكون خلاف بين الامة في الاحكام لكون غير الواحد من الاقوال
المخالفة باطلا مع انها بالغة حدا لا يحصى كثرة ومع ذلك نرى تعطيل كثير من الاحكام كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وامثالها فالازم
ان يحمل على انه يجب وجود امام ليفعل ما ذكر اذا لم يكن مانع من جانب الرعية وفعله مشروط بعدم المانع من نفسه ومصلحة اخرى فالواجب على الله نصبه
وعليه الردع والابلاغ ان لم يمنعه مانع واما بدونه كما في زمن الغيبة فلا مع ان المذكور في كثير منها الامام او الحجة وامثالهما يمكن ان يكون المراد بها
نائب المعصوم الذي يتمسك به الى التكاليف الظاهرية ويعرف الحق ظاهرا من الباطل وايض كثير منها متضمن لذكر البدعة والتحريف والانتحال وامثالها
ولا شك ان قول علماء الرعية لاجل دليل ظني يكون حجة عندهم لا يصدق عليه شيء منها وكذا لا يصدق الزيادة والنقصان المذكور في الرواية
الاولى على خطا المجتهد لان المراد الزيادة والنقصان في احكام الدين ولا شك ان بعد الاجماع بالضرورة وحكم العقل بان كل ما ظنه المجتهد فهو حكم
الله الظاهري في حقه وحق مقلديه يكون ما ظنه ايض حكما ثابتا ظاهريا بالهم فلا يكون زيادة او نقصانا وقد يرد الاستدلال بالاخبار ايض بتوقف
رد الامام على ظهوره ومعرفته فالاخبار محمولة على زمان الظهور وفيه منع التوقف على الظهور لتاتي الرد بان يلقي على قلب مجتهد دليلا يرده عن خطائه
سلمنا ولكن التوقف على المعرفة غير مسلم والظهور بدون المعرفة في زمان الغيبة ممكن بل متحقق ولا يخفى انه لا يشترط على هذه الطريقة وجود مجهول
النسب وهل يقدح خلاف واحد معروف النسب لظ نعم لان مبناها على ان الواجب على الامام ردع الاجتماع على الامام لا رد المخالف مط والا يجري
في قول واحد ايض ومن هذا يظهر التفرقة بين هذه الطريقة السيد يكون واحدا من المجمعين بخلاف هذه الطريقة هذا ثم انه قد اشتهر نسبة هذه
الطريقة الى الشيخ فمنهم من جعلها وحدها طريقته ومنهم من ضمها مع السابقة والظ ان طريقته هو السابق خاصة وان قال بحجية ذلك ايض ولكنه
لم يصرح بكونه اجماعا ولاجل القول بحجيته توهموا ما توهموا والتوضيح انه قد ذكر في بحث الاجماع من العدة مسائل يوجب لتوهم المذكور احدها
ما سبق ذكره وثانيها ما ذكره بعد ما سبق قال ما خلاصته انه فان قيل فما قولكم اذا اختلف الامامية في مسئلة كيف تعلمون ان قول الامام داخل
في جملة اقوال بعضها دون بعض قلت اذا اختلف نظرنا في المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم يدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا
على ان قول المعصوم موافق لذلك القول وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم ينظر في اقوال المختلفين فكل من عرفنا بعينه ونسبه فانا لا نقول
والباقون بالاخر لم نعتبر قول من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم قول الامام فان كان في الفريقين اقوام لا نعرف وهم مع ذلك مختلفون كانت
المسئلة من باب ما يكون فيها مخيرا الى ان قال ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يكن دل على انه من باب التخيير
ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه فلا يجوز للامام الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق ويعلم بعض ثقاته الحق حتى يودي الى
الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وثالثها ما ذكره بعد ذلك حيث قال فان قيل يجوز ان يختلف
الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى اجمعوا ذلك كان ذلك تعيين الامام وذلك لا يقولونه
وان منعتم من ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك ثم اجاب بالمحصلة ان في زمان الغيبة لا يمكن ان يكون قول الامام مخالفا لقول كل الرعية مع

ان يكون المراد بالملة جميع شرائع احكام ابرهيم اذ لو كان كك لما جاز النسخ فيها لقوله تعـ ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وعن الخامس
بانه لا يدل على ازيد من الموافقة مع انه يمكن ان يكون ما وصّى به نوحا هو دين نبينا اى وصّاه بان يوصى اعتقاده عقيبا بعد عقب ان يقبلوه
اذا ادركوا زمان النبى ص وعن السادس ان التشبيه فى مجرد الوحى وعن السابع ان المراد ليس جميع النبيين لتقدم اكثرهم على التورية بل المبعوثين ما
بين موسى وعيسى مع ان فيهما ما نسخ فى شريعتنا وشريعة عيسى **فائدة** اختلفوا فى انه اذا ثبت امر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه فهل
يجوز لنا اتباعه ام لا فقيل بالاول مطـ وقيل بالثانى كك وقيل ان نقل الله سبحانه او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا بحيث يدل
على حسنه مطـ نعم والا فلا ولا يخفى ان ما بعده ما فهم ذلك لم يكن اتباعا للشرع السالف فهذا ليس قولا ثالثا احتج الاول باستصحاب بقائه وكونه حكم
الله قبل هذا يبتنى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع اقول البناء ممنوع لامكان استصحاب العرض عدم زواله والا لما امكن استصحاب امر اصلا
فالصواب ان يجاب بان هذا الاستصحاب يعارضه استصحاب عدم كونه حكما فى حقنا وهذا من المواضع التى ليس الاستصحاب حجة فيها كما يأتى مع ان الاخبار
مستفيضة على ترك الشرائع السابقة ونسخها ويؤيد عدم الحجية ترك اصحابنا جميعا الفحص عن احكام الشرائع السابقة ولولا عدم حجيتها لما جاز
لهم اعمال الاصل الا بعد الفحص عنها بل كان على الحج بيانها ايضا فالوجه عدم الحجية **الفصل الثالث فى الاجماع** وهو فى اللغة العزم والاتفاق
وفى عرف المتشرعة نقل الى اتفاق خاص عرفوه بتعريفات منتقضة طردا وعكسا واكثر الانتقاضات انما هو لاجل الخلط بين الاصطلاحات بيان
ذلك انه قد يكون للفظ حقيقة عرفية عند طائفة ويكون لهذا الطائفة فرق متعددة ويكون الحقيقة عند كل فرقة غير ما هو عند الاخرى غاية
الامر ان تلك الحقائق يكون متناسبة قريبة المورد وح ان عرف اللفظ باحدى هذه الحقائق يجب تخصيص العرف بالفرقة التى يكون هذه المعنى حقيقة
عندهم ولا يجوز التعميم ولو عمم فاللازم ذكر مجموع الحقائق ولا شك ان العرف الذى يراد تعريف الاجماع بحسبه هو عرف المتشرعة ولكن لهم فرقا كثيرة عامة
وخاصة وللخاصة فى الاجماع اصطلاحات مختلفة فان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق كل من يوجد فى عصر من العلماء
فلو خالف فيهم نادر ولو معلوم النسب لا يكون اجماعا بخلاف طريقة السيد والمتاخرين فانه لا يضر المخالفة مطـ على الثانى ومخالفة معلوم النسب على
الاول واذا جمع جميع علماء الرعية فى عصر من اعصار الغيبة يكون اجماعا على الاول ولو خالف من تقدمهم جماعة كثيرة ولا يكون على الاخيرين واذا حصل العلم
من اتفاق عشرة من العلماء براى المعصوم يكون اجماعا على الثالث دون الاولين وكذا العامة فان منهم من يقول يقدح مخالفة النادر ومنهم من يقول
بعدمه وما خالف فيه النادر يكون اجماعا على الثانى دون الاول وعلى هذا فاللازم على المعرف ملاحظة ذلك فى التعريف ولاجل عدم الملاحظة فسد
جميع ما ذكروه من التعاريف فان الجميع مبنى على عرف المتشرعة وقد عرفت ان لهم فى عرفهم حقائق متعددة بحسب تعدد الفرق ولا يمكن جمع الجميع فى تعريف
واحد فالاولى ان يقال انه فى عرف المتاخرين من الخاصة اتفاق على امر كاشف على قول المعصوم بذلك الامر وعلى طريقة السيد اتفاق كل العلماء او غير نادر
معروف النسب فى عصر على امر وعند العامة اتفاق كل العلماء او غير نادر فى عصر على امر وعلى الطريقة المنسوبة الى الشيخ انه اتفاق جميع علماء الشرعية
فى عصر على امر ومن القيد الاخير فى الاول خرجت شهادة العدل وقيد فى عصر غير الاول متعلق بكل من الاتفاق والعلماء على سبيل التنازع فلا
يرد امتناع تحقق الاجماع او فساد التعريف ان تعلق بالاول والنقض باتفاقهم فى عصرين على التعاقب وفى عصر بعد ظهور طائفة اخرى غيرهم
ان تعلق بالثانى مع انه يمكن على الدفع على التعلق بكل منهما ايضا والمراد باتفاق العلماء على امر اتفاق من هو عالم بذلك الامر ومن اهله فلا يرد خروج
الاجماعات مع ارادة العموم وقد يوصف الامر بالدينى ولا حاجة اليه وظهر بما ذكرنا تفاوت عرف السيد والعامة فى الاجماع واتحاد موردهما غالبا
وان اختلفوا فى وجه الحجية بل وكذا الشيخ حيث ان الرعية مقابل المعصوم والعامة لعدم قولهم بوجوده فى كل عصر ينحصر العلماء عندهم بالرعية ايضا
نعم يتغاير العرفان على طريقة المتاخرين وهذا هو السر فى تفصيل المتاخرين بان الاتفاق الخاص الذى هو الاجماع عند الخاصة مغاير له عند
العامة وتعريفهم له تارة بعرف العامة واخرى بعرف الخاصة وخلو كلمات القدماء عنه ثم انه لا ريب فى امكان وقوع الاجماع عقلا وعادة ولم يخالف
فيه سوى النظام فقال بامتناعه ومراده الامتناع العادى وهو شاذ ودليله ضعيف وانما الكلام فى حجيته وفى ثبوته اى امكان الاطلاع
عليه وحصول العلم به وها هى نذكرها مع سائر ما يتعلق بها فى مناهج **منهاج** لا خلاف فى حجية الاجماع بين الخاصة والعامة ولكن قد وقع الخلاف
فى وجه حجيته ومدركها كذا قال جماعة ولا يخفى ان مثل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع امرا واحدا واجمعوا على حجيته فانه
يوهم ان ما يقول كل من الخاصة والعامة بحجيته امر واحد وقد عرفت انه ليس كك فانه قد يكون اتفاق اجماعا وحجة عند طائفة ولا يكون كك عند اخرى
فالاولى ان يقال ان للاجماع معانى مختلفة تقول بحجية كل منها طائفة وعلى هذا فنقول ان الاجماع يطلق على امور الاول الاتفاق الكاشف عن قول
المعصوم على امر مطـ الثانى اتفاق جميع العلماء فى عصر على امر الثالث اتفاق جميع علماء الرعية على امر فى عصر والاول هو الاجماع عند جماعة من محققى
المتاخرين والثانى عند السيد وتابعيه والثالث عند بعض اصحابنا ونسب الى الشيخ ايضا والاخيرين عند العامة ويتحدان عندهم لحصر العلماء عندهم
فى الرعية والكل اتفقوا على حجية ما هو اجماع عندهم ووجه الحجية عند الخاصة بطرقهم الثلثة الكشف عن راى المعصوم الذى هو الحجة وذلك على الاول
ظ لان الكشف عن قول المعصوم جزء من ماهية الاجماع ح وقول المعصوم حجة ولا يشترط على هذه الطريقة اتفاق الكل ولا وجود مجهول النسب ولا يضر مخالفة
معلوم النسب ولا مجهوله وكذا على الثانى لان الكشف عن قول المعصوم ح وصف لازم له اذ متى اجتمعت جميع العلماء يكون المعصوم منهم ايضا قال السيد فى
جواب مسائل ابن التبان البغدادى بعد كلام طويل فاذا كان اقوال العلماء فى كل مذهب مضبوطة والامام لا يكون الا سيد العلماء واوحدهم فلا بد من

دعوئهم

حجيته ووجوبه فقوله هو ما صدر من المجتمع من اجزاء النبوة جميعها دون جزء من سبعين جزء منه مع انه خاص باجزاء الزمان ومن اين يعلم ان هذا الزمان
وامثاله منه فلعله زمان ظهور القائم عج منهاج قد وقع الخلاف في ان نبينا صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بشريعة احد ممن سواه ام لا وعلى الاول
هل كان التعبد مختصا بقبل البعثة ام كان بعده ايض وعلى التقديرين فما الشريعة التي تعبد بها واما عدم تعبده بشرع اصلا فلم يقل به احد
وما ذكره بعض من عاصرناه من انه قيل انه لم يكن متعبدا بشيء فالظاهر انه توهمه من كلام السيد ره في الذريعة والتامل فيه يعطي ان مراده القول
بعدم التعبد بشيء من الشرائع المتقدمة منه لا مط وكيف كان فالمشهور بين اصحابنا عدم تعبده بشرع احد ممن تقدمه بل كلما يتعبد به كان شرعا
له بان كان يوحى اليه باشياء تخصه وادعى الشيخ عليه الاجماع ونسبه الى اكثر المتكلمين من اهل العدل والى ابي علي وابي هاشم وقيل تعبد قبل
البعث باحكام الشرع المتقدم ولم يتعبد بعده بشيء منها وقيل تعبد قبله مط وبعده بما لم ينسخ وقيل به في البعد والقبل ثم القائلون
بالتعبد اختلفوا في التي تعبد بها فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرائع وذهب السيد في الذريعة
الى الوقف في التعبد وعدمه قبل البعث وعدمه بعده ونقله في الانيس عن [illegible] وهو الحق مع ظن تعبده بشريعة عيسى قبل البعث اما عدم
التعبد بعد البعث فلانعقاد اجماع اصحابنا عليه ويؤكده رواية سماعة وابن فضال الاتيتان واما التوقف قبل البعث في العلم فلعدم دليل علمي
على شيء من الطرفين واما الظن بتعبده بشريعة عيسى قبله فلما رواه في في باسناده عن سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ان نوحا بعث بكتاب وشريعة
فكل من جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته ومنهاجه حتى جاء ابراهيم بالصحف وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفرا به الى ان قال فكل نبي
جاء بعد المسيح اخذ بشريعته ومنهاجه حتى جاء محمد ص بالقرآن وبشريعته ومنهاجه فحلاله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وروى
الصدوق في العيون مثلها عن ابن فضال عن الرضا ع وهما يدلان بمقتضى الغاية انه كان اخذا بشريعة عيسى حتى جاء بالقرآن والشريعة وتركها بعده ايض وفي
صحيحة الكناسي فلما بلغ عيسى سبع سنين تكلم بالنبوة والرسالة حين اوحى الله اليه فكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس اجمعين وانما لم نجعلها
دليلين لان الحاصل منهما ليس الا الظن والثابت حجيته لنا انما هو في الاحكام التكليفية دون امثال ذلك واما حديث كنت نبيا وادم بين
الماء والطين فلا دلالة له على المط اذ معناه انه قد اعطي شريف النبوة العامة الظاهرة بعد البعث وكون عيسى نبيا في المهد ايض كذلك احتج المثبت
بقوله تع ان هو الا وحي يوحى وبعدم البحث عن الشرع السابق والا لنقل وافتخر به اهله وامكان الوحي بالموافق للشرع السابق ينفي المتابعة
وبما روى الجمهور ان النبي ص لما بعث معاذا قال له بما تعمل قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فصوبه النبي واقره على ذلك ودعا له [قال بسنة رسوله قال فان لم تجد]
ولم يذكر رجوعه الى كتب الانبياء او باستلزامه افضلية غيره الباطلة بالضرورة وعدم مخالطته لاهل الاديان وعدم مراجعته كتبهم لانه كان اميا
لا يقرأ ولا يكتب وبترقبه الوحي كما يتضح في قضية الميراث والظهار وفي الاول ان الضمير راجع الى القرآن سلمنا العموم وغايته انه حين نزول الاية وهو
بعد البعث كان كذلك وفي الثاني امكان الوحي بان شرع فلان كذا فاتبعه لا بما يوافق شرعه مع ان عدم البحث قبل البعث ثم وعدم نقله لانه
ح لم يكن فعله حجة حتى يقتضي العادة بنقله وكذا عدم افتخار اهله على انه على القول بالتعبد بكل الشرائع لا وجه للافتخار هذا مع انه لو سلم عدم البحث
فيمكن ان يكون لعدم احتياجه اليه مع كون ما يتعبد به ثابتا بالتواتر والضرورة كما في كثير من احكام ديننا او لاطلاعه عليه على نحو لا نعلمه
فان لنفسه القدسية طرقا الى درك المعلومات لا نعلمها وفي الثالث عدم ثبوت الرواية وعدم الدلالة على قبل البعثة وفي الرابع ان افضليته من
الجميع لا ينافي كون بعض افضل في امر خاص فان الثابت انه افضل من الجميع وهو كما يكون بكونه افضل في كل امر يكون بكونه افضل من كل واحد
من حيث هو كل مع فضيلة للغير من وجه خاص كما ان العالم بجميع العلوم اذا لم يعلم الخياطة افضل بمراتب من الخياط وان كان للخياط فضيلة
من هذه الجهة وكونه افضل من الجميع في كل امر مخصوص حتى قبل البعثة لم يصل حد الضرورة وفي الخامس حصول المخالطة الجزئية وعدم الاحتياج
الى التامة مع ان عدم مراجعة الكتب ممنوع وكونه اميا بهذا المعنى غير مسلم بل في الاخبار خلافه كما رواه الصفار في البصائر عن جعفر بن محمد الصوفي
قال سمعت ابا جعفر محمد بن علي الرضا ع وقلت له يا ابن رسول الله لم سمي النبي الامي قال ما يقول الناس قلت انما يقولون انما سمي الامي لانه لم يكتب فقال
كذبوا عليهم لعنة الله انى يكون ذلك والله تع يقول في محكم كتابه هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب
والحكمة فكيف يعلمهم ما لم يحسن والله لقد كان رسول الله ص يقرأ ويكتب باثنين وسبعين لسانا وانما سمي الامي لانه كان من مكة ومكة ام القرى وذلك
قول الله تع في كتابه لتنذر ام القرى ومن حولها وفيه نص عن ابي عبد الله ع ان النبي كان يقرأ ما يكتب ويقرأ ما لم يكتب احتج من قال بالتعبد بعد البعث ايض
برجوعه في معرفة الرجم في الزنا الى التورية وبالاجماع على استدلال العلماء بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص
في ديننا وبقوله سبحانه فبهديهم اقتده وشرعهم من هديهم وقوله ان اتبع ملة ابراهيم وقوله وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله سبحانه
انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله عز شانه انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والجواب عن الاول بانه للالزام على اليهود وعن
الثاني بمنع الاجماع وعن الثالث بانه يتضمن الامر بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم فيجب ان يكون المراد ما اتفقوا عليه وهو اصول العقائد دون شرعهم
لانه مختلف فيه ووقع فيه النسخ وعن الرابع انه انما يفيد لو كانت الاية كل ما تبع ابراهيم واما اتباع الملة فلا يدل الا على وجوب الاتيان بمثله ويمكن
ان يكون من باب موافقة الملتين والملة تصدق على جملة من الشرائع فلا يضر عدم توافقهما في كثير من الاحكام وفي بعض الاخبار ما يشعر بهذا الحمل
ففيه ان الله اعطى محمدا شرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى التوحيد والاخلاص وخلع الانداد والفطرة الحنيفية السمحة الحديث مع انه لا يمكن ان

في التعارض وعدمه في حقه لبطلان التحكم ويمكن ترجيح تأخر القول على بعض المذاهب في الترجيح بالاصول لاستلزام تقدمه النسخ او التخصيص والاصل عدمهما ولكنه غير معتبر عندنا وفي الثانية لا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا وان كان من الصنف الثاني فالتوقف في حقه في الاولى ولا تعارض في حقنا وفي حقهم في الثانية وفي حقهم في الثالثة وخالف بعضهم هنا في الثانية فقيل يعمل بالقول ولا يلتفت الى الفعل وهو مذهب ابن الحاجب وقيل بالعكس ولكل ادلة ضعيفة ذكرناها مع ردها في شرح تجريد الاصول وان كان من الصنف الثالث فالتوقف في حقه في الاولى والثالثة ولا تعارض في حقنا ولا تعارض في الثانية اصلا وان كان من الرابع فلا تعارض في حقه في الاولى ويتوقف في حقهما في الثالثة والمخالف في التوقف فيما تقدم مخالف في الثانية هنا ايضا

منهاج تقرير المعصوم وهو ان يفعل بحضرته فعل او يقال قول بحضرته او في عصره واطلع عليه ولم ينكره حجة اي يدل على جوازه واستدلوا عليه بانه لولاه لزم ارتكابه المحرم اما لان التقرير على المحرم محرم بالاجماع او لان النهي عن المنكر واجب بل في الاخبار تصريح بلزوم الانكار على من بلغته منه معصية وصدرت عنه ويمكن الايراد بان الفاعل قد لا يعلم بالحرمة فلا يكون منكرا بالنسبة اليه فالدليل خاص بمن لم يجر في حقه عدم العلم الا مط وهو يجري في حق كل احد الا من علم اطلاعه على التحريم السابق مع ان الاكثر يستثنون الحجية في هذه الصورة كما يأتي ومنه يظهر ما في الاستدلال بكونه اعانة على الاثم مضافا الى منع كونه اعانة فالاولى ان يضم مع وجوب النهي عن المنكر وجوب الارشاد ايضا كما يستفاد من الاخبار ويدل على حجية التقرير ايضا ما رواه الشيخ باسناده عن جعفر بن كلاب قال سمعت جعفر بن محمد ع قال يغشى قبر المرأة بالثوب ولا يغشى قبر الرجل وقد مد على قبر سعد بن معاذ ثوب والنبي ص شاهد ولم ينكر ذلك وما في طب الائمة عن ابي الحسن العسكري ع عن ابائه قال قيل للص الرجل يكتوي بالنار وربما قتل وربما تخلص قال قد اكتوى رجل على عهد رسول الله ص وهو قائم على راسه فاستند الجواز بتقرير النبي ص ثم انهم اشترطوا في حجية التقرير عدم المصلحة لترك الانكار وعدم سبق تحريمه لهذا الفعل مع اطلاع الفاعل على التحريم وقيل تجويزه معه ايضا فيكون نسخا للتحريم السابق وعدم علمه بان انكاره لا ينفع كمضي كافر الى كنيسة واقول بعد ما عرفت ان حجية الاصل لوجوب الارشاد والنهي عن المنكر فيكون وجوب الانكار مشروطا باشتراطهما دون غيرهما للاصل ولا شك في اشتراطهما بالاول والرابع والاجماع منعقد عليهما والاخبار يرشد اليهما والاعتبار يؤكدهما واما الثاني فان كان المراد سبق الانكار والعلم بانه لا يفيد بعده فيرجع الى الرابع وان كان غيره فلا دليل على اشتراطه وكذا الثالث فيعارض الانكار الاول والتحريم السابق ثم ان من شرائطهما وحجية التقرير اطلاعه بالفعل بل هو ماخوذ في حد التقرير ويشترط فيهما ايضا قدرته على الانكار ويمكن ادراجه في عدم المصلحة ويشترط ايضا فيهما ان جهل الفاعل كون الشيء مما يجب على العالم الارشاد اليه كالجهل بالاحكام فاذا لم يكن كذلك كما في الجهل بالموضوع فلا يفيد كما اذا صلى في ثوب نجس ولم يعلمه المصلي او لم يعلم علمه فان تقريره لا يدل على جواز الصلوة مع الثوب النجس مط وان علم المصلي نعم يفيد جوازه في الجملة ومن ذلك يظهر ما في اطلاق كلام البعض حيث اطلق حجية التقرير فيما اذا اطلع على ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع فانه انما يصح اذا كان فيما يجزم فيه تلك الاعتقادات واما في غيره كما اذا اعتقد طهارة شيء لعدم علمه بالنجاسة مع نجاسته واقعا فلا وقد ظهر مما ذكر ان حجية التقرير مشروطة بشروط خمسة اطلاعه على فعل او قول او اعتقاد وكونه مما يجب عليه الارشاد لو كان مخالفا للواقع والقدرة على الانكار وعدم مصلحة على تركه وعدم علمه بعدم الفائدة على الانكار ثم الاصل في الشرطين الاولين العدم وفي الثلثة الاخيرة الوجود

منهاج قال بعض الاصحاب على ما في الانيس بقبول حكم المعصوم قولا او فعلا في الرؤيا وخالف فيه المعظم بل على خلافه الاجماع ويدل على عدم حجيته الاصل والاخبار ففي حسنة ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال ما ترى هذه الناصبة فقلت جعلت فداك فيماذا قال في اذانهم وركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب راه في النوم فقال كذبوا فان دين الله عز من ان يرى في النوم وفي الحسن ايضا عنه ع قال الرؤيا على ثلثة وجوه بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان واضغاث احلام وبهذا المضمون اخبار كثيرة وفي القران تصريح به ايضا واذا كانت الرؤيا كذلك فكيف يعلم انها ليست من الاخيرة وروى المفضل في توحيده رواية طويلة في الرؤيا وفي اخرها ويكذب كثيرا لئلا يعتمد عليها كل الاعتماد واستند المجوز للحجية بما روي من ان رائي النبي في الرؤيا فقد راه ومن ان الشيطان لا يتمثل به ورد بان تحقق تالي الشرطية موقوف على تحقق مقدمها فالاستدلال لا يتم الا بعد ان عرف صورته حتى يصدق انه راه مع ان كثيرا ما يرى احدهم في المنام بصورة صلى ومعلوم انه ليس هو اجيب بان رائي واحد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال هو رسول الله ص من راه فقد راه ومعلوم ان الرائي لم يره فدل على ان من راه في المنام فقد راه وان لم يعرفه ودفع بانه مخالف لما يعلم قطعا من ظهوره بصور غيره وصور مختلفة ويمكن الجواب عنه ان حقيقة النبي هو نفسه المقدسة دون الهيكل العنصري فلا ينافي تعلق نفسه بمثل تلك الصور كما روي ان عليا ع حضر في اربعين مكانا وظاهر انه لم يكن الا بتعلق نفسه الزكية بهذه الصور المتماثلة فالمراد من عدم تمثل الشيطان به عدم تشبهه في مجرد النسبة ومع ذلك لا دلالة للحديثين على حجية حكمه في الرؤيا اذ غايته ما يدل ان علينا انه هو لا غيره والقدر الثابت هو حجية حكمه في اليقظة واما في النوم فلا مع ان الحديثين غير ثابتين ولو سلم فمختصان بالنبي فلا وجه لالحاق غيره به وقيل بعد الاستشكال في الاعتماد عليها سيما مع مخالفتها مع الاحكام الثابتة ان ترك الاعتماد حتى فيما لو لم يخالفه شيء من الاحكام الواصلة الينا مشكل ايضا خصوصا اذا حصل الظن بصحته سيما لمن كان غالب رؤياه صادقة مع ان ههنا اخبارا تدل على حجيتها كما ورد في الحسن ان رؤيا المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفيه عدم حجية مطلق الظن وعدم دلالة الخبرين اما الاخير فظاهر اذ لا مظنة للدلالة واما الاول فلان المسلم

حجية

الحكم عن جميل قال قلت لابي الحسن الوضاء اذا اصليت من بعث اسلك من السجود في الركعة الاولى والثالثة فنسوي جالسا ثم نقوم فنصنع ما تصنع قال
لا تنظروا الى ما اصنع انا اصنعوا ما تؤمرون فحمله الشيخ الحر في الفصول المهمة على ما اذا تعارض القول والفعل ويمكن ان يقال انه ع نهى ان يصنعوا جميع
ما يصنع حيث ان الموصول يفيد العموم فيكون المعنى لا تفعلوا جميع ما افعل فانه قد يكون بعض الافعال لاجل عروض حالة او دفع مانع ولا يتفطن
به الناظر وايض قد يفعل المعصوم الفعل على وجه الجواز فيزعمه الناظر واجبا او مستحبا من غير بعثه وايضا كثيرا ما كانوا يامرون اصحابهم بما يقتضيه التقية
فكان العمل به وقد لا يكون علمهم ع موافقا له **تتميم** اذ عرفت ان حكم ما فعله المعصوم غير النبي بالنسبة الينا حكمه بالنسبة اليه وانه قال نبذلك عا جميعا
في فعل النبي ايض فلا بد من بيان طريق معرفة حكمه بالنسبة اليه وتحقيقه انك قد عرفت ان التردد في فعله على وجوه لانه قد يتردد في كونه شرعا
او اتفاقا وعلى كونه شرعا يتردد في كونه عبادة او وضعا وعلى كونه عبادة يتردد في كونه واجبا او مندوبا وايض قد يتردد في فعله انه بيان ام لا
وعلى كونه بيانا للعبادة فهل هو من شرائطه او اجزائه وعلى التقديرين فهل هو من الشرائط او الاجزاء المستحبة او الواجبة فهذه ستة وستون وجها علمنا
بالتعيين والمزيل للتردد فيها في الجميع لا يخرج عن ثلثة امور النص والقرينة والاصل وكلما ذكروه في بيان معرفة الجهة لا يخرج عن هذه الثلثة اما النص فهو
واضح واما القرينة فهي ليست محصورة ولا محدودة بحد فمنها عقلية ومنها شرعية ومنها عادية فمن العقلية التخيير بين الفعل وبين واجب او مندوب
او كونه قضاء المندوب فالاول قرينة على الوجوب والثانيان على الندب ومنها ما اذا علمنا وجوب فعل عليه في وقت ثم ضيق وقته وفعل في الوقت المضيق
ما يصلح لكونه بيانا له لاصالة عدم النسخ ومن الشرعية الاذان للصلوة فانه قرينة على وجوبها ومنها كونه قضاء الواجب لو ثبت ان قضاء الواجب لا
يكون الا واجبا ومنها الجمع بين الركوعين لو ثبت ان الركن لا يجوز زيادته الا مع الوجوب ومن العادية ما اذا صدر منه فعل في مقام البيان وكان الفعل
مستحبا ثم امنحرح ولم يكن متلبسا به قبل الفعل كما ان يتوضأ اذا اراد صلوة الميت بخلاف ما اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية
وعدمها ايض العوارض المستحدثة المعتد بها عرفا كالتقصير والتطويل الشرعية والبطوء اذا خرج عن حد الاعتدال بخلاف الغير المعتد بها عرفا
وفي عدها من القرائن نظر لجواز الاتفاق بل المناط ما يحكم به العرف والعادة قطعا واما الاصل فهو يجري فيما لم يكن فيه شيء من النص والقرينة
وهو يتفاوت بتفاوت وجوه التردد فان حصل الشك في كون الفعل شرعا او اتفاقا فالاصل عدم شرعيته وقال الشهيد في قواعده بالحمل على الشرعي
وكان وجهه كما قيل انه بعث لبيان الشرعيات وفيه انه مبعوث لبيان ما كان شرعيا لا ان يكون كل ما يفعله شرعيا وقد يوجه بان الغالب في
التشريع والغلبة ممنوعة وعلى فرض تسليمها فالحمل على الغالب لا دليل له وان شك في كونه عبادة او وضعيا فان كان الشك في الوضعية في مقام
علم وضعيته شيء ولم نعلم ان هذا الفعل ايض جزئه او شرطه ام لا فالاصل يقتضي الوضعية لاصالة عدم ترتب الاثر على الاول وحده وان كان
في اصل الوضعية من غير العلم بترتب اثر بعد فالاصل لا يجري فيه ويحصل التوقف وان شك في العبادة في الوجوب والندب فالاصل مع الندب
وفي البيانية وعدمها مع العدم وفي كونه شرطا او جزءا لا يجري الاصل وقد يتوهم الجريان حيث ان الجزء شرط مع زيادة وفيه ان جريان الاصل
في الشرائط والاجزاء كما ستعرف في مبحث الاصل بواسطة جريانه في حكمها والمفروض ان الفعل معلوم الحكم والمشكوك فيه هو جهة الجزئية و
الشرطية وفي الشك بين كون الشرط واجبا او مندوبا **منهاج** ما يصدر من المعصوم الذي يثبت منه حكم شرعي في واقعة اما قول او
فعل او كلاهما اما الاول فاما واحد او متعدد وعلى الثاني اما لا يتعارضا او يتعارضا ولا كلام في الاولين والكلام في الثالث في مبحث التعارض
والترجيح واما الفعل فهو ايض اما واحد والكلام فيه من جهة الدلالة على الحكم في حقه او حقنا وقد مر او متعدد والكلام فيه اما من الجهة المذكورة
وقد مر او من جهة تعارضهما فقد ذكر واحكمها هيهنا وكذا الفعل والقول ان اتحد مفادهما فلا كلام فيه وان اختلف فيحصل التعارض ويتكلم
فيه هنا بيان امرين احدهما ان الفعلين المتنافيين مدلولا هل يتعارضان ام لا والثاني ان القول والفعل المختلفين مدلولا ما حكمهما اما الاول
فالتحقيق انه لا تعارض بين فعليه ع لانه انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تناقضا والتناقض لا يتم الا باتحاد الزمان ولا يمكن ان يوقع
في زمان واحد فعلان يمكن تعارض احدهما مع الاخر فيما لا يتفقا الا في وقتين ولا تعارض ح فان قيل اذا كان مع الاول دليل يدل على دوامه
وتكراره فيحصل التعارض ويكون الثاني اما ناسخا للاول او مخصصا قلنا النسخ والتخصيص لحكم ذلك الدليل لا للفعل لانه لا يدل الا على
الحكم الذي وجد وما وجد لا يرتفع ولا يوجب الفعل التكرر وما نرى من اطلاق المنسوخية والمخصصية على الفعل احيانا فتجوز واما على الثاني
فتحقيقه ان القول والفعل المختلفين ينقسم الى اقسام لانه اما يتاخر القول او يتقدم او يجهل الحال وكل منهما ينقسم الى اصناف اربعة لانه
اما يكون دليل على التكرار في الفعل ووجوب التاسي فيه او يدل عليهما او على التكرار او التاسي وكل منهما ينقسم الى ثلث صور لان القول اما يختص بالنبي
او الامة او يعمهما فان كان من القسم الاول ففي الصنف الاول منه بصورة السلب لا تعارض مط وفي الصنف الثاني يحصل التعارض ففي صورة
الاولى نسخ او تخصيص في حقه ولا تعارض في حق الامة وفي الثانية بالعكس وفي الثالثة نسخ او تخصيص في حقهما وفي الصنف الثالث يحصل التعارض
في الاولى والثالثة ونسخ او تخصيص في حقه خاصة ولا تعارض في الثانية لا في حقه ولا في حقهم والصنف الرابع لكل من صورة الثلث احتمالان لان
لان القول اما يتاخر عن تاسي الامة به او يتقدم فالاول كالصنف الاول مط واما الثاني فلا يعارض في الصورة الاولى مط ويحصل
التعارض في حقهم بنسخ او تخصيص في حقهم ولا تعارض في حقه وان كان من القسم الثاني ففي الصنف الاول والثاني كالثاني من الاول مط
وفي الثالث والرابع كالثالث وان كان من القسم الثالث فان كان من الصنف الاول ففي الصورتين الاولى والثالثة لا يعارض في حقنا او بقي

ومباح في المباح ومكروه في المكروه لو قلنا بصدوره عنه هذا اذا اردنا التأسي في الفعل واما في الاعتقاد فواجب مطلقا بمعنى ان يعتقد ما فعله واجبا واجبا والمستحب مستحبا وهكذا

المقام الثالث

في بيان ان النبي اذا فعل فعلا فهل يثبت بسبب فعله حكم لهذا الفعل بالنسبة الينا والنزاع فيه انه لم يثبت لهذا الفعل مع قطع النظر عن فعله حكم لنا فلا كلام فيما علم وجهه وعمومه بالنسبة الينا ولا في ما علم اختصاصه بل الكلام في غير ذلك والقوم جعلوه اربعة اقسام ما يقع بيانا للمجمل على وجهه والمجمل لم يعلم وجهه له وما علم وجهه له ولم يقع بيانا وما لم يعلم وجهه ولم يقع بيانا وحكموا بكون حكم الاول حكم المجمل وهو عين الثالث وبكون الثاني ايضا كالمجمل وهو عين الرابع فمحل النزاع اثنان احدهما ما فعله وعلم وجهه له وثانيهما ما فعله ولم يعلم وجهه له وقد حكم الاكثر في الاول بان الامة مثله وهو عين التأسي وتستدلوا عليه بما مر وضعفه قد ظهر وحكمه كما سبق واختلفوا في الثاني على اقوال الاستحباب للامة وهو مذهب الشافعي والجويني واختاره والدي المرحوم نور الله مرقده والاستحباب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة اختاره الحاجبي والبيضاوي في تهذيبه والعميدي في شرحه وهما وان قالا في الاول بالقدر المشترك بين الوجوب والندب وفي الثاني بالقدر المشترك بينهما وبين الاباحة الا انه يثبت الندب في الاول والاباحة في الثاني بالاصل والاباحة مطلقا بالنسبة الى الذي الكرم والعميدي وبعض شراح المنهاج الى المالكي وصرح الشيخ والسيد بان مذهبه الوجوب والوقف كل وهو مذهب السيد في الذريعة والشيخ في العدة والصيرفي والغزالي والرازي والبيضاوي والكرخي وجماعة من اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والوجوب كل اختاره الحنبلي وابن شريح وابن ابي هريرة وابي علي خيران وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة احتج الاولون اما على الرجحان فبالاحتياط وان لم يظهر قصد القربة وبثبوت الرجحان بر بضميمة ان الامة مثله فيما علم وجهه كما مر ان ظهر واما على عدم الزيادة فبالاصل وفيه ان الاحتياط هنا مقتض للترك لاحتمال الاختصاص وجعله قولا حادثا فيبطله الاجماع المركب مردود بان التمسك به في هذه المواضع مجازفة اذ ليس الا عدم العثور على قائل بالجهة وبمحض ذلك لا يثبت الاجماع والا لكان القول بالندب ايضا حادثا اذ لم نعثر على قائل به من اصحابنا المتقدمين مع ان الفعل قد يكون حراما علينا لولا الدليل على الجواز كما اذا فعل النبي مستحبا بسبب شرافه على ثبته فالاحتياط هنا في الترك ثم الفعل قد يتردد بين كونه عبادة او امرا وضعيا غير عبادة شرطا او سببا لامر كما اذا عقب النكاح بالتحميد مثلا فنشك في انه هل هو واجب او مستحب بعد النكاح او جزء من سبب الحلية صيغة فنفي الزيادة بالاصل فيه معارض باصالة عدم حلية البضع وايضا قد يتردد فعله بين المندوب والمكروه ولا يجري الاحتياط فيه وقد يستدل ايضا بانتفاء غير الوجوب والندب والاباحة عن النبي وانتفاء الاول لنا والا لوجب تبليغه وكذا الثالث لانه التأسي فبقي الثاني ورد تارة بان وجوب التبليغ يعم الاحكام كلها لقوله تعالى بلغ ما انزل اليك وفيه منع عموم الموصول وشموله المنزل لغير الكتاب واخرى بان الواجب تبليغه الى البعض وامره بالتبليغ الى الباقين فلعله بلغ الى البعض ولم يتيسر لذلك البعض التبليغ الى الباقي وفيه ان الاصل عدم التبليغ الى البعض ايضا فالصواب ان يجاب بمنع انتفاء الاباحة وعدم دلالة اية التأسي كما مر وقد يستدل ايضا بان هذا الفعل راجح بالنسبة اليه لانه الغالب في فعله فراجح لنا لما مر والمقدمتان ممنوعتان احتج الحاجبي على الاستحباب ظهور قصد القربة برجحانه له فيرجح لنا وعلى الاباحة بدونه بالاصل وفيه منع دخول ما يرجح لنا وبانه في وجوبها وفيهما منع الدلالة لان نفي الحرج اعم من الاباحة وضم الاصل يرجح الدليل الى الاول ودليل المبيح الاصل ودليل التوقف احتمال الكل سواء وفيه منع المساواة لان الاصل يرجح الاباحة وحجة الموجب ادلة التأسي المتقدمة وقد عرفت ضعفها وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة غير المبيح مطلقا والمبيح وان كان حسنا الا انه لم يكن هناك دليل مخرج عن الاصل ولكن هيهنا اخبار يمكن الاستناد اليها في اثبات الحكم هنا وفي الاول ايضا ما علم وجهه كما رواه الصدوق في الفقيه عن الصادق عم انه قال اني لاكره للرجل ان يموت وقد بقيت عليه خلة من خلال رسول الله لم يأت بها فقلت فهل تمتع رسول الله ص قال نعم الحديث وقريب منه رواية اخرى ما رواه الكليني باسناده عنه عم في حديث حج رسول الله فامر المؤذنين ان يؤذنوا باعلى اصواتهم ان رسول الله يحج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي والاعراب فاجتمعوا لحج رسول الله وانما كانوا تابعين ينظرون ما يؤمرون فيتبعونه او يصنع شيئا فيصنعونه وما رواه ايضا عن ابي الحسن عم قال انا صنعنا كما صنع رسول الله ص وقلنا كما قال رسول الله الحديث وما رواه ايضا عن ابي عبد الله عم قال اطلع رجل على النبي من الجرهم فقال له النبي ص لو علمت انك تثبت لي لنمت بالمشقص حتى افقأ عليك قال الراوي فقلت له وذلك لنا فقال ويحك او ويلك اقول لك ان رسول الله فعل وتقول ذلك لنا فثبت من الاوليين استحباب كل عبادة فعلها النبي لنا لانها الظاهر من الخلة ومن الثالث رجحان كل فعل فعله النبي لنا وان كان محتملا للعبادة حيث ان المستفاد منه اتفاق الصحابة على كل فعل يفعله ومدحهم عليه وكذا هو المستفاد من الرابع ايضا لما مر من اشتراكنا مع غير النبي في الحكم بل يستفاد منهما رجحان كل فعل فعله لنا سواء كان عبادة او وضعا او محتملا لهما او لاحدهما والاتفاق نعم خرج ما علم انه اتفاقي بالاتفاق وكذا يستفاد منهما جواز كل فعل فعله النبي لنا وان كان حراما علينا لولا فعله وهو صريح الخامس ايضا وبالجملة يثبت من تلك الاخبار دلالة فعله عم على رجحان الفعل بالنسبة الينا فيما يحتمله وجوازه فيما لا يحتمل الرجحان فعليه الفتوى

المقام الرابع

في بيان ان المعصوم غير النبي اذا فعل فعلا لم يثبت حكمه في حقنا مع قطع النظر عن فعله هل يدل على حكم بالنسبة الينا ام لا وتحقيقه ان كان الفعل مما علم وجهه ووصفه بالنسبة اليه فحكمه بالنسبة الينا بعينه ما هو حكمه بالنسبة اليه لما عرفت من ضرورة الاشتراك بل في الاخبار وشاليه ايضا واما ما كانت فيه جهته مرددة من حيث الوجوب والوصف فيمكن فيه تعيين حكمه او وصفه بالنسبة اليه باعمال الضوابط الاستدلال والقواعد التي بايدينا ثم تعيين حكمه بالنسبة الينا من غير توسط تعيينه بالنسبة اليه اما ما رواه الصدوق باسناده عن

الحكم

واجب كما يعلم من عكس نقيضه انّ عدم الايمان لازم لعدم التأسى وملزوم الحرام حرام مع ان ايقاع الخبر في مقام الانشاء للمبالغة في التهديد
على ترك التأسى فيكون واجبا واجيب انّ الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق مع التأسى بمرة واحدة فلا يفيد تمام المطلوب مع انه وقع في
بعض الاشياء كالتأسى في المناسك والصلوة بسبب قوله خذوا عنى مناسككم وصلوا كما رايتمونى اصلى فلا يثبت غيره ورد بانا لا نقول ان الاسوة
من الفاظ العموم بل نقول ان هذا اللفظ مما لا يتحقق معناه بالمرة الواحدة اذ لا يوصف شخص عرفا بانه اسوة لفلان اذا كان تابعا له في امر واحد و
انما اذا كان له يقتدى به في اموره كلفظ الحاكم فانه اذا قيل فلان حاكم على قوم يفهم منه انه يحكم عليهم في امورهم كلها وفيه ان الاسوة تارة
في المعنى المصدرى واخرى فيمن يتأسى به والذى يدل على العموم هو الثانى دون الاول كالحاكم والحكم فانه يفهم العموم من الاول بخلاف ما اذا قيل له
حكم على فلان والاسوة هنا بالمعنى المصدرى سلمنا ولكن المفهوم من الاسوة عرفا انه يقتدى به في كثير من افعاله لا في جميعها اذ لا شك انه اذا كان
يقتدى بغيره في كثير من افعاله او اكثره يقال انه قدوة له واللازم من كون النبى اسوة للمؤمن تأسيه به في كثير من افعاله ولكونه مجملا لا يمكن الاستدلال
به في خصوص كل فعل ويرد على الاستدلال بالاية ايضا ان الظاهر انها اخبار عن اسوة الحسنة واقعة من بعض والغرض منها مدح المتأسين به في هذه
الاسوة فالحمل على الانشاء تجوز لا دليل عليه ايضا مع دلولها اما رجحان التأسى كما قيل او وجوبه كما مر فعلى الاول لا يدل على المطلوب وعلى الثانى يجب ان
يخصص بما علم وجوبه لعدم وجوب فعل ما فعل في غيره فلا يتم المطلوب فان قلت مدلولها وجوب التأسى في جميع ما يفعل ويعتقد ومنه اعتقاد وجوب
الواجب واستحباب المندوب واباحة المباح وعلى هذا فان خرج نفس فعل المندوب والمباح عن الاية ولكن لا يخرج اعتقاد استحبابه او اباحته وبه يثبت المطلوب
قلنا المعلوم هو اعتقاد استحبابه او اباحته وبه يثبت المطلوب قلنا المعلوم هو اعتقاد استحبابه او اباحته بالنسبة اليه ونحن نسلم انه يجب لنا الاعتقاد
ولكنه لا يثبت شيئا في حقنا الثانى ان الله سبحانه اوجب اتباع النبى صلى مطلقا او معلقا على حبه والاتباع كما يكون في القول ايضا ويظهر جوابه مما
سبق مضافا الى ان كون معنى الاتباع ما يشمل التأسى في الفعل ايضا ممنوع وابقاء الامر على الوجوب هنا ودفع النقض بالمندوب والمباح بالتجوز
في المادة او ارجاع الوجوب الى القيد دون المقيد مع كونه غير مقيد ليس باولى من التخصيص والتجوز في الهيئة بالحمل على الرجحان كما انه لا اولوية
لاحدهما ايضا سيما مع شيوع الاخير حتى ساواه بعضهم مع الحقيقة وترجيح الاول بوجوب التخصيص في الاخير ايضا اذ ليس في المباح طلب معارض
باكثرية التخصيص في الاول مع ان امثال هذه المرجحات غير كافية عندنا الثالث قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد اتاه وقد اجيب
بان المراد ما امر بقرينة المقابلة مع ما نهى سلمنا عدم التعيين ولكنه محتمل بل صدق الاتيان على الفعل عرفا او لغة غير معلوم بل صرح بعضهم
بتبادر القول منهم سلمنا صدقه ولكن كونه مما اتانا يتوقف على ثبوت التأسى الرابع انه سبحانه اوجب الحذر عن مخالفة امره والامر يتناول الفعل
واجيب بمنع التناول حقيقة سلمنا ولكنه بالاشتراك فلا يتعين ما هو المفيد مع ان ارجاع الضمير الى اقرب المذكورين وهو الله محتمل الخامس
ان الله سبحانه اوجب طاعة الرسول وجوابه انه الاتيان بالمامور به السادس نفيه سبحانه الحرج عن تزويج الناس ازواج ادعيائهم بسبب تزويج
النبى صلى وجوابه ان نفي الحرج اعم من الاحكام الثلثة بل الاربعة بل يحتمل ان يكون المراد نفي الحرج الشرعى كما في اسهاء النبى وامته بل هو الظاهر لان نفي
الشرعى كان يمكن بالتصريح من دون التزويج بخلاف العادة واللوم فان قيل النكرة المنفية تفيد العموم قلنا نعم ولكن لا يلزم منه استناد نفي الجميع
الى التزويج لامكان ان يكون بعضه منفيا بالاصل قبله وكان العادة والملامة ثابتين فنفاهما بالتزويج فانتفاء الجميع انما يتحقق به السابع
رجوع الصحابة الى افعاله وتأسيهم به في خلع النبى في الصلوة وفي ترك التمتع وفي الغسل بالتقاء الختانين وجوابه منع الرجوع اولا ومنع
دلالته في جميع الحوادث ثانيا فلعله كان فيما كان بيانا لما علم وجهه ومنع الحجية ثالثا ومنع كونه على سبيل الوجوب رابعا مع ان في حديث
خلع النبى وترك التمتع اشعارا بالانكار على الاتباع وفي حديث الغسل قرينة على عدم الاختصاص وهو غسل عايشة ايضا الثامن ما روى
انه سئلت ام سلمة عن جواز قبلة الصائم فقالت كان رسول الله صلى يفعل فقال السائل ان الله غفر لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تاخر ولست سبيله
سبيل غيره فاخبرت رسول الله فانكر ذلك وقال انى ارجو ان اكون اخشاكم حيث انكر صلى عدم كون سبيله سبيل غيره وفيه ان الانكار انما على تجويز
السائل كون ذلك ذنبا صادرا عن النبى بقرينة قول السائل ان الله غفر وقول النبى صلى ارجو ان اكون اخشاكم لا على قوله ولست سبيله سبيل
غيره بل في قول السائل دلالة على انه لم يكن وجوب التأسى بل جوازه معلوما التاسع الاجماع المنقول كما مر وفيه انه ليس بحجة ومحققه انتهى
فان قيل هذه الادلة وان ضعفت ولكن بما مر من الاخبار الدالة على مدح الذين كانوا يصنعون ما صنع يدل على رجحان التأسى مطلقا قلنا
هى يدل على انهم يفعلون ما فعل لانهم يفعلون على الوجه الذى فعل حتى يتحقق التأسى فان قيل يثبت منها رجحان التأسى في المندوبات
لانه صلى كان يصنعه ندبا وهم ايضا يفعلونه كذلك ايضا اذ لا يتصور لهم وجه آخر فيها سوى الندب قلنا الفعل على وجه الندب يكون تأسيا لو فعلوه
على هذا الوجه لانه فعله عليه وهو غير معلوم لجواز ان يكون لاستحباب ما فعله عليهم مطلقا كما يأتى

المقام الثانى في بيان حكم التأسى بغير

النبى من المعصومين اعلم انه قد وقع الاجماع ودلت النصوص المتواترة على ان كل الامة متساوون في التكليف مشتركون فيه وكل ما
لا يكون لغير النبى مما يختص به من الاحكام الشرعية من حيث هو وان امكن الاختصاص من جهة عروض حالة وخ فيشترك غيره ممن له هذه الحالة ايضا
ولكن لو لم يعلم استناده الى الحالة الخاصة لا يحكم به وعلى هذا فاذا فعل غير النبى من المعصومين فعلا على جهة يعلم لاجل فعله كونه حكما على هذه الجهة لنا ايضا
ولازم ذلك انه علينا ان نفعل ما فعله على وجه فعله لاجل انه فعل ولو لم يكن دليل آخر وهو معنى التأسى فالتأسى به واجب في الواجب ومستحب في المستحب

فی کونه من الجبلة او العادة حکم کذا وهذا غیر منقح لان المراد بالجبلیات اما لا یفعل غیره والروح او الانسان ای مطلق الامور المذکورة من
غیر تقیید بقیود اتها کهذا النوم وهذه الیقظة واکل هذا وبهذا الطریق وبالجملة من غیر ملاحظة افرادها او المراد کل فرد من الافراد التی تتحقق هذه الامور
فی ضمنها فان کان الاول فلا معنی للتردد بین الجبلی والعادة وان کان الثانی فقولهم حکمه واضح وانه مباح له ولامته غیر صحیح لان اکثر افرادها من المکروهات
او المندوبات بل جمیع المحرمات والواجبات من افراد الحرکة والسکون والاکل والشرب وغیرها الثالثة قد عرفت ان النزاع فی افعاله علی وجهین احدهما
فی التاسی والثانی فی حکمه فی حقنا وههنا وجه آخر یمکن النزاع فیه وهو ان فعله الذی لم یعلم وجهه هل یحکم بتعیین وجه له بالنسبة الیه ام لا
او حکمها هو ولکن الظ انه لا نزاع فی ذلک ولم یقل احد بالتعیین فی حقه ما لم یعلم وانما النزاع فی التعیین بالنسبة الینا کما صرح به الرازی فی المحصول
وبعض شراح المنهاج وکلام السید والشیخ فی الذریعة والعدة وان اوهم کون النزاع فی الاخیر ایضا الا ان ما بعده یدل علی ان مرادهما هو الحکم بالنسبة
الینا نعم یظهر من العمیدی فی شرح التهذیب وقوع النزاع فی الاخیر ایضا وهو غیر ثابت الرابعة اعلم ان فعل المعصوم لا یخ اما ان یعلم طبیعی والمراد به المعنی الاول
ای المطلق دون الافراد او یعلم انه لیس بطبیعی واما المتردد بین الطبیعی بهذا المعنی وغیره فغیر متصور والثانی علی قسمین لانه اما ان یعلم انه من الشرع اولا
والاول علی اقسام لانه اما ان یعلم انه عبادة ای قصد فیه التقرب او یعلم انه لیس بعبادة بل هو تشریع غیر العبادة کفری الاوداج عند الذبح او التکلم
ونسمیه وضعیا سواء کان من قبیل الاسباب کما مر او الاثار کما اذا رایناه قتل شخصا بعد صدور فعل عنه او یتردد من کونه عبادة او وضعیا کالاول
عند الذبح والثانی ای ما لم یعلم انه من الشرع اما ان یعلم انه لیس بتشریع ونسمیه اتفاقیا او یتردد بین التشریع والاتفاقی وهو علی اقسام لانه اما یتردد
بین الاتفاقی والعبادة او بینه وبین الوضع او بین الثلثة فهذه ثمانیة اقسام وینقسم سوی الاول منها الی ما یعلم انه خاصة للنبی او مع الائمة علیهم السلام
او یشک فی خصوصه وعمومه وعلی التقادیر الی ما یعلم انه بیان مجمل وما یعلم انه لیس بیانا وما یشک فی بیانیته وعدمه وعلی تقادیر العلم بالبیانیة اما
یکون المجمل معلوم الوجه ولا وعلی تقادیر العلم بالوجه اما یکون الوجه المعلوم وجوبا او ندبا بان کان الفعل عبادة او یکون اباحة او کراهة علی
القول بصدور المکروه عن المعصوم کما هو الحق وعلی تقادیر العلم بعدم البیانیة او الشک اما یکون نفس الفعل معلوم الوجه ولا وعلی کونه معلوم الوجه
اما یکون الوجوب او الندب ان کان الفعل عبادة او الاباحة او الکراهة ان کان وضعیا او اتفاقیا والانقسام الی الاقسام الحاصلة بسبب معلومیة
الوجه وعدمها وبسبب اقسام الوجه مختص بغیر ما تردد فی کونه عبادة او غیرها فانه لا ینقسم بهذا الاعتبار الا ان الوجه ان کان معلوما فان کان وجوبا او
ندبا فهو عبادة والا فوضع او اتفاق فهذه مائة وستة وثلثون قسما بهذا التفصیل الطبیعی والعبادة الخاصة البیانیة الواجبة والندبیة
ومشکوک الوجه وغیر البیانیة کذلک ومشکوک البیانیة کذلک والعامة کذلک ومشکوک العموم کذلک والوضعی الخاص البیانی المباح والمکروه و
مشکوک الوجه الی آخر اقسام العبادة والاتفاقی کذلک والمتردد بین الوضع والاتفاق کذلک والمتردد بین العبادة والوضع الخاص البیانی
البیانی ومشکوک البیانیة والعام کذلک ومشکوک العموم کذلک والمتردد بین العبادة والاتفاق کذلک والمتردد بین الثلثة کذلک وقد یزید الاقسام
اذا لوحظ امکان وجوب بعض الوضعیات او استحبابها ان کان من الاثار ثم المراد بمشکوک البیانیة فی هذه الاقسام لیس ان یشک فی انه هل یکون
مجمل یکون ذلک بیانا له ام لا او لا ان یکون هناک مجمل وشک ان هذا الفعل هل هو بیان له ام لا لرجوعهما الی ما لیس بیانا لاصالة عدم المجمل فی
الاول وعدم البیانیة والانباط فی الثانی بل المراد ان یکون هناک مجمل وبینه بفعل وشک فی الجزء انه هل هو ایض جزء من المبین ام لا ولاصالة
عدم الجزئیة لا یفید غالبا للخلاف فی جریان الاصل فی اجزاء العبادات ولانها یعارض اصالة عدم ترتب الاثر علی فاقد الجزء فی الوضعیات اذا عرفت
تلک المقدمات فنقول ان الکلام اما فی فعل النبی او المعصوم غیره وعلی التقدیرین اما فی حکم التاسی بالنسبة الینا او فی حکم الفعل الذی فعله
بالنسبة الینا فههنا اربع مقامات **المقام الاول** فی بیان الحکم التاسی بالنبی ولا یخفی انه لما کان هو فعل ما فعل لاجل انه فعل علی وجه فعل
یشترط فیه امور الاول ان لا یعلم اختصاصه به الثانی ان لا یعلم عمومه بدلیل آخر لانه لا یکون ح لاجل انه فعل والثالث ان یعلم وجه فعله حتی یمکن التاسی
ومن ذلک ظهر عدم جریانه فی غیر اربعة وعشرین من الاقسام المذکورة وصرح الاکثر ومنهم السید والشیخ طاب ثراهما فی الذریعة والعدة بوجوب التاسی
بل ادعی السید انه لا خلاف فیه ویظهر من العدة قول بعض بعدم وجوبه لخبر بعدم جوازه والحق عندی عدم جوازه فیما فعله وجوبا او ندبا او کراهة
فیما فعله مکروها الوجه قاصدا وروده عنه واباحته فیما سوی ذلک اما الاول فلا یجابه ایجاب ما لم یعلم وجوبه والحکم باستحباب شیء لم یعلم استحبابه
لاحتمال کونه علی هذا الوجه من خصائصه بل اعلم عدم وجوبه واستحبابه علینا للاصل وهو حرام فان قیل احتمال الاختصاص مدفوع باصالة
عدم الاختصاص وبندور المختصات قلنا الاصل عدم الاشتراک لان کون ذلک حکمه معلوم والمشکوک فیه حکم الباقین فان قلت الاختصاص
امر زائد علی کونه حکمه قلنا الاشتراک ایض کذلک ویبقی اصالة عدم کون هذا حکمنا فی المورد لاجل فعله خالیا عن المعارض واما حدیث ندور
المختصات فغیر ملتفت عندنا اذ لا دلیل علی الحاق المشکوک فیه بالاغلب مضافا الی ما ورد عنهم من قولهم انا اهل بیت لا یقاس بنا احد واما
ما سیاتی من ان الاصحاب کانوا یصنعون ما یصنع النبی ومدح الائمة علی ذلک فلا یفید ازید من رجحان فعل ما صنع لا وجوبه ولا رجحانه علی
الوجه الذی صنع لاجل انه صنع علی هذا الوجه کما هو معنی التاسی واما الثانی فلان الظ عدم الخلاف فی کراهته واما الثالث فللاصل
الخالی عن المعارض وضعف ما تمسکوا به من الادلة واحتمال اختصاص الاباحة لا یدفع الاصل احتج الموجب بوجوه الاول قوله تع لقد کان لکم
فی رسول الله اسوة حسنة لمن کان یرجو الله والیوم الآخر ای یؤمن بالله والیوم الآخر فیعلم من اصله ان التاسی لازم للایمان ولازم الواجب

واجب

للتفاوت في الاجتهاد فلا يجوز والا فجائز الا ان يتمسك في التجويز ح ايضا بانتفائها بانتفاء معرفة الحكم كالمخصص المنفصل ونحوه الا ابنا وجد مثله
احتج المانع بان فتح هذا الباب يؤدي الى الاخلال بالمقصود لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ والتشبيه فالنقل في كل مرة يوجب تغييرا فاحتمل
تغير المقصود بالكلية وبانه قد عرفت ان النزاع في النقل مع الاسناد مثل قال النبي كذا او حدثني بكذا او اخبر بكذا ومعنى مثال هذه الالفاظ الاسناد
قال انه صدر منه هذا اللفظ فتغيره يوجب الكذب وبقول النبي ص نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها واداها كما سمعها انما يكون
مع ذكر لفظ خاص سمع منه والجواب عن الاول ان النقل بشرطه وهو ان يكون مفيدا لما افاده الاصل غير موجب للتغيير فلا اخلال ولا
يجوز النقل الا مع العلم كما يأتي ففي موضع الاختلاف والترجيح بالاجتهاد لا يجوز النقل الا مع التصريح بالاجتهاد فلا يضر الاختلاف وعن الثاني
بمنع اختصاص معاني هذه الالفاظ بصدور اللفظ سلمنا ولكن التجوز جائز وترك القرينة لا يستلزم المحرم وعن الثالث بانه لا دلالة له على
التادية باللفظ لصدق التادية كما سمع فبتادية المعنى كما هو على انه لا دلالة له على الوجوب غايته ما يفيده الاولوية **فائدتان**
الاولى لا بد في النقل بالمعنى من العلم به فلا يجوز النقل بمعنى مظنون بالظنون الاجتهادية اذ ظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلديه خاصة
ولان هذا القدر هو المسلم ثبوته نعم يجوز بالظن المتعارف في المحاورات وما اجمعوا على اعتباره في الالفاظ **الثانية** هل الاصل في
الاحاديث المروية كونها منقولة باللفظ او بالمعنى الظاهر انه غير مقتض بشيء منهما الا من جهة خارجية كما اذا اسنده بلفظ حقيقة في
صدور اللفظ **منها** راوي الحديث لا بد له من مستند يسمى له نحو التحمل ومستند من يروي عن المعصوم السماع والفاظه حدثني وسمعته واخبرني
وامثالها واما نحو قال وامر وامرنا ومن السنة كذا وعنه وكنا نفعل وغير ذلك على السماع وان تفاوتت قوة وضعفا فالعمل بما روي باحد هذه
الالفاظ عند الراوي من المراسيل في غاية الاشكال ومستند غيره وجوه الاول السماع من الشيخ سواء تلفظ من حفظه او كتابه قصد اسماعه منفردا
او منضما او اسماع غيره والثاني قراءة الراوي او غيره عليه مع تصديقه سواء كانت القراءة من الحفظ او الكتاب وسواء كانت المقروء محفوظ الشيخ
او في اصل بيده او بيد ثقة غيره وسواء وقع التراضي او لا مع العلم بالتسوية والقرينة والثالث الاجازة وهي اخبار اجمالي بامور مضبوطة وهو اما
يكون لمعين بمعين بشخصه او نوعه او بغير معين او لغير معين كل والاول على انواعها بلا خلاف في جوازها وفي الثاني خلاف وفي الاخيرين
اكثر منه وممن اختارها الشهيد حيث طلب من شيخه السيد تاج الدين الاجازة له ولاولاده الذين لم يولدوا واجازه من جماعة جميع مروياته فاجاز هم
ذلك بخطه ومنه يظهر صحة الاجازة لغير المميز من الاطفال بشرط الانفصال قيل وقد رايت خطوط جماعة من فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند
ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين ابن طاوس لولده وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده الذين ولدوا
بالشام قريبا من ولادتهم وذكر الشيخ جمال الدين احمد بن صالح السيبي ان السيد فخار الموسوي اجاز له في المدة مسافرا الى الحج قال فاوقفني والدي بين يدي
السيد فحفظت منه انه قال يا ولدي اجزت لك يا ولدي اجزت لك ما يجوز لي روايته قال وستعلم فيما بعد حلاوة ما خصصتك به ولا يصح الاجازة
بمجهول ولا له ولا بمعدوم ولا له ولا للحمل وقيل يجوز له وللمعدوم مطلقا ومعطوفا على الموجود والرابع المناولة وهي ان تعطيه كتابا وقال هذا سماعي
ونحوه وهي اما مقرونة بالاجازة او مجردة وفي صحة الرواية بالثاني خلاف والاظهر الصحة لرواية احمد بن عمر الحلال الثقة المروية في في والخامس الكتابة وهي ان
تكتب الشيخ له حاضرا او غائبا ما سمعه بخطه او بخط ثقة مع اذنه بشرط مشاهدة الكتابة او معرفة الخط مع الامن والسادس الاعلام وهو ان يعلمه
هذا سماعي والثلثة الاول حجة مطلقا والبواقي ان عرف اذنه في الرواية والكل في العلو مترتبة والاول اعلاها وقد يزاد الوجادة وهي ان يجد شخص احاديث
بخط راويها او في كتابه المروي عنه ولم يسمعها منه ولم يتصل اليه باحد الانحاء المتقدمة وهي بنفسها ليست بحجة خلافا لبعضهم **منها** من السنة
فعل المعصوم وقد وقع الخلاف في حكمه والتاسي به وتحقيق المقام يتوقف على رسم مقدمات الاولى التاسي بشخص هو ايقاع الفعل على الوجه
الذي فعله لاجل انه فعله فيعتبر فيه ثلثة شروط اتحاد صورة الفعل ووجهه وفعله لاجل انه فعل ومن اقتصر فيه على الاولين فقد لقنا الثانية
اعلم ان القوم تكلموا في هذه المسئلة ولكن لي معهم كلاما في مواضع الاول ان الجمهور خصصوا الكلام بفعل النبي وكثير من اصحابنا وان عمموا العنوان
المسئلة بفعل الحجة او المعصوم لكنهم في مقام الاستدلال اسندوا غالبا بما لا يجري الا في فعل النبي الثاني ان الكلام في فعل المعصوم يمكن على وجهين
احدهما انه اذا فعل فعلا هل يجب علينا فيه التاسي او يستحب او يباح وبالجملة يكون الكلام في حكم التاسي وثانيهما انه هل يدل ذلك الفعل
على حكم في حقنا سواء كان ذلك الحكم هو وجه فعله ايضا او لم يكن ام لا يدل وقد وقع الخلط في هذا المقام لكثير فتكلموا في المقامين مخلوطا من غير
تميز احدهما عن الاخر وتمسكوا للكل منهما بدليل الاخر الثالث انهم تكلموا في حكم فعل علم وجهه من الوجوب والندب والاباحة وفعل لم يعلم وجهه
واختلفوا في الثاني فهم بين موجب ومبيح وقائل بالندب ولا شك ان ما لم يعلم وجهه قد يعلم في الجملة كما يعلم انه ليس واجبا مثلا او انه واجب او يتردد
في غيره فان كان مرادهم بما لم يعلم وجهه ما لم يعلم في الجملة كما انه يعلم انه ليس واجبا مثلا او انه واجب ويتردد في غيره فان كان مرادهم بما لم يعلم وجهه
ما لم يعلم اصلا ينبغي ما لم يعلم في الجملة مهملا وان كان الاعم فلا يصح الحكم بالوجوب والندب والاباحة كلية وايضا قسموا الفعل الى العادة و
العبادة وبينوا احكامها وقد يعلم عدم كون فعله عبادة ولكن يتردد في كونه من الاحكام الوضعية او لا واهملوا احكامه ايضا الرابع انهم قسموا
افعاله الى ما يكون من العادات وقد يعبر عنه بالطبيعيات او الجبليات وهي الافعال التي لا يخلو ذو الروح او الانسان عن جنسها كالاكل والشرب
والنوم والتيقظ والحركة والسكون وامثالها والى غيرها فنقلوا ان الحكم الاول واضح وانه لا خلاف في انه مباح وكلامه ثم قالوا ان ما يتردد

استدل الثاني بانه لما كان الاصل هو الفسق يمكن حمل كلام الجارح على عدم ظهور عدالته عنده شرعا ويكون معنى قول المعدل ظهورها عنده
فيتصادقان ويلزمه تقديم المعدل فيه مضافا الى منع اصالة الفسق وعدم جريانه في غير صورة اطلاق الجرح انه لم يجر عادتهم على جرح
مجهول الحال والمتبادر منه ايضا وجود صفة الفسق وانعاد دليل الثالث في الاولين لا تعارض لشيء من القولين مع ان الاخر على ما مر فيجب
قبولهما ويلزمه ترجيح الجارح بخلاف الاخيرتين فان قيل قول المعدل انه ظهر لي حسن الظاهر او الملكة على الاختلاف فتصديقه ان يحكم بحسن ظاهر من شهد له
او اتصافه بالملكة وهو حكم بكونه عادلا وتصديق قول الجارح حكم بكونه غير عادل فيتعارضا قلنا لا شك ان كلا من حسن الظاهر والملكة يجتمع مع الفسق
الباطني فمعنى قول المعدل انه حسن الظاهر او متصف بالملكة وما ظهر لي منه فسق باطني ومعنى قول الجارح انه ظهر لي فسقه فلا تعارض ولا يلزم منه
اجتماع الحكم بالعدالة والفسق للمغايرة لان حسن الظاهر او الملكة يفيد العدالة اذا لم يعلم منه الفسق الباطني فان قيل من القائلين بالملكة من يقول
بمنافاتها مع صدور المعصية مطلقا قلنا نعم ولكنه لا يقول بامتناع صدورها عن ذي الملكة وان قال بزوالها به وبناؤه على الاستصحاب في عدم
الصدور وهو لا ينافي الصدور واقعا واما الرجوع الى المرجح في الاخيرتين فللتعارض ووجوب تقديم الراجح ووجوب التعبد بهذه المرجحات فيه منع
لعدم دليل عليه ولم يظهر للرابع دليل بل الدليل على نفيه واضح اذ لا يتصور التفرقة بين نفي السبب الجامع مع الاطلاق وغيره احتج الخامس بوجهين
احدهما ان دليل الجمع وترجيح الجارح مطلقا او في بعض الصور كان هو امكان الجمع او اولويته ولا دليل على اعتبار مثل هذه الاولوية وفيه ان الدليل
لم يكن مجرد ذلك بل عدم التعارض في بعض الصور وثانيهما ان الذهاب الى الجمع في بعض الصور كان لتوهم عدم التعارض وليس كذلك لعدم التعارض في الصورتين
الاخيرتين من باب تعارض النصين وفي الاولى من تعارض الظاهرين وفي الثانية من تعارض الظاهر مع النص وكما تقدم النص على النص والظاهر على الظاهر
بسبب المرجح كذلك قد يقدم الظاهر على النص بسببه وفيه ان المراد بالظاهر ان كان قول المعدل فلان عدل حيث انه ظاهر في انه لم يرتكب الفسق الذي نسبه اليه الجارح
كما هو الظاهر من قوله ففيه ان معنى قوله عدل انه حسن الظاهر او متصف بالملكة الا بضميمة الاستصحاب وهذا اللفظ نص في احد المعنيين وليس الظاهر من شيء منهما انه لم يرتكب
الفسق اذ لا منافاة واقعا ولا ظاهرا بين شيء منهما وبين ارتكاب الفسق باطنا وان كان المراد به هو ظاهر حال الراوي حيث ان قول المعدل نص في احد المعنيين
والظاهر من حال من كان كذلك ظاهر انه لا يرتكب الفسق واقعا ففيه اولا انا لا نسلم ان هذا الظاهر يمكن تقديمه على النص بالجرح كيف مع ان للمجتهد بنفسه لو اختبر احدا و
عرف عدالته ثم شهد عدلان بفسقه يجب عليه القبول وقول المعدل مع اي مرجح كان ليس اقوى من اختباره بنفسه وحجة القول السادس واضحة وفسادها
مع امكان الجمع بما مر ظاهر من جميع ما ذكر ان الحق هو التفصيل بتقديم الجارح في الاولين والتوقف في الاخيرتين **فائدة** ما مر من الخلاف في العمل
بالعام قبل الفحص وبالخبر قبل المعارض يجري في قبول قول المعدل ايضا والحق عدم لزوم الفحص عن المعارض كما في نفس الخبر بل هيهنا اولى لاقلية التعارض
فيه لا على كون دليل قبول تعديلهم هو الاجماع حيث ان القدر المجمع على قبوله هو انما بعد الفحص وقال الاكثر بلزوم الفحص ولا يخفى ان هذا الخلاف انما هو
في حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التعديل والجرح كتعديل الشاهد في هذا الزمان مثلا فليس كذلك **منهاج** يعتبر العدالة
وسائر شروط الراوي على القول باشتراطها وقت الاداء لا التحمل للاصل والاجماع فمناط القبول ممن اختلف حاله فيهما كمن خلط بعد استقامته
كمحمد بن علي بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير وغيرهم من الواقفية الذين خلطوا في زمن الكاظم ع والفطحية الذين خلطوا في زمن الصادق ع
ومحمد بن عبد الله ابي المفضل والشلمغاني وابي الخطاب واحمد بن هلال وابن ابي العزاقر او عكسه كالحسين بن بشار وعلي بن اسباط ومثلهما وقت الاداء و
يعرف ذلك بالتاريخ او القرينة وعدها رواية الاصحاب عنهم وتصريح الاجلاء بقبول روايته منهم حيث ان المعهود من حالهم كمال الاجتناب عن ارباب
المذاهب الفاسدة وفيه تامل لجواز ان يكون الرواية لمعلومية صحتها من جهة اخرى غير الاستقامة وهذا هو السر في قبول العصابة من بعض
هؤلاء مطلقا اي من غير فحص عن وقت الاداء وان لم يكن تاريخ ولا قرينة فترد الرواية الا اذا علم وقت الرواية دون الخلط او الاستقامة او بالعكس فيبنى
على اصالة تأخر الحادث **منهاج** نقل الحديث بالمعنى جائز وقال بعض العامة بمرادفه ومالك وابن سيرين وابو بكر الرازي على المنع مطلقا والمراد
نقله مسندا او بدونه فلا خلاف في جوازه بل عليه مدار الفتاوى والمواعظ غالبا لنا بعد الاصل الاجماع واتفاق ارباب المحاورات وخصوص طائفة
من النصوص الدالة على جوازه بشرط ارادة المعاني وان زيد في الالفاظ او نقص والاستدلال بحصول المقصود به وبنقلهم عن الحج في وقائع احاديث
متحدة بالفاظ مختلفة راجع الى بعض ما مر وبجواز الترجمة بالعجمية اجماعا فبالعربية اولى غير واف بتمام المقصود وبوقوعه في القصص القرآنية وبقول
بعض الصحابة ان النبي قال كذا او نحوه غير صحيح هذا ثم انه يشترط فيه كون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ ومعانيها وكون الترجمة مساوية للاصل في
الافادة بل لا يمكن النقل بالمعنى بدون الاول وليس نقلا بالمعنى بدون الثاني وقد يشترط ثالث وهو تساويهما في الجلاء والخفاء اذ لا
غرض هنا يفوت باشتراطه وقد يعلل بان الخطاب الشرعي قد يكون بالمحكم وقد يكون بالمتشابه لحكم لا يصل اليها عقولنا فلا يجوز تغييره ورد بان
المتشابه ان اقترن بقرينة مفسرة ليس متشابها فلا نضر بتغييره والا فحمله على احد المعاني ليس نقلا حقيقة اقول اللفظ متشابها ولكن يصل
السامع الى المراد بملاحظة سائر الاخبار والادلة بعد الاجتهاد فممكن ان يكون الحكمة فيه الوصول بعد الاجتهاد فتغييره غير جائز ولكن الحكم باشتراط
التساوي بمجرد ذلك الاحتمال بعد اطلاق الاخبار واصالة عدم وجود حكمة في التشابه لا وجه له نعم اللفظ قد يكون ظاهرا وقد يكون نصا
ولكل منهما حكم كما يجوز تخصيص العام بالمنفصل دون المنصوص على جميع الافراد وايضا يجري في الظواهر ما لا يجري في النصوص من الاجتهادات فلو
عبر الظاهر بالنص كالجميع افراده او بالعكس لاختل الامر بل يوجب التدليس والاغراء ففي مثله يشترط التساوي والحكم انه اذا كان التفاوت موجبا

للتفاوت

والشهيد الثاني وسابعها كفاية من لثقة العالم بالخلاف في الاسباب اذا علم الاتفاق او كان في مقام الشهادة لمن يريد العمل بقوله اختاره والذي
في الكتب الثلثة والحق هو السادس اما الكفاية مع علم الاتفاق فظ واما عدمها بدونه فلجواز المخالفة والابتنا على مذهبه فلا يتحقق
ماهو الشرط عند المعدل احتج الاول وهو القاضي ابو بكر بان الشاهد على الجرح والتعديل ان لم يكن بصيرا باسبابهما لم يصلح للتزكية
وان زكي لم يكن عادلا وهو خلاف المفروض وان كان بصيرا فلا حاجة الى ذكر السبب وجوابه انه ان اريد البصير بالاسباب كما هو ظاهره يختار الثاني
ولعل ما يعلمه سببا لم يكن سببا عند المعدل ولم يعلم المعدل بالخلاف وان اريد البصير بالخلاف يختار الاول ولا نمنع عدم صلاحيته للتزكية
والثاني ثانيا ولعله بنى على اعتقاده وايجابه التدليس لو سلم فانما هو اذا علم غير مقلد به بقوله ايض لا مط كما هو المط وكذا ان اريد البصير بهما
فبل الكلام في تزكية ارباب الرجال فلا يتصور في حقهم عدم العلم بالاسباب او الخلاف ويعمل غير مقلديهم فيجب فيه الاكتفاء بالاطلاق قلنا الا
فرضوا المسئلة مطلقة بل صرح الباغنوي بالتعميم مع انه على التخصيص ايض لا يفيد كما يأتي وحجة الثاني وجوابها ظاهر مما مر ويأتي ودليل الثالث
وجهان احدهما انه لو اكتفي في الجرح بالاطلاق لادى الى التقليد للاختلاف في اسبابه فربما لم يكن السبب جرحا عند المعدل فان قلت الاختلاف
في اسباب العدالة ايض قلنا الاطلاق الخارج يقتضي عدم ارتكاب ما هو فسق في الجملة واسبابه مختلف فيها والاطلاق للعدالة يقتضي ان لا يعلم الفسق اصلا
غير مفيد بمذهب وجه ذلك بان العدالة رفع للجرح فالتعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي وفيه انه يفيد السلب الكلي على مذهبه
لا مط والتوجيه بالبناء على اصالة العدالة غير مفيد كما لا يخفى وثانيهما ان العدالة ينقسم الى اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها والجرح يكفي فيه انتفاء جزء
او شرط وفيه انه ان اريد تعذر الاطلاع على اجزاء العدالة وشرائطها فينبغي ان لا يسمع التعديل اصلا وان اريد تعذر ذكرها ففيه انه لا يلزم
ذكرها بتفاصيلها بل بلفظ دال عليها كان يقول انه صاحب ملكة ودليل الرابع ايض وجهان احدهما ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد وليس
مطلق التعديل كك لتسارع الناس فيها الى البناء على الظ وثانيهما ان العدالة تلبس على الناس لكثرة التضييع فيها ويرد على الاول ان الجرح ايض مختلف
فيه مع ان التسارع ان البناء على الجرح اغلب وعلى الثاني انه كما ان الالتباس لكثرة التضييع من موانع قبول الاطلاق في التعديل كك الاختلاف في
اسباب الجرح ايض من الموانع حجة الخامس انه لو ابتنى احدهما بقول غير العالم بالاسباب كان تبنيا مع الشك بخلاف العالم وجوابه واضح فان العلم
بالاسباب مع غاية الاختلاف ولا يوجب القطع احتج السابع بان الثقة الورع المطلع على سر اشتراط العدالة واختلاف الناس منها وفي اسبابها اذا صنف
كتابا في التعديل والجرح لان يكون هداية للعلماء وعرف احدهما من سبب لم يكن سببا عند كثير ممن يرجع الى كتابه واكتفى بالاطلاق كان مدلسا او
البناء على مذهبه مردود بانه انما يجوز في مقام الاجتهاد لمن يستفيده ويقلده لا لجم غفير من المجتهدين المختلفين فيما يتحقق به التعديل والجرح كما هو شأن
علماء الرجال فيجب ان يكون مرادهم من العدالة عند الاطلاق ما هو مسلم الكل فان قيل العالم بالخلاف يجوز قول كثير من الاحقين في العدالة بالمعنى
الادنى فاذا اقتصر على الاعلى يلزم التدليس من جهة اخرى قلنا لا يلزم ذلك لو كان بناؤهم في جرح الادنى على الاطلاق ليس كك بل لا يجرحون بالا
الا من هو مجروح عند الكل واما غيره فاما يسكتون فيه او يذكرونه بما علموا اتصافه به كما يقولون له اصل او كان صدوقا او خيرا فاضلا ومن ذلك
يندفع ما يتوهم ايض من ان ارادة الاعلى وان كانت مستلزمة لتعميم النفع ولكنها يفوت فائدة اخرى وهي انه قد يكون البعض في العدالة هو الادنى
فلا يعلمون اتصاف الراوي بها او تقول انا نرى الفقهاء كثيرا ما يطلقون ذكر الفاظ خالفوا في معانيها في مقام التاليف لغير المقلد ونعلم ان مرادهم
ليس المعنى الاعلى كما ترى يقولون في صحيحه فلان مع انا نرى بعضهم انما وقع الخلاف في عدالته او فسقه وليس له الا معدل واحد لا زم ما ذكروه
ان كل من يذكر الصحيح مط في مقام التاليف يريد به ما كان جميع رواته عدولا وفاقا حيث ان التاليف بالاسناد لا لكيس للمقلد مع انه ليس كك بل
بناؤهم على معتقداتهم ولا يلزم تدليس لانهم يذكرون ارائهم في مواضعه ويقتصرون عليه وهي معلومة من الخارج وعلى ذلك بنا
الفقهاء في كتبهم الاستدلالية حيث يفرعون المسائل على القواعد الاصولية بحسب ارائهم فيها وسياتي زيادة تحقيق وتوضيح لذلك في بحث الاجماع المنقول
وعلى هذا فيمكن ان يكون بناؤهم على مقتضى ارائهم ولزوم التدليس انما هو لو علم عدم بنائهم لمذاهبهم في الجرح والتعديل واما مع احتماله فلا وان لم
يكن معلوما لنا الان مع ان في كون تاليف كتب الرجال لكونها مرجعا للعلماء كلاما مذكورا في مطاوي ذلك الكتاب على انه قد يتجدد مذهب
معروف في الاول كما صرح جواب في العدالة بمعنى الملكة من انها انما ظهرت في زمان العلامة ره ضابطة اذا اجتمع الجارح والمعدل في شخص فان لم يكونا متعارضين
فلا كلام فيه وان تعارضا كما اذا اتحد الزمان او فاما يكون قول الجارح مقيدا بسبب خاص وعلى الثاني اما يكون قول المعدل معتبرا للتعديل فقط
دون نفي ذلك السبب الخاص او معه وبخصوص قوله في نفي السبب المذكور والاخير وان لم يكن من باب تعارض الجارح والمعدل حقيقة ولكن نذكر حكمه هنا
للمشابهة فهذه صور اربع فقيل بتقديم الجرح مط وقيل بتقديم التعديل كك وفصل ثالث ولعله الاكثر فقال ان عين الجارح السبب ونفاه المعدل بخصوصه
مع الاطلاق او بدونه يرجع الى المرجح من الاكثرية والاورعية والاضبطية وغير ذلك والا فيقدم الجرح وحاصله تقديم الجارح في الصورتين الاوليين
والرجوع الى المرجح في الاخيرتين ورابع فقدم الجارح في الصور الثلث الاولى وقال بالرجوع الى المرجح في الاخيرة وذهب السيد جمال الدين بن طاوس
وصاحب المعالم الى الرجوع الى المرجحات مط ونسب الى جماعة من محققي اصحابنا ثم في صور الرجوع الى المرجح اذا فقد يتوقف على جميع الاقوال ونقل ولده
المبرور في حاشية التجريد القول بالتوقف مط عن الشيخ احتج الاولون بان في الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل وما نفاها لو ايض غايته قول
المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول علمت فسقه فلا تنافي بينهما فيصدقان ويلزم تقديم الجارح وفيهما انهما لا يجريان في الصورتين الاخيرتين

في تقرير هذا الدليل انه اذا كان سبيل العلم بالاحكام منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات الحقوق فالمدار فيها
على العلم او البينة واليمين فلم ينحصر المناص فيها في العلم بمطلق الظن مثل اخبار الطبيب بانبات اللحم ومثله واهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك الفتوى
يكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين وتوضيحه ان الاحكام المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع انما تعلقت بما هو في نفس
الامر موضوع فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل وليس من باب الرواية ولا الشهادة
او نقل فيه ان لنا ان نقول ان الاحكام ايضا مثل الحقوق والمدار فيها على العلم او الخبر الذي تزكي راويه عدلان لا الظن وكون اخبار الطبيب واهل الخبرة مثل
الفتوى محكوم بل قياس باطل والوجه في عدم كفاية الواحد فيه بعد عدم الدليل عليها ظاهر مع انه لو كان من قبيل الفتوى لكان وجوب قبول الواحد فيه مطلقا محل
كلام كما يأتي وقوله فان حصل للمكلف العلم به والا فيرجع الى الظن فيه منع الرجوع الى الظن بل لا يحكم بثبوت الحكم فانه لو قال الشارع انبات اللحم المعلوم
محرم وبدون العلم لا يحرم فاي محال يترتب عليه انما المحال لو قلنا بالتكليف بتحصيل العلم فيها واما لو قلنا بان الاحكام المتعلقة عليها منوطة
بالعلم وبدونه لا يتحقق الحكم فلا يلزم محال وهو يؤيد كفاية الواحد بان المدار في زماننا بتزكية الشيخ والعلامة وامثالهما وهم ينقلون عن غيرهم وموافقة
اثنين منهم انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم فالقول باشتراط التعدد انما يتم لو كان المزكون عرفوا
العدالة من المعاشرة واني للمشترط باثباته وقيل انه يجري مثل ذلك في تزكية الواحد ايضا حيث ان مذهبه في العدالة غير معلوم والقول بان
العالم بالخلاف والوفاق اذا اطلق يريد ما يوافق الكل جار فيما نحن فيه ايضا وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الطرفين والظاهر ان احدا ممن تكلم في هذه المسئلة
لم يتامل وقال ما قال بتقليد البعض من قال والتحقيق ان العامل بالروايات ان كان ممن لا يقول باشتراط العدالة او لوثاقة في خبر الثقة فهذا البحث
ساقط عنه وان كان ممن يقول باشتراطها فاما يكون عمله بالاخبار من حيث افادتها الظن ولاجلها اولا فالاول اما يقول باشتراط العدالة لاجل ان
الظن من الخبر لا يحصل بدون عدالة راويه كما قيل او لاجل دليل اخر وتوهم انه على هذا القول لا معنى لاشتراط العدالة الا من جهة التسمية على ان
خبر الفاسق لا يفيد الظن فاسد اذ القائل بحجية الظن لا ينكر امكان دلالة دليل على عدم حجية بعض الظنون فيمكن ان يدل دليل على عدم اعتبار ظن خبر
غير العادل فان قال انه لاجل تحصيل الظن فاما يقول بان حصول الظن من الخبر يتوقف على العلم بعدالة الراوي او يكفي الظن فان كان الاول يلزم
عليه عدم الاكتفاء بالواحد بل الاثنين ايضا اذا لم يحصل بقولهما العلم وان كان الثاني فالمناط ظن العدالة وهو قد يحصل بتزكية الواحد وقد لا
يحصل بالاثنين وان قال انه لاجل دليل اخر فحاله حال الثاني اي من يقول باشتراط العدالة وليس عمله بالاخبار لاجل افادتها الظن والحكم له عدم
كفاية الواحد لعدم دليل عليها كما عرفت بل عدم كفاية المتعدد ايضا لجواز ان يكون التعديل من قبيل الفتوى وهي ما يبتني على الظن الحاصل من الادلة
التي يعتبر في المسئلة بعد الفحص عنها وعن معارضها وعن فهمها وكل ما يتعلق بها بل كونه منها اشبه اذ المزكون لم يلاقوا الا نادرا من الرواة ولم يكن
حال الجميع معلومة بالاشتهار ونحوه بل تفحصوا عن احوالهم وعالجوا التعارض الواقع فيهم ولاحظوا القرائن واثبتوا ما اقتضت ادائهم وعلى هذا
فلا يكون حجة لسائر المجتهدين وان تعدد ولا يتوهم ان المجتهد في الاحكام يمكن ان لا يكون مجتهدا في علم الرجال فيجوز له التقليد اذ لو كان كذلك لما
كان وجه في تفحصهم عن معارض التعديل ولا عن الترجيح بين الجرح والتعديل وامثال ذلك بل يكون عليهم تقليد احد المجتهدين في علم الرجال واعلمهم
مخيرا مع ان المجتهد في الاحكام قادر على ترجيح تعديل الرجال وجرحهم فلذا ما يعتمد عليه المزكون الذين كتبهم عندنا واقربيتهم لا يؤثر كاقربية بعض المجتهد
في الاحكام الى المعصوم هذا مع انه لو كان من قبيل الفتوى ففي تقليد الميت فيها كلام وجوازه يحتاج الى الدليل ثم لو سلمنا عدم كونه من الفتوى فكفاية الاثنين
في كل شهادة ممنوع وليس دليل عليها ولا يتوهم انعقاد الاجماع على كفايتهما انه لم يذكره الا طائفة من المتاخرين واما القدماء فلم نعلم منهم الاكتفاء
بالاثنين بل الظاهر انهم كانوا بانفسهم مجتهدين في الجرح والتعديل ولا يعملون فيهما بمجرد الشهادة والاكتفاء بهما في تعديل شهود الحقوق غير مفيد هنا
والقياس باطل هذا مع انه لو كان من باب الشهادة لما امكن العمل بتلك التعديلات المسطورة في هذا الزمان لان الشهادة الثالثة لا يقبل في شهادة
الفرع فاكثر التعديلات كذلك ولان الحكم بخط الشاهد وكتابته وخاتمه غير جائز وان امن التدليس فضلا عما نقل عن خطه بوسائط وتواتر الكتب
من الشهود غير مفيد اذ لا نعلم تذكرهم لجميع ما ذكروه فيها لو كانوا احياء ومما ذكرنا ظهر ان الظاهر انه لا بد في الاجتهاد في علم الرجال على القول باشتراط العدالة
ونحوها وان كان في حجية هذا الاجتهاد ايضا كلام وانحصار المناص فيه يتم لجواز القول بعدم اشتراط العدالة بعد سد باب العلم بحجيته في معرفتها
وان المزكين ايضا مجتهدون وح فلا معنى للخلاف في كفاية الواحد واشتراط التعدد كما لا يخفى في سائر الفتاوى **فوائد الاولى** يقبل تزكية
غير الامامي العدل واحدا او متعددا على القول بعدم توقف العدالة على الايمان **الثانية** لا فرق بين الجرح والتعديل في جميع ما ذكر ونقل
عن شيخنا البهائي الفرق اذا صدر عن غير الامامي فلم يقبل الاول وكان الوجه فيه ان الايمان عند غير الامامي جرح فلعله بني على طريقته وفيه ان الاطلاق
في الجرح والتعديل ان كان ينصرف الى ما هو مقبول عند الكل فلا بد من حمل جرحه على ذلك ايضا والا فيجري الكلام في العدالة ايضا **الثالثة**
اذا روى عدل خبرا في تعديل او جرح فهل يقبل مطلقا او يبتني على كفاية الواحد الظاهر من المنتقى الثاني والاظهر هو الاول لانه خبر ثبت حجيته ولا
يشترط التعدد في تعديل امام وجرحه **منهاج** اختلفوا في كفاية الاطلاق في الجرح والتعديل من دون ذكر السبب على اقوال ثالثها
كفايته في الثاني دون الاول اليه ذهب صاحب المبادي وهو منقول عن الشافعي ورابعها عكسه وخامسها وهو المحكي عن الرازي كفايته ان
صدر من العالم بالاسباب دون غيره وسادسها الكفاية لو علم اتفاق مذهب المزكي والمعدل في الاسباب والا فلا وهو مختار العميدي في شرح التهذيب

والشهيد الثاني

بالاجماع فينبغي البناء في واجيب عنه تارة بمنع لغعتبار العلم فيها لان كل ما لصحابه طريقا المعرفتها لا يفيد الا الظن وايض المراد بالعادل النفس الامرى

فهو من يطلق عليه العادل ومن ظن عدالته باحد الوجوه المذكورة يجوز اطلاق العادل عليه واخرى بان مقتضى الدليل وان كان اعتبار العلم

الا ان انسداد باب العلم اوجب الاكتفاء بكل ظن فيه اقول يرد على الاول انه كان منع ان ذلك مقتضى الاشتراط فهو فاسد لما عرفت وكون جميع طرقها

ظنية لا يوجب عدم اقتضاء الاشتراط للعلم وان كان المراد ان العلم وان كان مقتضى الاشتراط الا ان كون جميع الطرق ظنية اوجب عدم اعتباره

فقبله انه لا يوجب الا اعتبار الظن في الجملة وهو ما اجمعوا على كفايته اما كفاية كل ظن حتى الحاصل من تزكية الواحد فلا مع ان كون جميع الطرق ظنية انما

هو على القول بكون العدالة ملكة واما القول بكونها حسن الظاهر فلا واما ما ذكره من ان العادل النفس الامرى من يطلق عليه العادل فقبله ان العدالة

حقيقي فالعادل الحقيقي من كان متصفا به في الحقيقة لا من يجوز الاطلاق عليه بل نقول لا يجوز الاطلاق الا على من كان له هذه الصفة في الواقع

بالقطع او بالظن المعتبر شرعا وهو ايض عادل شرعي لا واقعي وما نرى من اطلاق العادل على المظنون مختص بظن ثبت اعتباره ايض وعلى الثاني مضافا

الى ما يرد على دليل الانسداد كما يأتي في موضعه انه لا يثبت الا كفاية الظن ما لا كل ظن مع ان المحتمل بعد عدم امكان الشرط اما انتفاء المشروط او الاشتراط

او قيام غيره مقامه كالظن هنا فالحكم باحد الثلثة قبل ابطال الاخرين لا وجه له نعم يرد على هذا الدليل انه سيأتي في اخر المنهاج ان من القائلين باشتراط

العدالة من يقول بانه لاجل توقف حصول الظن من الخبر عليها وهو كما يحصل من خبر المعلوم عدالته يحصل من المظنون ايض ولازمه كفاية الظن بالعدالة

وهو يحصل من تزكية الواحد ايض ومنها ان التعديل شهادة وكل شهادة يجب فيها التعدد وفيه منع كونه شهادة اولا ومنع لزوم التعدد في كل شهادة

ثانيا كما يظهر وجهها بما مر في المقدمتين وقرر شيخنا البهائي الدليل هكذا قالوا كل خبر شهادة فلا يكفي الواحد واجاب عنه بقوله قلنا لم بل اكثرها

غيرها ولم اعثر في كلام القوم على الاستدلال بهذا النحو ولا على كلام احد يقول بكون كل خبر شهادة ومنها ان التعديل من شروط الحكم والاستقراء يعطي

عدم كفاية الواحد في شرائطه كما في البينة والمرحوم وغيرها وفيه مضافا الى منع افادة الاستقراء لذلك ثم حجية هذا الاستقراء لو سلم انه ان اريد انه من

شرائط حكم القاضي فليس كذلك المنافية وان اريد انه من شرائط استنباط الحكم الشرعي ففيه انا لا نعلم من شرائطه ما يشترط فيه التعدد كيف واعظمها الرواية

ويكفي فيها الواحد احتج القائلون بكفاية الواحد ايض بوجوه منها ان التزكية خبر وكل خبر يكفي فيه الواحد وفيه منع كفاية الواحد في كل خبر كما مر ومنها

انما شرط قبول الرواية والشرط فرع للمشروط ويكفي الاصل بالواحد فكذا في فرعه والا لزاد الاحتياط في الفرع على اصله وهو باطل واجيب عنه تارة

بانه يشترط في الاصل ثلثة اخبار واحد للرواية واثنان للتعديل وفي الفرع اثنان فاين الزيادة واخرى بان الشرط هو العدالة لا التعديل نعم هو

احد طرق معرفة الشرط ويرد على الاول ان المراد بالاصل ليس هو الرواية المخصوصة بالفرع تعديل راويها بل مطلق تعديل الراوي فرع بالنسبة الى

مطلق الرواية ولا شك ان الراوي اذا كان ممن ثبت عدالته بالاخبار تقبل روايته واما التعديل فلا يقبل تعديل عدل واحد وان ثبت عدالته

بالاخبار بل لا بد من ضم معدل اخر فثبت الزيادة وايض يقبل رواية عدل زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل زكاه عدلان وعلى الثاني اولا ان الشرط

في قبول الرواية وان كان هو العدالة ولكن الشرط في ثبوت العدالة هو التعديل وشرط الشرط شرط بل هو اولى من الشرط فالقول بعدم لزوم

الزيادة فيه ولي وثانيا ان كون العدالة شرطا لا ينافي كون التعديل ايض شرطا وثالثا ان كون العدالة شرطا يكفي للمستدل اذ له ان يقول كما

يكفي في ثبوت الرواية الواحد يكفي في ثبوت العدالة ايض حتى لا يزيد الشرط على المشروط فالصواب ان يجاب بمنع امتناع الزيادة بل هي موجودة في الاحكام

الشرعية كما في ربع الوصية وربع ميراث المستهل والظاهر ان التمسك بامثال ذلك الدليل يناسب طريقة اهل القياس وهم يستندون لولاية تبعهم غيرهم من

غير تفطن كما استقر به صاحب المنتقى بل نقل عن بعض العامة التصريح بان ذلك مقتضى القياس ودعوى انه قياس ولوية كما قاله بعض المتاخرين

من اصحابنا مردودة بمنع الاولوية بل لا يبعد دعوى العكس حيث انه ليس في الاصل ريب لشهادة ويبعد فيه الخطاء لكونه مستندا الى الحس بخلاف

الفرع واما ما قيل من ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات مدفوع بان ذلك لو سلم فانما

هو من جهة القصد والمطلوبية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط صحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد عليها بوجوه ومنها ايتان النبأ وقد

ما فيها وقد يجاب عنها ايض بان دلالتها بالمفهوم وتعارضه المنطوق اذ لم يكن واسطة بين صفتي الفسق والعدالة في الواقع والاصل الفسق فيكون

المنطوق ان من جاءكم غير معلوم العدالة بنبأ فلا تقبلوا ومقتضى عمومه عدم قبول خبر من زكاه عادل لاحد لانه غير معلوم العدالة ويكون مفاد

المفهوم ان جاءكم معلوم بخبر فاقبلوه ومقتضاه قبول خبر عادل في عيره ومقتضى ثبوت عدالة ذلك الغير وقبول خبره وهو مناقض لما اقتضاه المنطوق

وفيه انه انما يتم على اصالة الفسق وقد عرفت عدمها ومنها ان الجمع بين الحكم بعدم قبول الواحد في التزكية وقبوله في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل

واخذ الاموال مستبعد جدا بل غير مناسب شرعا وفيه انه كيف يستبعد ذلك مع ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل واخذ الاموال

لو شهد بتفليس يديعيه على عمرو ولم يثبت بشهادته وحدها ولا شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل هذا الدعوى ومن عدالة الشاهد بها فاذا

لم يبعد عدم القبول هنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هنا مع قوته على انه لعدم الاكتفاء بالواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم بقبول خبره

لا يجابه قوة الظن من خبره فلو صرف الاستبعاد الى الاكتفاء بالواحد فيه لكان اوفق بالاعتبار ومنها ان العلم بعدالة الرواة متعذر غالبا فلا يناط

التكليف فيها بالعلم بل بالظن ولا شك في حصوله من تعديل الواحد واجيب عنه بمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن سلمنا ولكن العمل

بالظن مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه قول وايض لا يلزم من عدم اناطة التكليف بالعلم اناطته بمطلق الظن بل يمكن ان يكون بما اجمع على كفايته وقيل

وعموم وخصوص فيرد عليه مثل الاخبار عن الله تعالى وصفاته وقصص الانبياء والائمة والنصوص عليهم وامثالها حيث ان المخبر عنه فيها خاص مع كونها
رواية والاظهر ان المراد ان فائدة المخبر عنه او ضرره لمعين او عليه وحكم لمعين فهو الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لغير معين او لم يترتب عليه شيء فهو
الرواية ويشهد بان المراد كذلك قول الشهيد في المثال لا شفعة فيما لا يقسم انه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة فان المخبر عنه ليس جميع الخلق واما
قوله المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فيراد بالعموم المخبر عنه اي يكون عاما بهذا المعنى وعلى هذا فيرد ما ذكر لان المخبر عنه فيه وان كان
خاصا الا ان المقصود والفائدة لا يختص بمعين من وجوب الاعتقاد والاعلام والعمل ويظهر ايضا وجه ما ذكروه من تعدد المتعلق واختلافه عموما وخصوصا
في بعض الامثلة كالاخبار عن رؤية الهلال وطهارة الصباغ وتوقيت الصلوة باوقاتها المخصوصة ودخول الوقت وعدد ركعاتها والقبلة وروايته طهارة
شيء معين ونجاسته عن الشارع وتفسير المترجم وتقويم المقوم وقسمة القاسم وامثالها ولكن يرد بعد مثل قولك لزيد ما فقد منك مطروح
في الموضع الفلاني او ضالتك في الجبل الفلاني او رايت في المنام انك كنت عالما مثلا او فقد منك في بلدك الشيء الفلاني فان شيئا منها
ليس شهادة مع خصوص المتعلق بالمعنيين ولو اريد التعميم ببعض التكلفات لا ينفتح بابه في كل شهادة ويمكن ان يقال ان مرادهم عموم نفس المخبر عنه
ولكن ارادوا في التفرقة ان عمومه مما يوجد في الرواية دون الشهادة لا انه في الرواية دائما يكون عاما ويلزم منه ان الشهادة دائما مخصوص
وهو كذلك ويكون المراد بيان احد المميزات لا الجميع ويجب ان يراد من المخبر عنه اعم من الصريحي او الالتزامي المقصود ايضا ومطلقا حتى يصح ما ذكروه من الامثلة المتعددة
لتعدد المتعلق واما الفرق الثاني فليس المراد ان كلما كان اخبارا عن حكم مخلوق فهو شهادة ولا ان كلما يكون رواية فهو حكم للخالق لما مر بل المراد ان
الشهادة لا يكون الا اخبارا عن حكم المخلوق والاخبار عن الحكم للخالق لا يكون الا رواية فهذا ايضا يكون مميزا في الجملة وهذه التفرقة ايضا حسنة
بشهادة الاستقراء فالايراد بان الشهادة قد يكون في حق الله كالشهادة على شرب الخمر واه لان المخبر عنه هو شرب الخمر وهو ليس حكما للخالق وان ترتب
عليه الحكم له وهذا الفرقان على ما ذكرنا وان كانا صحيحين ولكنهما لا يميزان من جميع الوجوه ولو قيل يشترط في الشهادة زيادة عليهما ان يكون الغرض
من الاخبار اثبات حق الغير على معين تم الفرق هذا ثم ان ما ذكروه من اشتراط الجزم في الرواية ايضا محل نظر لان المراد ان كان تصريح المخبر بالقطع يخرج مثل
ظننت كذا وما لم يصرح فيه بشيء من العلم والظن وان كان قطعه سواء صرح به ام لا او فهم المخبر قاطع يخرج مثل قول الصدوق او الشيخ قال رسول الله صلى الله
عليه وآله كذا ونقل المحدثين والوعاظ كان ادم كذا ونوح كذا وفعل ابراهيم كذا **الثانية** فائدة هذه التفرقة على ما صرح به هو تمييز ما يكتفى فيه بالواحد
وما يجب فيه التعدد وهذا انما يصح لو ثبت قبول الواحد في كل خبر غير الشهادة ووجوب التعدد في كل شهادة او ثبت ان الاصل فيهما كذلك ولم يثبت
شيء منها نعم يكفي الواحد في بعض الاخبار بدليل ويجب التعدد في مواقع خاصة من الشهادات وبعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد من الشهادات
بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا في البعض وقد يستدل على اصالة التعدد في الشهادات بالاستقراء وبان الاصل عدم وجوب قبول خبر الواحد الا ما
خرج بدليل ويرد على الاول منع الاستقراء العلمي وعدم حجية الظني منه مع انه لو ثبت ثبت التعدد الذي لا اكثر منه اجماعا ومنه يظهر الايراد على الثاني
مضافا الى انه يجري في الخبر ايضا وليس مختصا بالشهادة وغاية ما يستدل بكفاية الواحد في الخبر وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة وآية
النبأ ويرد على الاول عدم ثبوت ما ادعوه ودعوى ثبوته بالاستقراء مر والاجماع عليه غير تام والعمومات التي يستدل بها عليه لا تتم غير كلام ولو
سلمت لا لها المعارضة بعمومات النهي عن اتباع الظن وليس تخصيص الثانية بغير الاولى ومن العكس وتخصيصها او بغير القول ومع القول المعتد
للعلم بنفسه او بضم غيره وذان من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال واما جعل الاولى معاضدة مع اصل البراءة فيما اثبت تكليفا وطلب الظن
الزائد على كونه قول المسلم ومع قول الغير فيما اذا قابله وطلب قوة الظن فيه مع ان الاصل لا يعارض شيئا من العمومات وانا نرى عدم متابعة قوة
الظن وضعفه في المنازعات اذ اتباع الظن هنا لا دليل عليه والكلام يشبه بطريق العامة وعلى الثاني ما عرفت من ضعفه لا لان الاية على قبول
خبر العادل على ان ههنا كلاما اخر وهو ان منطوق الاية انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فاطلبوا البيان اي العلم بحقيقة الحال ولا تقبلوا خبره ومفهومها
ان جاءكم عادل بنبأ فلا تردوا ولا تطلبوا البيان الذي هو الظهور والعلم وذلك اعم من القبول منفردا فان العادل الواحد اذا شهد بشهادة تجعل
احدى شطري البينة لم ترد شهادته ولم يطلب الظهور والعلم والحاصل انه جعل خبر الواحد احد الشطرين او ثالث الثلث سطرين الرد والقبول المطلقين
فلا يلزم من كون خبر العادل اقوى من خبر الفاسق القبول ثم لو تم الدليلان لا يثبت الحكم في الشهادة ايضا فلا يثبتا ما اراد فالوجه للتفرقة وما
ذكرنا ظهر عدم ترتب فائدة كثيرة على بيان هذه التفرقة والمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات الموارد اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم انه قد
ذهب الاكثر كما في المنتقى والتجريد الى الاول وهو مختار العلامة وشيخنا البهائي وذهب المحقق وصاحب المعالم والدي ره الى الثاني وحكاه في المنتقى عن
جماعة من الاصوليين وقد يتوهم بان كل من يقول بعدم الاكتفاء بالمزكي الواحد في الشاهد يلزم ان يقول به في الراوي ومن يكتفي به في الراوي لابد ان
يكتفي به في الشاهد واما الفرق بين معكيهما فلا وجه له لان عدالة الراوي ان ثبت بالواحد فهو عدل يقبل شهادته ايضا والا فلا يقبل في الرواية
لان معنى العدالة شيء واحد وهي لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر وفيه ان مرام من يقول بالفرق ليس ان ثبوت العدالة في الشهادة مشروط بالتزكية
اثنين دون الرواية بل المراد ان قبول شهادة شخص موقوف على كون تزكية اثنين دون الرواية حيث ان بالتزكية لا يحصل سوى الظن فيمكن الفرق بين
افراد الظنون فالتعدد في الشهادة شرط القبول شهادة العدل لا لثبوت عدالته انما الخلاف المشروطون لتعدد بوجوه منها ان العدالة شرط في قبول
الخبر باية النبأ على ما مر ومقتضى الاشتراط حصول العلم بالشرط اذ ما لم يعلم لا يعلم وجود المشروط فلا يكفي غير العلم خرج الظن الحاصل بتزكية العدلين

بالاجماع

الوجوب والحرمة هو هذا الفعل كونه عبادة وقبل ملاحظة الاحتياط واما المطلق اى بدون ملاحظة عنوان كونه عبادة فهو مستحب ولكن بعد
التمسك بالاحتياط يصير عبادة ثابتة نعم هذا الدليل انما يختص بما اذا ورد ما يدل على الوجوب او الحرمة لا مطلق نقل الثواب وقد تمسك
على التسامح بوجه اخر ايضا وهو انه لا شك في ان من بذل جهده في ايجاد جميع ما هو مطلوب سيده حتى المحتمل كونه مطلوبا فانه عند العقل بل
الشرع ايضا ليس مرتبته مساوية للمقتصر على القدر الثابت بل من ارتكب مباحا من الافعال من حيث ان السيد اباحه يكون وسيلة للتقرب
اليه وكذا لا شك في ان من ارتكب ما نسب الى سيده انه يستحسنه من حيث انه نسب اليه كل يحبه لاجل ذلك اقول لا يخفى ما فيه فان هذا يدل
على ان الفعل المحتمل مطلوبيته الخالي عن احتمال المبغوضية لو فعل لاجل الاحتمال لكان مثابا وحاصله ان الفعل الكذائي لاجل انه كذا
مستحب وهذا مما لا شك فيه والادلة العقلية والنقلية تدل عليه ومرجعه الى ان الفعل مع هذه النية مستحب وسبب استحبابه انضمام النية
اليه والنزاع هنا في استحباب اصل الفعل مع قطع النظر عن هذه النية حتى يكون استحبابه باقيا على نية التقرب لا ان يكون نية التقرب باعثا على الاستحباب
والتوضيح انه اذا دل خبر ضعيف على استحباب امر وصار محتمل المطلوبية وكان خاليا عن احتمال الحرمة فلا شك ان فعله لاجل انه كذلك موجب
لرفع الدرجة ولكنه يوجب الحكم باستحباب هذا القصد وهذا مما لا نزاع فيه وسبب استحبابه هو هذا القصد والمتنازع فيه هو استحباب نفس الفعل
حتى يصير سببا لضم قصد القربة **فوائد الاولى** المستفاد من تلك الاخبار هو اعطاء الثواب لمن بلغه فيكون الفعل الذي ورد له
الثواب مستحبا لمن بلغه فيلزم الاقتصار على مدلولها وافتاء المجتهد باستحبابه مطلقا مشكل والتوضيح ان الدليل اما يدل على استحباب فعل مطلقا فهو
مستحب لكل احد او يدل على استحبابه لطائفة خاصة او في صورة مخصوصة فيجب الاقتصار في الحكم عليه واذا دل حديث ضعيف على استحباب عمل فهو
وان كان مطلقا الا انه من جهة عدم حجيته لا يصلح لاثباته الا بمعاضدة هذه الاخبار وهي مخصوصة بمن بلغه الخبر الضعيف فيكون مستحبا لمن بلغه
فقط واما حكم الفقيه باستحبابه للمقلد وافتاؤه في كتابه فلا وجه له ظاهرا نعم له ان يروي له الحديث ثم يفتي بانهم لو عملوا بمقتضاه لكان لهم الاجر
نعم هذا ان هذا مقتضى الدليل الاول واما على الثاني فيجوز حكم الفقيه بالاستحباب مطلقا فيما يجري فيه ذلك الدليل **الثانية** دلالة هذه
الاحاديث على جواز اثبات الاستحباب او الكراهة ببلوغ الثواب من الراوي ولو بطريق الكتابة ظاهرة وكذا باشتهار الثواب بين الفقهاء او نقل فقيه له
وانما الاشكال في جواز الحكم بالاستحباب باشتهاره بين الفقهاء او فتوى فقيه به من دون نقل ثواب منشاؤه صدق بلوغ الثواب وان كان التزاما وان الظاهر من البلوغ هو
الرواية دون الفتوى لانه شائع في السالف والجواز اظهر نعم اذا اشتهر الوجوب او افتى به فقيه ولم يحتمل الحرمة او اشتهر الحرمة او افتى بها جاز الحكم بالاستحباب
او الكراهة بمقتضى الدليل الثاني بلا اشكال **الثالثة** صرح بعضهم منهم والدي العلامة قدس سره في الانيس بجواز الاعتماد على الروايات
الضعيفة في القصص والمواعظ استنادا الى هذه الاحاديث فان اريد بالاعتماد على الضعاف في القصص ما روايتها مسندة او مرسلة او الاخبار عن
وقوع مضامينها فان كان الاول فلا شك في جوازه والاجماع عليه منعقد لكنه ليس للتسامح في ادلة السنن او حديث من سمع شيئا من الثواب
لعدم دلالته عليه بل لعدم دليل على حرمة رواية الاخبار الضعيفة وان كان الثاني فهو مما لا مدخلية للحديث المذكور والتسامح في ادلة السنن
في جوازه وعدمه نعم يمكن ان يقال ان كان بحيث يوهم علم المخبر بما يخبر عنه وبلوغ الخبر اليه بطريق ثابت لا يبعد الحكم بعدم جوازه والا فيجوز للاصل
واما المواعظ فهي لا يخرج عن الاوامر والنواهي والقصص والروايات المخبرة عن عواقب الافعال ولا مدخلية للتسامح في السنن في غير ما كان
منها من الاولين **الرابعة** لو ورد خبر ضعيف في استحباب شيء ومثله في عدمه او ورد خبر ضعيف في استحباب مطلق او عام ومثله في عدم استحباب
بعض افراده فهل يتساقطان في الاول وهل يقيد المطلق او يخص العام في الثاني ام لا الظاهر العدم لان القدر الثابت هو جواز العمل بالضعيف في اثبات
الاستحباب والكراهة لا في غيرهما **الخامسة** قد عرفت في المباحث السالفة ان الكراهة في العبادات عبارة عن اقلية الثواب او المرجوحية الاضافية
وعلى هذا فربما يتوهم عدم دلالة تلك الاخبار على جواز اثبات كراهة العبادات بالاخبار الضعيفة حيث انها لا يدل على ثواب لتركه ودفعه
بان اقلية الثواب والمرجوحية الاضافية لشيء يستلزم اكثرية ثواب الغير او رجحانه المستلزم للثواب ايضا فيصدق بلوغ ثواب هو الزائد على الغير وبعد
ثبوته يثبت اقلية ثواب هذا الفعل او مرجوحيته **فتمت منهاج** اختلف القائلون باشتراط العدالة فيما يثبت به وليعلم اولا ان الكلام اما في
حكم معدل الشاهد والمخبر وعلى الثاني اما في معدل الخبر مطلقا او الراوي اي المخبر بهذه الاخبار التي هي احد الادلة اما الاولان فالكلام فيهما ليس من
وظيفة علم الاصول بل الكلام هنا في الثالث خاصة ثم ان العدالة تعرف تارة بالاختبار والصحبة المتأكدة بحيث يظهر الاطلاع على السريرة واخرى بالتواتر
والاشتهار او الاخبار المعتضدة بالقرائن بل قد يعرف بمجرد القرائن المتكثرة وثالثة بالتزكية ومعرفتها في زماننا هذا وما ضاهاها بالاول غير ممكن
وكذا بالثاني الا في قليل من المشايخ فالطريق الذي يعرف به عدالة الاكثر ينحصر في الاخير ولا خلاف في امكان معرفة العدالة به وانما النزاع في انه هل
يكفي في ثبوتها به صدوره من المزكي الواحد ام لا بد فيه من التعدد ولا بد اولا من تقديم مقدمة تبين **الاولى** قال والدي العلامة في التجريد الشهادة
والرواية يشتركان في الاخبار عن القطع ويفترقان بخصوص المتعلق وعمومه وقد تقدم عليه الشهيد في ذلك فقال في قواعده الشهادة والرواية يشتركان
في الجزم ويفترقان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عم لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة
ان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد لكذا بفلان انتهى ويستفاد من كلامه فرق اخر بينهما ايضا وهو انه يشترط في الشهادة ان
يكون المخبر عنه حكما للمخلوق فما كان حكما للخالق فهو الرواية اقول اما الفرق الاول فقد يظهر من بعض ان المراد منه من خصوصيته نفس المخبر عنه

اشبهها المضمون فلا يثبت ان كان لنقل الخبر ومنشره فيثبت **منهاج** المعروف من لعقها انسامحهم في الادلة السنن والمكروهات وادعى
الشهرة عليه جمع منهم الشهيد الثاني في صفه وشرح الدراية وشيخنا البهائي في اربعينه وصريح عدة الداعي كظاهر الذكرى الاجماع عليه
والمراد بتسامحهم فيها انهم يكتفون في الحكم بثبوت الاستحباب او الكراهة بمجرد ورود خبر دال عليه ولو كان ضعيفا بل منهم من يحكم بهما بالشهرة
ومثلها وقد خالف في ذلك بعضهم منهم صاحب المدارك ولكن الظ رجوعه منه كما يظهر من كتاب الصلوة والحق هو الاول للاخبار المستفيضة منها
ما رواه الكليني في الحسن عن الص عم انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها
ما رواه الصدوق في ثواب الاعمال عن الصادق عم انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صم
لم يقله ومنها ما رواه البرقي في المحاسن في الصحيح عن ابي عبد الله عم قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صم
لم يقله ومنها ما رواه في الوسائل عن البرقي عن ابي عبد الله عم قال من بلغه من النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك
الثواب وان كان النبي لم يقله ومنها ما رواه فيه عن ابن طاوس عن الصادق عم قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه و
منها ما رواه الفريقان عن النبي صم انه قال من بلغه عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك
وقال ابن فهد في عدته روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر
كما نقل وهذه الروايات بعضها صحيح ومنها حسن ومع ذلك منجبرة بالشهرة رواية وفتوى متلقاة بالقبول مرتبة في الكتب المعتمدة مؤيدة بعضها
ببعض فيكون حجة وجه الاستدلال انه اذا ورد حديث ضعيف في ثواب عمل فعل او ترك يصدق سماعه وبلوغه فمن صنعه كان له ذلك الثواب
وما نريد من المستحب والمكروه الا ما كان في فعله او تركه ثواب نعم يرد على الاستدلال بروايات ثواب الاعمال انها مختصة ببلوغ الثواب على الخير وما لم يعلم كونه
خيرا لم يفد بلوغ الثواب عليه جواز العمل واذا علم ذلك لا حاجة الى هذا الخبر الضعيف مثل لو تم ذلك لزم جواز العمل بالضعيف في الواجب والحرام ايضا
لما في فعل الاول وترك الثاني من الثواب قلنا الثابت ترتب الثواب على الفعل او الترك وهو يستلزم رجحانه على خلافه واما العقاب على الترك
او الفعل فلا دليل عليه فاذا دل حديث على كون شيء واجبا مثلا دل على الثواب على فعله والعقاب على تركه فيحكم بالاول بمقتضى تلك الاخبار
دون الثاني فان قيل الظ من الاخبار انه اذا بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر وعمل به لا يكون له ذلك الثواب واعتقاد
مع كونه صحيحا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر وعمل به لا يكون له ذلك الثواب واعتقاد الصحة لا يكون الا مع صحة السند او انضمام قرينة قلنا
قوله من بلغه وسمع مطلق شامل لما اذا اعتقد الصحة او ظنها او عدمها او احتمل الامران والتقييد غير مسلم نعم قيده بعضهم بما اذا لم يظن كذبه
ولا دليل عليه بل الظ من الاخبار فوز ذلك الشخص بالاجر مع احتمال الصدق ولو مرجوحا نعم الظ اشتراط احتمال الصدق فلو علم كذبه فالظ
الاجماع على عدم جواز العمل ويؤكده قوله التماس ذلك الثواب ورجاء ثوابه فانهما لا يكونان الا مع احتمال ترتبه عليه فان قيل اثبات اصل بالظن وهو
غير جائز قلنا نمنع عدم الجواز بعد ثبوت حجية ظن سلمنا ولكن نمنع كون المسئلة اصولية وانما يكون كذلك لو اردنا اثبات حجية الضعيف وكونه
دليلا على الاستحباب والكراهة وليس كذلك بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه خبر ضعيف كالحكم بوجوب الاخذ بظاهر يد المسلم في
طهارة الماء ونحوهما وليس شك في اعتبار الاخبار فيها قيل الثابت من الاخبار استحباب عمل روي الثواب لا مجرد العمل فالدليل اخص من المدعى قلنا رواية
يستلزم رواية الثواب فان رواية العمل رواية وجوب فعله او تركه او استحبابه والوجوب والاستحباب يستلزمان الثواب كما صرح به جماعة من الاصحاب
ظاب ثراهم فان قيل المروي هو سماع الثواب وبلوغه وهما حقيقتان في رواية حقيقة واما الالتزامية فلا تصدق فان عليهما قلنا وان سلمنا
ذلك في السماع ولكنه في البلوغ غير مسلم فان بلوغ الخير عبارة عن بلوغ لفظ يفيده سواء افاده صريحا او التزاما ولذا لو اخبر بحركة زيد في اليوم
الفلاني وبكلمة صدرت منه في خبر حياته فان قيل الحجة من تلك الاخبار هو الحسنة وهي متضمنة للسماع قلنا الكل حجة سلمنا ذلك لكن حجية الحسنة
كافية اذ بها يثبت جواز اثبات الحكم بالثواب بسماعه بخبر ضعيف والبواقي وان كانت ضعيفة الا انها صرحت بترتب الثواب الذي هو عطاء
الاجر على فعل ما بلغ عليه الثواب فيل هذه الروايات معارضة باية النبأ بالعموم والخصوص من وجه ولا مرجح للروايات لو لم يكن للاية ترجيح
في الروايات باعتضادها بالشهرة والاستفاضة الاخبار في ان كل خبر لم يوافق كتاب الله فهو مردود وبقوة الكتاب للقطعية ودعوى ان تلك
الروايات موجبة لتحقق التبين المقيد به في الاية فاسدة لان المراد بالتبين هو التبين عن حال الخبر او المخبر في المطابقة وصدق الخبر وتلك الروايات
لا يدل على شيء منهما قلنا لا تعارض لان المنفي في الاية هو العمل بخبر الفاسق لاجل انه خبره وهذا لا ينافي العمل به من جهة اخرى والثابت من الروايات
هو الاجر على شيء دل خبر الفاسق على ثبوت الاجر عليه لاجل التماس ذلك الاجر وجائز غاية الامر اشتراط مقارنته مع خبر الفاسق ايضا والحكم
ان الاية من قبول خبر الفاسق وتلك الروايات لا تدل على قبوله حتى يتعارضا وما يمكن ان يستدل به على التسامح ايضا انه اذا ورد امر او نهي بطريق
ضعيف يكون المتعلق محتملا للوجوب او الحرمة فيكون الاحتياط فيه فعله او تركه والاحتياط مستحب فيل هذا اذا لم يكن ما امر به حراما او لا الامر والا
فالاحتياط في الترك او لا يمكن على اختلاف القولين وكل عبادة ما لم يثبت من الشرع يكون حراما او كل حرمة كل عبادة انما هي ان فعل بنية العبادة
وبعنوان كونه من الشرع واما بدون ذلك فباق على الاباحة الاصلية فهذا الفعل بدون انضمام نية العبادة يحتمل الوجوب والاباحة والاثم
الاستحباب المنضمة معه لاجل الاحتياط في ثبوتها بدليل الاحتياط لا يوجب التحريم والنية الموجبة له هي المنضمة قبل ذلك والحكم اذ لا دليل يبين

الوجوب

ومنها اسناد الحديث ومعرفة الراوي في تمام سلسلة السند وهذا شرط عند من يقول به انه لو لم يعلم اتصاف الراوي بالاوصاف المعتبرة فيه
بعد ما علمت انه لا يشترط فيه شرط يتضح جهالته نعلم عدم الاشتراط ومنها ضبطه ويراد كونه ضابطا لما يسمع ويراد به علمه وذكره لما سمعه
على شهرة ونسيانا ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط ان حدث منه ولتحقق ابان بدونه لا يحصل الظن بالاتصاف وفيه منع ذلك
قال الشهيد الثاني في شرح الدراية وهذا الشرط انما يقتصر اليه فيمن يروي الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات
اما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيه ذلك **فوائد الاولى** اعلم انه لما كانت صحة الخبر عند القدماء بل الى زمان العلامة بل عند
الاخبارية ايضا غير الصحيح باصطلاح المجتهدين من المتأخرين يمكن ان يكون خبر ضعيف عند المتأخرين عند المتقدمين حجة ولم يكن الصحيح عندهم
غير منحصر بامر خاص ولاجل ذلك لا يمكن اثبات الشهرة على عدم حجية طائفة مخصوصة متحصصة باعتبارها من تلك الاخبار ولا على حجية طائفة كذلك كما
مرت الاشارة اليه **الثانية** قد وعدناك بيان عدم اصالة الفسق فاعلم ان المتناظر في كلام الفقهاء والاصوليين ترى الخلاف في ان الاصل
هو العدالة او الفسق وقال بعضهم انهما بالنسبة الى الاصل سواء استدل الفاضل باصالة الفسق بان العدالة امر وجودي حادث بعد عدمه
يتوقف على امور مسبوقة بالعدم من العقائد والاتيان بالواجبات وما هكذا شأنه فالاصل عدمه والفسق عدم هذه الامور فهو الاصل و
اصالة عدم فعل المحرم ايضا غير ضائرة لعدم انحصار الفسق به فان قيل قبل البلوغ وحضور الوقت للواجب لم يكن عدم الاعتقاد وترك الواجب
حراما والاصل عدم اتصافهما بالحرمة قلنا هما يتصفان بعد البلوغ وحضور الوقت بالحرمة يقينا سواء تلبس بهما المكلف ولا وفيه ان قوله
والفسق عدم هذه الامور باطلاقه ممنوع بل هو عدمها بشرط وجوبها والاصل عدمه والتوضيح ان الفسق يتحقق بفعل المحرمات وترك الواجبات
بشرط وجوبها عليه ولا شك ان الاصل عدم فعل المحرم واما الواجبات فهي على قسمين مشروطة وهي الاكثر كالزكوة والحج والجهاد ورد السلام المشروط
بالتسليم والغسل المشروط بتحقق موجبه وامثالها والاصل وان كان عدم الاتيان بها ولكن الاصل عدم وجوبها لاصالة عدم تملك النصاب
والاستطاعة وشرائط الجهاد وغير ذلك وغير مشروطة وهي الاقل كالصلوة والصوم والوضوء وامثالها وترك هذه الامور تارة يكون محرما موجبا
للفسق كما اذا كان مع الالتفات والشعور عدوانا ولا شك ان الاصل عدمه واخرى تكون بدون ذلك وهو وان كان موافقا للاصل ولكنه لا
يوجب فسقا لعدم الوجوب فهذا القسم حقيقة واجب مشروط ايضا فان قيل نقطع بان المكلف في مدة مديدة لا يكون فاقدا للشرائط الوجوب
من الشعور والالتفات واليقظة وغيرها قلنا كما نقطع بذلك نقطع بان المكلف في جميع تلك المدة ليس تاركا في جميع الحركات بوصول النفس على
ما كان بخصوص في ان البلوغ او قبله بل يتجدد الحركات والسكنات والصور النفسانية وكلما يتجدد امر حادث اما واجب او احد اضداده الوجودية
وكما ان الاصل عدم فعل الواجب كذلك الاصل عدم غيره ايضا ومن هنا يتجه ان يقال نسبة الاصل الى الفسق والعدالة على السواء وهذا هو السر
في انه لا يحكم بما حكم الشارع به للفاسق او تارك بعض الواجبات على مجهول الحال بسبب الاصل مثلا اذا ورد الامر برد مسلم تارك الصلوة لا يجوز
ترك رد السلام من لا يعلم انه صلى بواسطة اصالة عدم اتيانه بالصلوة والقول بان الفاسق اكثر من العادل والراجح الالحاق بالاغلب وايضا
يتوقف العدالة على امور كثيرة والفسق يكفيه امر واحد فما يتوقف على الاقل ارجح وجودا بالنسبة الى ما يتوقف على الاكثر وايضا الفسق مقتضى
قوتي الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضى الصفة الغريزية لا يثبت شيئا لان هذه المرجحات لم يثبت حجيتها
شرعا مع ان الظاهر من الاخبار المشتهرة ان الاصل في المسلم العدالة فتتعارض تلك المرجحات والاخبار مقدمة الا انها قد تعارض باخبار اخر وتحقيق
ذلك موضع آخر **الثالثة** اعلم ان المتأخرين من اصحابنا اصطلحوا على تقسيم الاحاديث الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف فالصحيح ما
كان سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق والحسن ما كان جميعها اماميين ممدوحين بغير التوثيق او بعضهم بالتوثيق وبعضهم
بغيره والموثق ما لم يكن سلسلة سنده كلا او بعضا اماميين مع كون الكل موثقين وما كان بعض رجاله من رجال الحسن وبعضهم من الموثق
فيلحق بالادون والضعيف ما عدا الثلثة وله اقسام غير عديدة ولو لوحظ تقسيم المدح في بعض الاقسام الى التوثيق وغيره والذم الى الكذب
وغيره صارت اقساما اكثر وقد يسمى ما رواه امامي مجهول حاله قويا وقد يطلق على الموثق ايضا وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو ومعناه على خبر كان
سنده اليه متصفا بصفات الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ضعف وقد يطلق على جملة من رجال السند مجرد وقد وكذا الموثق والحسن وتلك الاقسام
الاربعة اصول الحديث وله اقسام اخر يرجع اليها كالمسند المتصل والمرفوع والموقوف والمنقطع المنقسم الى الخاص والمعلق والمرسل ومن اقسام
المنقطع ما يختص باسم المعضل والمقبول والمستفيض والعالي المطلق والنسبي والشاذ والغريب والمسلسل والمقلوب والمدرج والمضطرب والمزيد و
المصحف والمعلل والمختلف والمضمر والمدبج **منهاج** صرح جماعة بان الخبر الضعيف في الاصطلاح على القول بعدم حجيته اذا انجبر
بالعمل اي كان مضمونه موافقا للمشهور كلا ذلك الخبر سيما مع ملاحظة ما ذكرنا من الاجماع على كفاية التبين الظني واما في غيره فمحل تامل وان
لم يكن بعيدا واما الضعيف عندنا وهو الذي لم يكن بخصوصه مظنون الصدق ولم يكن في الكتب المعتبرة اذا انجبر بالشهرة فالظاهر حجيته لان
خروج خبر لم يظن صدقه كان بالاجماع وهو فيما نحن فيه غير متحقق بل نقول ان هذا موجب للظن بصدق المضمون وكذا كان اشتراط الوجود في
الكتاب المعتبر للاجماع او لزوم الهرج والمرج وهو في مثل ذلك غير متحقق هذا ثم ان الضعيف المنجبر اذا كان مطلقا او عاما وحصل الانجبار
لبعض افراده او كان ذا جزئين وانجبر جزء منه هل يمكن اثبات الحكم للفرد الاخر او الجزء الاخر للانجبار ام لا والتحقيق ان سبب الانجبار ان كان

من البيان الظنى لان البيان حقيقة فى العلمى لانه الوضوح والظنى ليس بيانا وقيام الظن هنا مقام العلم لا دليل عليه والاصل عدمه فان قيل بالآية
وان لم يثبت اشتراط العدالة ولكن المشهور اشتراطها وهو يكفى فى ثبوته على ما بنى عليه الاستدلال على حجية الخبر قلنا ان اردت ان المشهور اشتراطها فى قبول
اى خبر كان فهو ممنوع كيف وهم يعملون بالضعيف المنجبر وبالحسن والموثق وبمراسيل ابن ابى عمير واضرابه من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والقدماء
يعملون بكل خبر صحيح والصحيح عندهم ما انضم معه قرينة موجبة للظن بالصدق ويظهر من الشيخ الاجماع على قبول روايات غير العدول وقال المحقق فى
المعتبر لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وان اردت ان المشهور اشتراطها فى كل خبر لم يكن معه قرينة اخرى موجبة للظن فهو
عين اشتراط العدالة بل اشتراط الظن بالصدق وهو كل كما مر وايضا ان اردت شهرة اشتراط العلم بالعدالة فهو باطل قطعا بل عدمه مقطوع به كيف
مع انهم يعملون بالروايات وليس طريق الى تعديلهم الا قول ارباب الرجال وهو لا يورث الا الظن بوجه شئ وان اردت شهرة اشتراط الظن بها
فهو ايضا ممنوع لانا لا نعلم من المتقدمين الا انهم كانوا يعملون بالاخبار المضمومة مع القرينة الموجبة للصحة وان الظاهر ان الصحة عندهم الظن بالصدق واما
ان الظن بالعدالة ايضا من هذه القرائن فليس بمقطوع به واما المتاخرون فالاخباريون منهم يطعنون على مشترطي العدالة والمجتهدون منهم
وان صرحوا به ولكنا نريهم يعملون بغيره به ايضا ويعلم منه ان مرادهم ايضا الظن بالصدق مع ان قولهم لا يوجب اشتهارا فان قيل لو لا اشتراط الظن
العدالة فما وجه تدوينهم علم الرجال قلنا مع ان التدوين ليس الا من طائفة قليلة لا يصير عملهم فقط حجة لنا وعلينا ان فائدته لا ينحصر فى فهم
العدالة والوثاقة بل يحتمل ان يكون له فائدة غير ذلك كما ان منهم من صرح بان السبب فى تدوينه طعن العامة بانه لا محدث من الشيعة وليس لهم
صاحب رواية وكتاب واما قول الشيخ فى موضع من عدته من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف فمع معارضته بقوله فيه انه يعمل الطائفة
بخبر السكونى واضرابه وباختياره العمل بخبر المتحرز عن الكذب وادعائه الاجماع عليه وبما نعلم من اشتهار العمل باخبار غير العدول ان الظن صدقها
بقرينة اخرى لا يدل على اشتراط ازيد من ظاهر الاسلام لانه احد الاقوال فى العدالة واختاره الشيخ فى الخلاف وادعى الاجماع عليه ثم بما ذكرنا
يظهر الجواب عما يمكن ان يتوهم من اشتراط عدم ضعف الرواية لاشتهاره فانه ان اريد بالضعف ما هو مصطلح المتاخرين فاشتهار اشتراط عدمه ممنوع
وان اريد بالضعف ما يرجع الى عدم الظن بالصدق فهو كذلك ومنها الايمان ذهب جماعة من المتاخرين الى اشتراطه مستندا لا بصدق الفاسق
على غير المؤمن فدلالة آية النبأ على عدم قبول خبره الا مع التبين وفيه ان اللازم منه اشتراط عدم العلم بعدم الايمان لا العلم بالايمان كما مر فى العدالة
مع ان صدق الفاسق على المخطى فى بعض الاصول بعد بذل مجهوده فى تحصيل الحق ممنوع كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثانى فى ذلك وشيخنا
البهائى والذى العلامة قده على ان كثيرا من المتقدمين ذهبوا الى ان العدالة تعرف بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول عن ابن
الجنيد والشيخ فى الخلاف والمفيد فى الاشراف بل فى الخلاف الاجماع عليه وقد تبعهم فى ذلك القول جمع من المتاخرين ويدل عليه ان الموجود فى
كلام العلماء الاخيار قدس سرهم والوارد فى احاديث الائمة الاطهار من معنى العدالة غير متضمن للايمان بل غايته هى الاجتناب عن الكبائر
فلا شك فى ان المراد الاجتناب عن الاتيان بها عمدا اذ لا شك ان الصادر خطأ لا يوجب القدح فى العدالة والا لانحصر العادل فى المعصوم ولا يصدق
على من ذهب الى بعض الاصول الفاسدة بعد سعيه فى طلب الحق وبذل جهده واتعاب نظره فيه انه ذهب اليه عمدا مع انه قد استفاضت الروايات
بوضع الخطأ عن امته نبينا صلى الله عليه واما السبب فى القول بان صدور بعض الكبائر خطأ او سهوا غير قادح فيها ثم يخرج الكثرة المخصوصة التى هى القول ببعض
الاصول الفاسدة مع عدم التقصير فى السعى وطلب الحق هذا اذا قلنا ان الفسق هو عدم العدالة واما اذا قلنا انه ترك امر الله عز اسمه والعصيان كما
هو معنى اللغة بل عرفا فنقول ان كون المخطى فى بعض الاصول بعد بذل المجهود عاصيا تاركا لامر الله جل شانه ممنوع فان العصيان والترك للامر هو
مخالفة المامور به والمامور به لا يكون الا ما يعلم بل الامر باعتقاد خلاف ما حصل به العلم بعد صرف النظر تكليف بما لا يطاق فالذهاب الى
الحق لهذا الشخص غير مامور به هذا ثم انه يدل على عدم اشتراط الايمان فى قبول الخبر بعد ظاهر الاجماع كما يظهر لمن يتتبع كتب الاصحاب من حكمهم
وقدحهم فانه يراها ان شيئا منها ليس خاليا عن الاحتجاج بخبر واقفى او فطحى او ناووسى ومثلهم ويؤكده روايته ثقات الاصحاب ومعتمديهم
عنهم مع انهم كانوا اما يستحلون روايته خبر لا يجوز العمل به وتصريح الكشى باجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير الفطحى وابان بن عثمان
الناووسى والشيخ فى العدة بعمل الطائفة بالاخبار الفطحية والناووسية وبنى فضال وبنى سماعة والطاطريون وما روى فى الصحيح عن ابى جعفر الثانى
انه قال فى بنى فضال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا وما روى عن الصادق عليه السلام انه قال لابان بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عنى روايات كثيرة فما
رواه لك عنى فاروه عنى ومنها التحرز عن الكذب والوثاقة وقد يستدل على اشتراطه باتفاق الاصحاب فانهم يردون روايات كثيرة بجهالة راويها او
ارسالها وامثال ذلك وفيه ان المسلم ردهم لها اذا لم يحصل الظن بصدقها من جهة اخرى واما معه فلا كيف وصرح الشيخ بعمل الطائفة بخبر
السكونى ونوح بن دراج وغياث بن كلوب وحفص بن غياث واضرابهم وشاع عمل القدماء بالصحيح مع ان الصحيح عندهم ما يظنون صدقه قال بعض
المشايخ والذى فى تعليقته فى الرجال فى بيان صحيح الحديث عند القدماء وهو ما وثقوا بكونه من المعصوم اعم من ان يكون منشأ وثوقهم كون الراوى
من الثقات او امارات اخر ويكونوا يقطعون بصدوره عنه او يظنون واما ما نرى من قدماء الاصحاب وارباب الحديث من البحث والفحص عن الرواة
ورد بعضهم بانه مجهول الحال وضعيف فوجهه ان الاخبار لم يكن بعد منقدة ممتازا ما يظن صدقه عن غيره فارادوا النقد والتصرف واما فيما كان
مذكورا فى كتاب معروف واصل مشهور وكان صاحبه ثقة ممن يعرف وجوه صحة الحديث وقد سيما اذا شهد بصحة ما جمعه فلا نسلم البحث عن رواته

وقتها [illegible]

عليه فانهم بين قائل بعدم حجية الآحاد وقائل بحجيتها وعدم حجية غير مظنون الصدق عند الاولين ظاهر والآخرون بين اخباري قائل بكونها معلوم
الصدق وعدم حجية غير العلم وغير خبر يفيد الظن ظاهر عليه ومجتهد وهو بين طائفتين المتاخرون المنوعون للاحاديث الى الاقسام الاربعة
واشتراط الظن بالصدق فيه عندهم واضح فانه هو السبب على التنويع والقدماء الذين لم يشتهر منهم هذا التنويع وهم ايضا قائلون باشتراط صحة
الحديث وهي عندهم كونه متضمنا مع ما يوجب الظن بالصدق ويؤيده ايضا ما اشتهر من العلماء من تمييز المجروح من الرجال من المعدل وتدوينهم علم
الرجال ويشعر به التخصيص في بعض الاحاديث المتقدمة بكون الخبر من صادق او من الثقات ثم ان اعتبار هذا الشرط ايضا انما هو لو لم يخص العمل
بالاخبار او منها اما في تلك الكتب المعتبرة واما لو خصصناها بها فلا نحتاج الى هذا الشرط لكونها مظنونة الصدق باجمعها كما ياتي في بحث شرائط الاحاد
التاسع عدم العلم بالتفسيق الا مع التبيين لاية النبأ كما ياتي لتقريب الكفاية التبيين الظني لاكتفاء الاصحاب به قديما وحديثا كما يعلم
من سيرتهم في العمل بالاخبار ومنه يظهر عدم ترتب فائدة على ذلك الشرط بالنسبة الى اخبار كتبنا المعتبرة مضافا الى انه لا سبيل لنا الى العلم بفسق
الرواة في هذا الزمان وغايته ما يستفاد من علم الرجال هو الظن ولم يثبت اعتباره واشتراط عدم الظن بالفسق ايضا لان الالفاظ موضوعة للمعاني
النفس الامرية وغايته ما علم التقييد به في التكاليف هو العلم واما الظن فلا فان قيل الحكم معلق على الفاسق الواقعي سواء كان فسقه معلوما
او مظنونا او مجهولا وخرج الاخير وبقي الباقي ويكون مظنون الفسق داخلا قلنا نعم ان ثبت كونه الفاسق الواقعي نعم لو كان الاصل هو الفسق لكان
لهذا الشرط فائدة وليس كذلك كما ياتي وقد ذكروا بعض شرائط اخر لا دليل عليها منها عقل الراوي وبلوغه قالوا لانه لا يحصل الظن من خبر المجنون والطفل
حيث لا يمنعهما الخوف من الله عن الكذب اقول يمكن ان ينضم معه قرينة محصلة للظن اقوى مما يحصل من خبر البالغ العاقل كنقل الثقة الضابط
المطلع مع ان المانع من الكذب لا ينحصر في الخوف فان سلامة النفس والعادة ايضا مانعان عنه وهما قد يتحققان في المجنون والمميز بل قد يحصل من خبرهما
ظن اقوى من غيره حيث لا داعي لهما على الكذب غالبا هذا مع انهما لو كانا شرطين لا يظهر لهما فائدة في تلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا للقطع
بان اكثرها بل جميعها منتزعة من اصول اصحاب الائمة وظاهر انهم حال تدوين الاصول لم يكونوا مجنونين ولا اطفالا ومنها ان لا يكون الراوي مطلقا كافرا
ولا عاميا واستدلوا عليه بالاجماع وبكونهما فاسقين وبروايتي الكشي المتقدمتين ويرد على الاول منع الاجماع اذا انضم مع خبرهما قرينة محصلة
للظن بالصدق كيف مع ان من رواتنا من هو غال او عامي وقد عمل بخبرهما جماعة من اصحابنا لما ذكرنا وعلى الثاني منع كونهما فاسقين مطلقا كما ياتي ومع
التسليم منع عدم قبول خبر الفاسق وانما هو قبل التبيين وعلى الثالث ان الروايتين متعلقتان باخذ معالم الدين والاعتماد فيها على غير الشيعة وهما انما
يكونان اذا اخذ بقوله من حيث هو واما اذا نقله ثقة مؤمن في كتابه بعد بذل الجهد في التصحيح فليس اخذا منه واعتمادا عليه فلا يثبت منهما اشتراط
عدم كون الراوي احدهما مطلقا نعم يثبت عدم حجية الخبر لو اخذ من احدهما من حيث هو وهو مسلم مع ان راوي احديهما مجهول والاخرى غال
كافر ومنها العدالة واستدل عليها باية النبأ حيث انه يستفاد منها جعل الفسق مانعا من القبول وعدم المانع شرط وعدم الفسق هو العدالة
لانتفاء الواسطة لان ما به العدالة ان كان حاصلا فيكون حاصلة والا فيكون الفسق متحققا وفيه انه انما يصح اذا كان الحكم متعلقا على الفسق
الواقعي وليس كذلك بل هو معلق على ثبوته بحسب علم المخبر فالمانع هو العلم بالفسق والشرط عدم العلم به وهو اعم من العدالة فان قيل الالفاظ موضوعة
للمعاني النفس الامرية من غير ملاحظة تحقق العلم بها وعدمه فالواجبات المشروطة بوجود شيء مطلقة بالنسبة الى العلم لا مشروطة ومقتضى
ذلك ارادة الفحص الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما لا يقتضي الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه بل يقتضي
ارادة السؤال والفحص اقول لا شك في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير تقييد بالعلم ولكنه اذا علق الطلب على مدلول اللفظ فلا
يمكن بقائه على ذلك بل يقيد بالعلم قطعا كما مر في بحث الالفاظ فان الفاسق في الاية لو كان باقيا على اطلاقه لكان المعنى تبينوا في خبر من له الفسق
الواقعي سواء علمت ثبوته له بعد الفحص او علمت عدمه او جهلت الحال وهذا تكليف بما لا يعلم وايضا الثابت حينئذ هو وجوب التبين عند مجيء من له
الفسق في الواقع ولا يعلم في المجهول انه كذلك ولا المظنون واما حديث البحث والتفتيش فنقول بمقتضاه ونقول انه مقيد بالعلم الحاصل
بالفحص لا مطلقا فالمعنى ان جاءكم من علمتم فسقه بعد الفحص فتبينوا فان قيل سلمنا ان المانع هو العلم بالفسق والشرط عدم العلم به ولكن العلم اعم
من الحاصل بالدليل الشرعي والاصل دليل شرعي ولكون الاصل هو الفسق فعدم العلم بالعدالة مستلزم للعلم بالفسق فينتفي الواسطة ايضا ويثبت
اشتراط العدالة قلنا لا نم ان الاصل هو الفسق كما ياتي فلا يلزم من عدم العلم بالعدالة العلم به ومن ذلك يتجه ان يقال ايضا ان منطوق الاية يدل على اشتراط
وجوب التبين بالفسق ويلزم منه عدم وجوبه فيمن لم يعلم فسقه لان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط هذا مع ان لي في دلالة الاية على مانعية
الفسق نظر فان مدلولها ليس الا وجوب التبين عند مجيء الفاسق والتبين طلب ظهور الحال فالمعنى ان جاءكم فاسق فتفحصوا عن حقيقة الحال واما
ان بعد الفحص اما يظهر الكذب ويظن او يتساوى الامران او يظن الصدق ويعلم ووجوب الرد على الاول والقبول على الاخير ظاهر من الخارج واما الثلث
الاخير فلا يستفاد الوظيفة فيها من الامر اصلا فغايته ما يدل عليه عدم جواز قبول خبر الفاسق بدون التروي واما بعده فلا يعلم الحكم منها ولا
من التعليل اذ مع عدم ظهور الحال لا يحصل البداية مع ان كل بناء لا يتضمن الاغارة هذا مع ان من البديهيات ان الامر بطلب شيء لا يكون الا مع تجويز
تحققه فالامر بالتبين مخصوص بما امكن فيه ظهور الحال واما ما علم فيه عدم امكانه فلا امر به واما انه يجب القبول بدونه او الرد كذلك فلا يعلم
من الاية اصلا ولا شك ان اخبارنا اليوم مما لا يمكن ظهور الحال فيها بالنقل فلا يجب التبين فيها ويكون خارجا عن مورد الاية ولا يفيد التمكن

هذه الاحكام ولم يكن بعثه على طائفة دون طائفة بل كان مبعوثا على كل الناس وكان بعثه على الكل على السواء ولم يدع شيئا له حكم واحد
الا وبين حكمه وحده كما وقع عليه اجماع الامة بل هو من ضروريات الدين ومقتضيات العقل وتواترت فيه الروايات ولم يقتصر في بيان الاحكام
لما يحتاج اليه فرقة دون فرقة ولم يكن حكمه مختصا بزمان دون زمان بل اتى بكل ما يحتاجون اليه الى يوم القيمة كما نصت به النصوص ووقع عليه
الاجماع ولا شك ان عقول الناقصة لا تصل الى درك تلك الاحكام التي بها اتى بل نهى عن متابعة الاراء والعقول في الاحكام وعلى هذا فنقول هل
يجوز من له ادنى شعور ان مثل ذلك الرسول الرؤف الاتي بجميع الاحكام الى يوم القيام الناهي عن اتباع الاهوية والاراء او خليفته يبين احكاما
لشرذمة قليلة من الموجودين في زمانه ويهمل الباقين ولم ينصب علما يرجعون اليه ولم يعين للناس طريقة يسلكونها وهل يكون شيء اقبح
من ذلك وهل يجوزه عاقل على عامي يكون له احكام جزئية في اهل بيته من بعده فيحكم العقل على ان ذلك الرسول وخلفائه من بعده ان يخلفوا لمن بعدهم
ما يرجعون اليه في الاحكام ويقيم لهم اعلاما او ينصب لهم دلالة ولا شك ان ما يصلح ان يكون مبينا للاحكام شخص ومظهر الاقوال ليس الا
كتابا او نائبا او الاخبار المروية عنه والكتاب الذي في ايدينا لا يصل اليه عقولنا كما صرح به في الاخبار ولذا لا نفهم منه الا احكاما مجملة قليلة
وليس بيننا خليفته فانحصر في الاخبار المروية عنه ونقول اذا عرفت وجوب وجود دلالة يرجع اليها في الاحكام فاين تلك الادلة وما الطريق الذي
ارشدنا اليه لولا تلك الاخبار فان قلت هو كتاب الله سبحانه قلنا اهل يفي ذلك لنا في الوصول الى تكليفاتنا بل هل نعلم منه حكما واحدا
بتفصيله مع انه ورد في الاخبار انه ليس ابعد من عقول الرجال من القران وانه ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا
يبلغه عقول الرجال وان قلت انه العلماء او الاخبار وفقهاء الاعصار ياخذون يدا عن يد وخلفا عن سلف قلنا اولا هل وقع تطابقهم على حكم
مثل تطابقهم على العمل بتلك الاخبار وثانيا انا نريهم مثلنا اخباريين مختلفين وكلامنا انما هو فيهم ولهم مع انا نريهم مجتهدين في العلم والعمل مترددين
بيننا وشانا الا احد بين بذلك تارة وبهذا اخرى ليس بيننا وبينهم فرق من تلك الجهة واما الظن من حيث هو فلو كان هو الدليل والحجة فيجب
على الرسول وخلفائه ان يبينوا الناس ذلك ويهدونا اليه ووجد الوجوب اتباعه منهم عين واثر مع ما في كتاب الله سبحانه وروايات الائمة
من النهي عن اتباعه فان قلت لو كانت الاخبار حجة لوجب عليهم بيانه قلنا اولا يكفي لذلك وصولها الينا منهم خلفا بعد سلف وهذا
دليل واضح على انهم جعلوها مسلكا لنا وثانيا انه كيف لم يثبتوه ولولاه فما هذه الروايات المتواترة المملوة الدالة على الحث على الرواية وحفظها
والامر باخذها والناهية عن ردها وما ذلك التطابق من العلماء الاقدمين واللاحقين لهم مع توفر الدواعي على كتمانها واستنادا على نشرها
سيما في العصر الاول وكيف يمكن مع طول المدة وشدة التقية ووجود بواعث الاخفاء وتحقق دواعي الاختلاف بيانها باكثر من ذلك فهل كنت
تريد منهم ان يدونوا تلك الاخبار ويلحقوا في الامصار والاعصار او يجعلوها متواترة مع عدم تمكنهم من اظهار مسئلة على رؤس الاشهاد
وخوفهم على انفسهم المقدسة حتى انه تواتر منهم ان الاختلاف منا وابقى لهم ولنا ولو تاملت في ذلك لما بقيت لك شبهة في وجوب الاخذ بتلك
الاخبار التي بلغت الينا ومما يؤكد الحجية ايضا ما ياتي في بحث شرائط الاجتهاد عند بيان عدم الحاجة الى علم الرجال من حصول الظن القوي بصحة تلك
الاخبار انها ح للعمل بالاحاديث شرائط الاول عدم كونها من الاحاديث الواردة في كتب العامة وطرقهم وان نقلوها عن النبي او الوصي ع لاجماع
اصحابنا على ترك العمل بها او لاختصاص اكثر اجزاء الدليل بغيرها ولما رواه الكشي باسناده عن علي بن سويد قال كتب الي ابو الحسن الاول ع وهو في السجن واما
ما ذكرت يا علي ممن تاخذ معالم دينك لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين وما رواه ابن
بابويه باسناده عن احمد بن حاتم قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث اساله عمن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما
على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا واعتبار هذا الشرط انما هو لو لم نخصص العمومات باخبارنا والا فالاخبار العامية خارجة من العمومات الثاني
وجودها في احد الاصول المعتبرة عند ناعشر الامامية والمراد بالاصل المعتبر ما يكون جامعا لوصفين احدهما كون صاحب الاصل ثقة
ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه متمكنا من تميز صحة الخبر عن غيره في الجملة اي قريب العهد بازمنة المعصومين وثانيهما
ان يكون الاصل ثابتا من هذا الشخص باخبار متواترة او محفوفة بالقرائن او نحوهما والدليل على اشتراط ذلك اجماع اصحابنا عليه ولزوم الهرج والمرج في
الشريعة لولاه ولا يخفى ان اللازم في ثبوت الاصل هو ثبوته كليا واما جزئياته فلا يعتبر فيه ذلك لان حصول العلم به فيها مستحيل عادة
لجواز سهو الناسخ بل يكتفي فيه بالظن الحاصل من تطبيق النسخ للاجماع على كفايته الثالث فقد المعارض لها من الاخبار بمعنى انه لا يعمل بشيء
من المتعارضين بل بمعنى انه لا يجوز الاخذ باحدهما والا فان وجد معارض لحديث فالواجب الرجوع الى ما امر به الامام في المتعارضين
كما ياتي الرابع فقد المعارض لها من الكتاب للامر برد ما يخالف من الاخبار في الكتاب الخامس فقد الاجماع على خلافها ووجه اشتراطه ظ
السادس عدم تضعيف صاحب الاصل للخبر الذي نقله السابع فقد شهرة القدماء على خلافها اذا كان الخبر واضح الدلالة غير مظنون
عدم اطلاعهم عليه فان تركهم العمل بمثله يورث الظن القوي بوهنه وعدم حجيته اقوى من الظن الحاصل بحجية الاخبار وكلما كان الخبر اوضح دلالة
واشهر ذكرا يقوى الظن بعدم الحجية واذا تعدد يصير الظن اشد سيما مع صحة السند واما لو كان في دلالته خفاء بحيث احتمل انهم لم يتفطنوا بالدلالة
او كان الخبر مما احتمل عدم اطلاعهم عليه كان يكون جزء من حديث مذكور في غير مظان الحكم بعيد اطلاعها او مثل ذلك فلا يوجب شهرة الخلاف
وهنا فيه كما ان شهرة المتاخرين على الخلاف لا يوجب وهنا اصلا الثامن كونه مظنون الصدق ولو بظن ضعيف ووجه اشتراطه اجماع الاصحاب

عليه

بانه لم لا يجوز ان يكون الحكمة في التكليفات ايضا كذلك وهذا الرد يرجع الى منع المقدمة الاولى في تحقيقه ويرد عليها ايضا منع قبح العدول
عن الاقوى فانا نرى كثيرا ما يحصل من القياس ظن في محله اقوى مما يحصل من الاخبار في محله مع انه يجب العدول فان قيل انه لاجل القاطع قلنا
اذا دل القاطع على جواز ترك الاقوى فيعلم عدم اطراد القبح العقلي واما الثالثة فيرد عليه ولا ان كون الظن الحاصل من الاحاد اقوى لا يثبت الا
لزوم العمل بخبر ما من هذه الاخبار واما لزوم العمل بالكل فلم يثبت ولم يثبت لزوم العمل بكل ما كان الظن الحاصل منه اقوى فلا يثبت من
هذا الدليل شئ نافع في الاحكام وثانيا انه ان اريد ان الظن الحاصل من الاحاد اقوى من جميع الظنون فهو ممنوع وان اريد انه اقوى من بعض فهو مسلم
ولكن لا يلزم منه انه يجب العمل بغير الخبر اذا كان ظنه اقوى منه فلا يكون حجة ومنها الاجماع القطعي وقد اثبتوه تارة بما يرجع الى السكوتي
الذي ليس بحجة واخرى على الطريق الذي ليس بحجة واخرى على الذي ذكرنا في الفائدة الثالثة وهو وان كان صحيحا الا ان الثابت منه حجية الخبر في
الجملة وذلك ليس فيه كثير نفع احتج المانعون من حجية الخبر بوجوه الاول انه لا يفيد غير الظن والعمل بالظن حرام ويتمسكون في حرمته تارة بقبحه
عقلا واخرى بورود الذم عليه شرعا ويأتي جوابه في بحث الظن والثاني ان الاصل عدم حجيته وفيه ان الاصل انما يكون لولا الدليل المخرج
مع ان الاصل جواز العمل به ويثبت تمام المطلوب بعدم القول بالفصل والثالث خبر ذي اليدين وفيه ما فيه والرابع دعوى السيد الاجماع
على المنع من قبوله بل دعوى ضرورة المذهب حتى جعله جاريا مجرى القياس وليس لاستنادنا اليها استنادنا الى خبر الواحد بل الى دليل الخلف
او الى اثبات الظن بعدم الحجية المنافي للظن بالحجية وفيه ان الخلف انما يتم لو كان مرادنا اثبات حجيته مطلق خبر الواحد وليس كذلك بل حجية الاخبار المروية
عن المعصومين ودعوى الاجماع لو افادت الظن فانما يفيده لو لم يعلم او يظن عدم الاجماع والظن به بل العلم حاصل كما مر مع انه قد صرح اكثر اخبارنا
مقطوعا بصحتها فلو سمعت دعواه الاجماع لسمعت هذه ايضا هذا كله مع انها معارضة بدعوى الشيخ الاجماع على القبول ثم ان صاحب لم
قد تصدى لرفع التنافي بين الدعويين والتوفيق بينهما وجعل النزاع لفظيا بما ينافي صريح كلام الشيخ في مواضع من العدة كما ذكرناه
مفصلا في شرح التجريد والذي اداه في توجيه الاجماع المدعى على النقيضين من هذين الجليلين موافقا لما اشعر به قول المحقق في المعارج
من ان مراد السيد نفي حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد الشيخ حجية الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم
وتوضيح ذلك ان العامة كانوا اكثر ما يضعون الاحاديث في بيان مذاهبهم الفاسدة وكانوا يروون في الاكثر اخبارا عن ائمتهم الضالة و
خلفائهم المضلة وكانت الامامية مخالطين لهم اختلاطا شديدا ويحتج المخالفون بتلك الاخبار على الامامية وما كانوا متمكنين من تكذيبهم
او منع قبول اخبارهم بالخصوص ظاهرا فردوا عليهم بان خبر الواحد ليس بحجة لانه لا يفيد علما وليس على حجيته دليل وكان غرضهم ان خبر
الواحد من حيث هو لا حجية فيه ومن الشواهد على ذلك استدلال الطرفين بروايات ضعيفة عامية كخبر ذي اليدين وروايتهم عن عوف في المجوس
ولا ينافي ذلك حجية اخبار خاصة مقرونة بشرائط مخصوصة ونازعوا في ذلك مع علماء العامة وجادلوهم وان لم يصرحوا في منازعاتهم بان
الحجة هي الخبر المخصوص بل اكتفوا بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين الخاصة والعامة ولما رأى السيد ذلك وكثرة تصريحاتهم بان الخبر
الواحد ليس بحجة ورأى ايضا ان جميع اصحابنا يعملون بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المشهورة بينهم وكانت القرائن المؤيدة لها كثيرة سيما في زمان
السيد وظن انها مفيدة للعلم كما صرح به ادعى الاجماع على نفي حجية الاحاد والشيخ لما رأى انهم يعملون بهذه الاخبار ورأى ان هذه القرائن غير
مفيدة للعلم ادعى الاجماع على خلافه والحاصل ان نظر السيد الى الخبر المطلق ونظر الشيخ الى الاخبار المخصوصة ثم النزاع بينهما في قطعية تلك الاخبار
وعدمها فالسيد يظن القطعية والشيخ عدمها ولا يبعد ان يكون مراد السيد بالقطع العلم العادي او الظن المتاخم للعلم كما صرح به بعض
مشائخنا ويرجع هذا النزاع لفظيا ايضا تتميم اعلم ان ما ذكرنا من الدليل انما هو لاثبات التعميم ولا فعلى حجية الاخبار الاحاد سوى ما مر
قرائن كثيرة اخرى وشواهد لا تحصى يحصل بمجموعها العلم القطعي ان لم يحصل بكل منها كالروايات الكثيرة الامرة باخذ الاحكام من اشخاص معينة
كزرارة وابن مسلم وابن ادريس وابي بصير وغيرهم والاخبار الغير المحصورة في الترغيب على الرواية والحث عليها والمسلم بل المتواترة معنى الامرة
بحفظ الرواية وابلاغها والواردة في كيفية الرواية والمتواترة المثبتة لكيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والواردة في ان من سمع شيئا من الثواب
فعمل به كان له اجره والواردة في حفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها والروايات العديدة القائلة باعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم
عنا والاحاديث المتكثرة المتضمنة لتكثر الكذابة عليهم وما ورد في بني فضال من الامر باخذ ما رووا وترك ما راوا وما ورد من ان التمسك بالقرآن
من اخذ تفسيره من السفراء عن الائمة واذا ضممت هذه الى الروايات المذكورة وغيرها مما لم نذكره ههنا والى قرائن اخرى قد مرت اكثرها من استدلال
قديم الاصحاب وحديثهم بتلك المروية في كتب اصحابنا وكون الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الاخبار واهتمامهم في جمعها وتدوينها وسعيهم
في ضبط رواتها واسانيدها حتى وضعوا لبيان احوالهم علما وصنفوا فيه كتبا وجدهم في تبيين معاني الاخبار وتفاسيرها ونقل الاجماع على حجيتها
يحصل لكل احد العلم بحجية الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع والاجماع ومما يؤكدها ايضا ان طريقة العرف والعادة بل جميع ارباب العقول
انهم يرجعون في مطالبهم المكنونة الى من لا يحضر عندهم مكانا او زمانا اذا لم يتمكنوا من العلم بها بل مع التمكن ايضا الى الاخبار والمكاتيب المنتهية
اليه ظنا بل على ذلك مدار العالم واساس عيش بني ادم بل المطلع على احوال العقلاء يعلم ان من ينتهي اليه المطلب لا يريد ازيد من ذلك وما يدل
عليها دلالة واضحة ان الله سبحانه قد ارسل رسولا الى عباده وعلمه كليات دينه وجزئياته وقرر لهم احكاما وشرائع وما كان ارساله الا للتبليغ

فان قيل قد يعارض الاخبار وغيرها من الظنون فيلزم عدم حجيتها حينئذ لزوال الظن الحجة قلنا هذا غفلة فان الظن بحكم غير الظن الحجية
ما يفيد غير هذا الحكم فلا يتعارضان الا ترى انه قد يعارض ظن الشاهدين مع ظن اخر اقوى ومع ذلك نعلم حجية الشاهدين وفي بابنا
ذلك في بحث اصالة عدم حجية الظن فان قيل بعض غير الاخبار ايضا مظنون الحجية فلا ينحصر بالاخبار حتى يتعين قلنا نعم مثل المظنون عدم حجيته
غيرها كالظواهر الناهية عن الظن وعدم المخصص فان قيل ما اشتهر بين اصحابنا من تخصيص الشهرة قلنا لا دلالة له كما ياتي في بحث الشهرة فان قيل
لم لا يستدل بمثل ذلك الدليل على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام كما فعله بعضهم قلنا لكون بعض الظنون مظنون الحجية فيحتمل ان يكون هو الحجة
مع ان احتمال التخيير او الاحتياط في الاحكام او لزوم الاخذ باقوى الظنون او ظن ما على التخيير فيها ايضا قائم فلا يتعين ذلك على ما عرفت في الفائدة
الاولى وسياتي انشاء الله زيادة توضيح له في بحث الظن ثم ان القوم قد استدلوا على حجية الاخبار بوجوه لخواص غير تامة ذكرناها مع ردها
في شرحنا على تجريد الاصول وفي الاساس ونشير اليها والى ردها وترتيبها هنا اجمالا الاول انا نعلم ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى الاطراف وياتيهم
ببيان الاحكام وهم كانوا احادا ولولا ان القبول منهم كان واجبا لما كانت في الارسال فائدة ويرد عليه اولا انه يجوز ان يكون تلك الاحاد
مجتهدين وبطلان الاجتهاد في زمانه صلى الله عليه وآله على ما نقول به لم يثبت بل واقع وثانيا انه يمكن ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن متصلة موجبة للعلم
من حال الراوي او الرواية ومع ذلك يعاضده بعض القرائن الخارجة ايضا وهذا ليس بمستبعد اصلا بل الظاهر كون اخبارهم كذلك غالبا وثالثا
ان اللازم منه حجية خبر من ارسله الرسول لتبليغ الاحكام لا عام وعدم الفصل ممنوع ومنها قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق وجوب
التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه سواء لم يكن هناك مجيء او كان وكان عادلا واذا لم يجب التبين في خبر العادل فاما يجب القبول
او الرد والثاني باطل قطعا للاستلزام رجحان خبر الفاسق على خبر العادل فتعين الاول ويرد عليه ان هاهنا مفهومين مفهوم الفاسق
وهو مفهوم الوصف وهو مما يفيد لو قلنا بحجية مفهوم الوصف وهي خبر المنع ومفهوم ان جاءكم وهو مفهوم الشرط وهو وان كان حجة ولكنه لا
يفيد هنا لانه يلزم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الجزاء وشرطه والاختلاف انما هو في مجرد السلب والايجاب والحكم المثبت
في المنطوق هو التبين في خبر الفاسق فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق يعني ان لم يجئكم فاسق
فلا تتبينوا ان لا تبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت عدم وجوب التبين في خبر العادل بل يكون مسكوتا عنه ومنها قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الطائفة التي هي اقل من عدد التواتر فيجب العمل بخبر الواحد وانما قلنا انه اوجب الحذر لان لعل ان
وجوب النفر لاجل التفقه والانذار والمستفاد من لعل [illegible] على تركه بدون وجوب الاطاعة بعيد وقيل لاجل ان عدم ابقاء الترجي على ظاهره
يوجب حمله على الطلب الذي هو اقرب المجازات وطلب العمل بخبر الواحد يستلزم الوجوب لعدم القول بالفصل وقيل لاجل انه لا معنى لجواز
الحذر او بدونه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن وهما الايرادان اما الاول فلان الترجي وان كان ممتنعا في حقه تعالى ولكن لا يمتنع
في حق المنذرين فيمكن ان يكون المراد حال كونهم راجين للحذر وبعيد واما الثاني فلانه لا معنى لندب الحذر وجوازه اذا كان المقتضي موجودا او معدوما
قطعا او ظنا واما مع احتمال وجوده فربما كان الحذر مندوبا قيل نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هاهنا فان الخبر قد يكون دالا على الوجوب
ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر اذ القول باستحباب العمل بالخبر المقيد للوجوب مع بقاء الوجوب لا معنى له فان استحباب الواجب
لا يتصور الا في افضل فردي الواجب وفيه مع انه لا معنى له لوقوعه في التخيير بين افضل المجتهدين وكون هذا حكم المضطر دون العمل بخبر
الواحد غير صالح للفرق فان هذا لو كان ممتنعا لكان امتناعه عقليا غير مختلف في حالتي الاضطرار والاختيار هذا ويرد على اصل
الدليل ايضا ان وجوب الحذر لا يدل على وجوب قبول الخبر لجواز ان يكون ذلك لاجل عدم الاجتراء على ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون
تحقق وفائدة الانذار لا يختص بالطاعة بل بحصول الخوف والاحتياط فائدة مع ان الاية معارضة بالظواهر الناهية عن العمل بالظن والنسبة
بينهما عموم من وجه ولا مرجح الا ان يرجح الاية بالاصل مع عدم القول بالفصل ومنها ان الاخبار يفيد الظن والعمل بالظن او خصوص هذا
الظن واجب ولهم في بيانه بهذا الدليل تقادير ثلثة الاول ان التكليف باق وباب العلم منسد فيجب العمل بكل ظن ومنه الاخبار الاحاد وفيه منع
وجوب العمل بكل ظن بالظن كما ياتي بيانه مفصلا في بحث الاجتهاد والثاني ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا في الاكثر وطريق الظن من جهة
الاخبار وفيه منع من سلوكها وفاقا فلو فرضنا ان العمل بها ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وفيه ان الاتفاق على منع
العمل بطريق الظن الحاصل من الاخبار ثم بل المسلم هو الاتفاق على المنع من العمل ببعض افراده وثبوت التكليف زائدا على غير المعلوم والثالث ان
باب العلم بالاحكام في نحو زماننا هذا منسد فيكون التكليف فيها بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متفاوتة بالقوة
والضعف فالعدول الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها
اقول ذلك يتركب من مقدمات ثلثة احدها كون التكليف بالظن وثانيها ان الظن الاقوى يقدم على الاضعف وثالثها ان الظن الحاصل من
كثير من الاحاد اقوى من الحاصل من غيرها وسيأتي الكلام في الاولى واما الثانية فقد اورد عليها صاحب [illegible] بانه لو وجب العمل بالاقوى لوجب
فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد ودعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب بان
الحكم في شهادة ليس منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن ورد

بانه

عنه ارشدك الله ووفقك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فان المتبادر
الظاهر منها ان الرجوع الى احاديثهم المروية كما يقال اسئل عن العالم فان المتبادر منه ان السؤال عنه باعتبار علمه ثم ان المراد باحاديثهم واحاديثنا
وحاديث من قولكم في هذه الروايات الا بمعنى الحديث المنسوب اليهم المروي عنهم لا المقطوع بكونه منهم لشيوع اطلاق حديثهم وحديثنا
وحاديث عنه على ما يروى عنهم وينسب اليهم بل الظاهر المتبادر من هذه الالفاظ مجرد الانتساب وقد اطلق في الاحاديث على ما لا يقطع بكونه
منهم ايضا كما في مقبولة عمر بن حنظلة وفيها قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضينا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث لحديث بحيث ان الراوي قال اختلفا في حديثكم
وهذا لو افاد كون الحديث مقطوعا منهم لما كان معنى لاعتبار الاصدق في الحديث وفي رواية زرارة يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان
الى ان قال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وفي صحيحة هشام ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب
الله فلم اقله ومنها ما رواه الكشي في الصحيح العالي سنده انه ورد توقيع عن الصاحب ع على القسم بن العلاء انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك
فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث لانهم ثقاتهم لانه ع جعلهم حكاما على الناس كما في مقبولة
ابن حنظلة وحجة عليهم كما في التوقيع المتقدم ورواياتهم عنهم اعم من ان يكون بالواسطة او بدونها تقية كانت الواسطة ام لا فان ثقاتهم لا يروون
الا ما يثقون بصحته ومنها ما رواه في المحاسن عن الباقر ع والله لحديث يصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى
تغرب وروي قريبا منه في الجامع وسيأتي اخبار اخر في اخر المنهاج ايضا الدالة على حجية الخبر في الجملة **الثاني** الشهرة العظيمة التي كادت ان يكون
اجماعا فان معظم اصحابنا صرحوا بحجية الخبر الواحد وقد عرفت ان مرادهم حجية كل خبر لم يدل على عدم حجيته دليل وقد ادعى الشهرة جماعة ايضا
وقال العلامة ره واما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم بل له دعوى الاجماع
القطعي على ذلك بضميمة ما عرفت من ان السيد ومتابعيه ايضا يعملون باخبار الآحاد غاية الامر انهم يدعون القطع بصحتها **الثالث** الاجماع
المنقول قال الشيخ في العدة بعد اختياره حجية تلك الاخبار والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين
قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه
عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل
بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو. وقال بعض المتاخرين في فوائده
الغروية ومن المعلوم على تتبع الاخبار ومن له ربط بطريقة عمل الصحابة الاخيار الائمة فان مدارهم كان على العمل بمضمونات محكمة او رواية معتبرة
وان كانت غير متواترة ولا مصرحة بانها من الائمة الطاهرة انتهى واذ ثبت المقدمتان فقد ثبت المطلوب فان قيل من الاخبار المدونة ما هو مقطوع
الحجية فلا يكون باب العلم بالحجة منسدا قلنا لم نعثر على خبر كذلك فان قيل هو الصحيح الخالي عن المعارض الموافق للعمل فانه حجة بالاجماع قلنا سلمنا
الاجماع على حجيته وكذا لا نعلم المراد من الصحيح هل هو باصطلاح المتاخرين او القدماء ولو كان الاول فالعدالة المعتبرة في رجاله هل
هي الملكة او غيرها وطريق معرفتها هل هو المعاشرة او الشهادة او خبر الواحد وهل يكتفي بالاطلاق في التعديل ام لا وعلى التقادير هل يجب
عدم وجود الجارح ام لا وعلى التقادير هل يجب اداء التعديل بمثل لفظ عدل او لا وعلى التقادير فهل يكتفي في تعيين من يشترك من رجال
السند بالقرائن الرجالية ام لا وعلى التقادير هل يكتفي في نفي الواسطة بالظنون ام لا وعلى التقادير هل يشترط وجوده في احد الكتب المعتبرة
ام لا ثم الخلو عن المعارض هل هو الخلو عن اي نوع منه المساوي والاخص والاعم او مطلقا وعلى التقادير هل يجب ان يكون خاصا او يكتفي
بالعموم والاطلاق وعلى الاخير هل يكون العام المخصص حجة ام لا الى غير ذلك وعلى جميع التقادير فهل مثل ان الصحيح عند القدماء ام لا اي
كان المراد الصحيح عند القدماء فهل هو اي شيء وهل هو موجود في اخبارنا اليوم ام لا وعلى تقدير الوجود فهل يكون منه الخبر المخصوص
منه ام لا الى غير ذلك ثم انه اذا تعين احد هذه الشقوق فوجود خبر جامع في جميع رجاله ومتنه لجميع الشرائط المذكورة
غير معلوم ولو علم فعدم اكتفائه باخذ ما علم من الاحكام المجملة وفي الاجماع على حجية غيره في الجملة معلوم ما ايضا ومن جميع ذلك انه لا يمكن
اثبات الشهرة على حجية خبر خاص ايضا فضلا عن الاجماع فان قيل الشهرة محققة على عدم حجية بعض انواع الخبر فكيف يدعى حجية بعض انواع الخبر
فكيف اصالة الحجية كل خبر قلنا الشهرة على الاصالة لا ينافي اشتهار خروج البعض فلو وجدت شهرة مزيلة لظن حجية هذا النوع يكون خارجا
بالدليل فان قيل الشهرة على حجية بعض الاخبار دون بعض متحققة فيكون الظن بحجيتها اقوى فيحتمل ان يكون هو الحجة قلنا ان اريد البعض الغير
المعين من تلك الاخبار فلا يفيد وان اريد المعين فالشهرة فيه ممنوعة فان قيل هو ما عدا الضعيف الغير المنجبر من تلك الاخبار قلنا ان اريد الضعيف
باصطلاح المتاخرين فلعل هذه الصفة لم يكن ضعيفة عند القدماء كما انها ليست بضعيفة عند الاخباريين كلهم وفي ابن بابويه الاشتهار بها
بل يحتمل ان يكون هي اقوى عندهم من الصحيح بهذا الاصطلاح وان اردت الصحيح باصطلاح القدماء فتخصيص بعض تلك الاخبار بالصحة

في المسائل النظريات وليس غرضنا اثبات حجية الاخبار من حيث هي احاد بل حجية هذه الاخبار المروية في كتب الاصحاب وليس من العلماء
من منع العمل بها بل هم مع كثرتهم وانتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها لكونها مقطوعة وقائل به لافادتها الظن وقائل به للتعبد بادلة
دلتهم عليه وقد ادعى كثير من اجلة الاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين كالشيخ والمحقق والعلامة بل يمكن ادعاء الضرورة على
ذلك بحيث يعلمه العوام والجهال ايض ولا يضر في ذلك اختلافهم في جهة علمهم بها او عدم علمنا بها والعلم بعدم تمامية بعض جهاتهم
كما لا يضر في علمنا ببقاء التكليف لنا اختلافهم في جهة اثبات التكاليف وعدم علمنا بها او العلم بقصور بعض ادلتهم وسياتي ان شاء الله سبحانه في
اخر ذلك المنهاج شواهد اخر على وجوب علمنا بالاحاديث في الجملة وبالجملة كوننا مكلفين باخذ الاحكام من احاديث في الجملة مقطوع به
وان كان النزاع في تعيين الحجة منها ولا يمكن العمل الا بعد التعيين فيعلم من ذلك انه يجب علينا تحصيل ما هو حجة علينا من تلك الاحاديث
وانا مكلفون بتعيين ما يجب علينا العمل به منها اذا عرفت تلك القواعد فنقول الدليل على اصالة حجية الاخبار المروية عن الحجج اي حجية كل خبر
لم يكن على عدم حجيته دليل ان تلك الاخبار مظنونة الحجية لنا شرعا اي المظنون ان الشارع امرنا باخذ الاحكام منها وكلما كان مظنون الحجية شرعا
فهو لنا حجة اما الثانية فلوجهين احدهما انه قد عرفت في الفائدة الثانية انا مكلفون اليوم بتحصيل الحجة والماخذ للاحكام الغير المعلومة
وتعيينها من بين امور منها تلك الاخبار وهي الكتاب والاخبار ومثل الشهرة والاجماع الظني والظاهر ومطلق الظن او بعض اخر من الظنون
المخصوصة اذ ليس شيء اخر صالحا للماخذية واما بعض افراد القياس والادلة العقلية فهي راجعة الى احد المذكورات وليس تعيين ما هو الحجة
والماخذ منها بحيث يصلح لاستخراج التكاليف والاحكام المجملة وهي بها بحيث لم يعلم الزائد منها واستقام الشرع والدين مقطوعا به وليس دليل
قطعي على كون ظن مخصوص او امارة مخصوصة مرجعا وماخذا لهذا الحكم اي تعيين الحجة والماخذ وليس دليل ظني على حجية غير الاخبار مما يصلح
لاثبات الاحكام المجملة اللازمة من الامور المذكورة حتى يتردد بين الظنون فلا بد في تعيين الحجة من الرجوع الى احد الاحتمالات الثلثة الاخذ
بالجميع والتخيير او التعيين بمطلق الظن والاول يستلزم حجية تلك الاخبار وهو ظ وكذا الثاني لان التخيير يستلزم جواز العمل بالاخبار وهو
يستلزم الوجوب للقطع بعدم القول بجواز العمل بها من غير وجوب فثبوت جنس الجواز يستلزم فصل الوجوب والثالث يستلزم المط
اي حجية ما هو المظنون الحجية ولو قلت والثلثة يستلزم حجية ما هو المظنون الحجية ولو قلت والثلثة يستلزم حجية ما هو المظنون الحجية ايض لصحة و
ثانيهما انه ثبت في الفائدة الثالثة انا مكلفون بتعيين الحجة من تلك الاخبار ايض ولا نقطع بما هو الحجة منها الى اخر ما سبق واما الاولى
اي كون تلك الاخبار مظنون الحجية فلوجوه الاول المستفيضة من الاخبار منها الحديث المستفيض بين الخاصة والعامة بل قال بعضهم متواترة
كما صرح به شيخنا البهائي في اربعينه ورواه الصدوق والشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وآله من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم
بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما وفي بعض الروايات فيما ينفعهم في امر دينهم وعلى بمعنى اللام اي حفظ لاجل امتي اي لانتفاعهم وقوله
مما يحتاجون اليه اي مما شانهم ان يحتاجوا اليه ووجه الاستدلال انه يدل على ترغيب كل شخص على حفظ اي حديث لاجل رفع احتياج
الامة ولولا حجيته لما رفع به الاحتياج ولم يكن فيه فائدة بل نقول ان الظاهر من مثل هذا الكلام كون المحفوظ حجة كما لا يخفى وقد استدل شيخنا
المتقدم لهذا الدليل على حجية الاخبار وقال بانه ليس بادون من الاستدلال باية النفر ومنها ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق عم انه قال اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عم يدل على وجوب اتباع كل ما روي عنهم اذا وجد الحكم فيه بل اتباع كل
ما رووه العامة عن علي عم عند فقد ما روي عنهم ومنها الاخبار المتكثرة الواردة في باب تعارض الخبرين المرويين عنهم بانه موسع عليك بايهما
اخذت وجه الاستدلال انه يدل لجواز اخذ كل خبر مع وجود ما يعارضه على جوازه بدونه بالطريق الاولى ولا اقل من ظن ذلك وهو كاف
في المقام ومنه يظهر حجية الاستدلال بالاحاديث المستفيضة الواردة في باب التعارض ايض بانه خذ بما خالف العامة وبما اشتهر بين اصحابك لكنها مختصة
بجميع ما يخالفهم وجميع ما اشتهر ويمكن القول بكون جميع تلك الاخبار مما اشتهر اذ المراد الشهرة في الرواية دون الفتوى ومنها ما رواه في غيبة
النعماني عن الصادق عم في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيستمعون
حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم
فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا الحديث ولا شك ان من الذين ليس لنا ما يتحمل به اليهم وقد يرحل قوم
فوقنا ويسمعوا وينقلوا فعلينا الاخذ بما نقلوه وان لم يكونوا عدولا كما يشعر به قوله فيضيعه هؤلاء ومنها صحيحة البختري عن الصادق عم ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا ومنها
رواية يزيد بن عبد الملك عن الصادق عم قال تزاوروا فان زيارتكم احياء للقلوب وذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم
بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم ومنها رواية معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله اذا جاء
حديث من اولكم وحديث من اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله امر بالاخذ بالاول مع المخالف فبدونه اولى و
منها ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في الرجال بالسند العالي الصحيح قال سالت محمد بن
عثمان العمري رض ان يوصل لي كتابا قد سالت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عم اما ما سالت

عنه

ثبوتا علمياً من جانب المكلف بالكسر كما عرفت ومطلق الظن الا ما خرج بدليل وظن ما سبيل التخيير وظن بخصوص ظننت خصوصيته من المكلف اي
ظن بمظنون الحجية والظن الاقوى والامارة التي ظن كونها امارة الحجية والاخذ بالجميع والتخيير بين جميع المحتملات فكل موضع وجد فيه احد الاولين
فالاخذ به وجعله ماخذا للتكليف وعدم الالتفات الى البواقي متعين بل مثله ليس حقيقة مما سد فيه باب العلم وان لم يوجد فينبغي اخذ
الاحتمالات السبعة الاخر ثم ان احتمال كون الماخذ ظننا ما تخييرا او الظن الاقوى والمظنون الحجية انما يكون فيما لو كان الحكم المقطوع بقائه
المجهول تعينه امرا وامورا مرددة بين اشياء وكان هناك امور مفيدة للظن بعضها بعينه كون هذا الشيء محكوما بهذا الحكم وبعضها
بكون شيء اخر بعينه فينتفي الاول لامتناع اجتماع ظنين على امرين متناقضين بل بعينه كل منهما الظن بكون هذا محكوما به فيحتمل ان يكون
الماخذ واحدا من الظنين تخييرا او الاقوى منهما لو كان احدهما او المظنون الحجية منهما لو كان بعض من الظنون كذلك اما لو لم يكن كذلك بل كان الحكم
المجهول مرددا بين امرين لم يمكن اجتماع الظن عليهما لجواز شيء وعدم جوازه مثلا انتفت الاحتمالات الثلثة وكذا لو كان مما يمكن فيه تحقق
ظنون متكثرة ولكن لم يتحقق هناك ظنون على امور متعددة بل كان المظنون كون واحد معين حكما ولو كان ظنون ولكن لم يكن احدها اقوى
او مظنون الحجية انتفى هذين الاحتمالين ايضا ويثبت اربعة اخرى وقد يكون المورد مما ليس فيه ظن على التعبد بامارة فينتفي احتمال الرابع وقد
يكون مما لا يمكن فيه الجمع وقد يعلم عدم التخيير من الخارج فيسقط احتمالهما ايضا وح يتعين مطلق الظن وبالجملة كل موضع انسد فيه العلم
وعلم بقاء الحكم فيه ولم يوجد احد الاحتمالين الاولين فلا شك في كون الماخذ للحكم والتكليف احد الامور السبعة اذا لم ينتف احتمال البعض
ولا يصح الحكم بجعل احدها بخصوصه ماخذا وقد يكون المورد مما ينتفي فيه بعض الاحتمالات لاجل ما ذكرناه وح يتعين البواقي وقد لا يبقى
الا واحد الثانية اعلم ان لنا احكاما معلومة ضرورة او نظرا ولكن لا شك في ان الاقتصار على المعلومات خاصة وعدم الالتفات الى
غيرها في الافعال من الاحكام خروج عن الدين واختلال بيننا في شريعة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله واغتشاشا ظاهرا في احكام
الناس ومعاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم وحدودهم بحيث يحصل الهرج والمرج ويتعطل امر العباد او يختل معاشهم بل معادهم وهذا
ظاهر جدا ومنه يظهر ان لنا وللناس الى يوم القيامة احكاما اخر غير المعلومات يجب علينا متابعتها او بناء اعمالنا وافعالنا عليها ولا يمكن
ذلك الا باستخراج هذه الاحكام من ماخذ واستنباطها من مناط ومنبع فيجب علينا اولا تعيين ماخذ الاحكام وتحصيلها ولذا ترى
العلماء من صدر زمان الاستنباط الى هذا الزمان يبحثون اولا عن الماخذ والمناط ثم ياخذون في الاستخراج والاستنباط فيكون تعيين
الماخذ والمنبع واجبا علينا بالضرورة ويكون مكلفين بتعيينه من بين الامور المحتمل كونها ماخذا للاحكام ومناطا لها وههنا امور علم
ضرورة الغائها وعدم اعتبارها للماخذ كالقياس والاستحسان والقرعة والرمل والنجوم بل ومطلق الظن وامثالها وامور اخر تصلح لكونها
ماخذا لغير المعلومات ومناطا لها كالكتاب واخبار الاحاد والشهرة والاجماع الظني ومطلق الظن على قول ونحوها فاللازم علينا عينا او كفاية
اولا تعيين الماخذ من هذه الامور والحجة منها بالضرورة الثالثة قد ذكرنا ان محل النزاع في هذه المسئلة هو حجية مطلق الاحاديث المروية عن
الحجج الا ما اخرج وقد يتنازع في حجية نوع خاص منها من الاخبار واما حجية بعض تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل باحاديث ما منها فهو ليس
محلا للنزاع اصلا بل هو صار ضروري المذهب بل الدين وليس علمنا بوجوب العمل في الاحكام بالاخبار في الجملة اضعف من علمنا ببقاء
التكاليف كلا فنعلم قطعا انه لو ترك الاحاديث راسا لخرب الدين والمذهب والتارك لها بالاخذ يعاقب ويبطل احكام الشرع وح يصح
الدين عن ما اتى به الرسول وبينه خلفائه صرح بذلك الشيخ المفيد في رسالته في الانتهاء فلا اغرو بعض المشايخ انه قال في رد الاخباريين
الدين والشريعة وطريق علمنا بذلك طريق العلم ببقاء التكاليف ويدل عليه انا نرى اصحاب النبي والائمة ومن يليهم من العلماء المتقدمين
والفقهاء المتاخرين الى زماننا هذا يعملون بالاخبار المروية عن المعصومين في كتب الاصحاب ويجعلونها ادلة للاحكام حتى ان قدمائهم
الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتوا به عولوا على تلك الاخبار المنقولة في اصولهم ويسلم لهم خصمهم ونرى انه وقع الاختلاف بينهم
بحسب اختلاف الاحاديث ونريهم شديد الاهتمام بضبطها وتدوينها حتى سطروا الاساطير وملأوا الطوامير ودونوها كتبا واصولا
واستعملوا في تميزها ابوابا وفصولا وقل من مشاهير اصحاب الائمة من لم يكن له اصل او كتاب حتى ان اربعمائة من اصحاب الصادقين جمعوا اربعمائة
اصل اشتهر ذكرها في الافاق ولم يوجد من علماء الامة من لم يصرف برهة من عمره في فهم تلك الاخبار وقد بذلوا وسعهم في نشرها وترويجها
حتى انه ما سمع احد منهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله له قولا او كتابة قراءة او اجازة حيث ان اكثرها وصلت الينا مع بعد العهد
وطول الزمان وتوفر الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرفوا عمرهم في تصحيحها من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى اخرى حتى وضعوا كتبا
في بيان معانيها وصنفوا مطولات ومختصرات في احوال رجالها وما وجدنا كتابا فقهيا ورسالة منه تشتمل على مسئلة الا وقد استند
بخبر او اخبار وما رأينا مصنفا الا تمسك فيه ببعض هذه الروايات ولم يختص ذلك بوقت دون وقت ولا زمان دون زمان ولم يقتصر
في ذلك على باب مخصوص ولا مسئلة مخصوصة ولا يتوهم ان المانعين من العمل بالاحاد كالسيد ومن اقتفى اثره لا يعملون بهذه الاخبار فانهم
يعملون بها وان ادعوا ان اكثرها مضمومة مع قرائن مفيدة للعلم الا ترى كتبهم مشحونة بالاستدلال بها حتى ان ابن ادريس جمع في اخر
سرائره طائفة جمة منها فهم لا يمنعون من العمل بتلك الاحاديث المدونة بل يرون حجيتها قائلين بكونها مقطوعة كما صرح به السيد

اختلفوا في حجية الخبر الواحد ووقوع التعبد به شرعا ولنقدم مقدمتين الاولى اعلم ان المراد بحجية الخبر ايجاب الشارع العمل به بان يحكم بوجوب
ما يدل على وجوبه واستحباب ما يدل على استحبابه وهكذا وليس المراد تجويز الشارع العمل به اذ المقصود من عقد هذه المسئلة اثبات
وجوب الاخذ به واتباعه والقول بان التجويز هنا يستلزم الايجاب فاسد اذ لا يلزم من جواز العمل به وتركه فيكون موكولا الى اختيار المكلف
بخلاف وجوب العمل فان قيل اذا دل خبر على وجوب شيء مثلا فلا يخ اما ان يكون هذا الشيء واجبا او غير واجب فهذا الخبر لا فعلى الاول
لا سبيل الى تجويز ترك العمل به وعلى الثاني الى تجويز العمل به قلنا اولا انه لو تم هذا لدل على انه لا يمكن اباحة العمل بخبر الواحد الا على ان اباحتها
مستلزم لوجوبه وثانيا انه لم لا يجوز ان يكون مثل التخيير بين تقليد احد المجتهدين القائل احدهما بوجوب شيء والآخر بعدمه الثانية اعلم ان
محل النزاع هنا يتصور على وجوه احدها ان يكون النزاع في حجية خبر الواحد مط اي جميع ما يصدق عليه هذا العنوان الا ما دل دليل خارجي
على عدم كونه بخصوصه حجة حتى يشمل الشهادة ونقل ذي اليد وغيرهما وثانيها ان يكون في خصوص الاخبار المروية عن الحجج بطريق الآحاد مط
اي جميعها الا ما فقد شرطا ثبت اشتراطه من دليل آخر وثالثها ان يكون في طائفة خاصة من تلك الاحاديث كالصحاح او مع الحسان او غير ذلك
ورابعها ان يكون في حجية الخبر في الجملة اي خبر ما حتى يكون المراد رفع السلب الكلي ليس لا خبر قطعا انه لا يفيد حجية خبر ما شيئا في الاحكام ولا
ما يتفرع عليه حجيته ما تمسكون به من الآحاد في الفروع مع انهم عقدوا هذه المسئلة لذلك ولم يتكلموا في حجية الاخبار فيها واما ما يذكرون
بعد هذه المسئلة من شرائط الحجية ويستدلون على الشروط فانما يستدلون على عدم حجية فاقد الشرط كما يقولون ان الاسلام مثلا شرط للا
علم عدم قبول خبر الكافر لا على حجية واجده وكذا ليس الثالث هو ظاهر اذ ليس شيء من ادلتهم ولا على حجية نوع خاص من الخبر ولا في كلامهم في عنوان
المسئلة تقييد به وان خرج بعض الاخبار ذكر الشرائط بل لو كان مرادهم هنا نوع خاص لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط وكذا ليس الاول لعدم مناسبة
بعض الادلة له وعدم دلالة عليه اصلا بل في كلماتهم تصريح بذلك فالمراد هو الثاني قطعا اي النزاع هنا في حجية الاحاديث بقول مطلق
المثبت حجية الاخبار المروية مط الا ما خصصه دليل خارجي ويدل على ذلك ايض ان بعد هذه المسئلة يعدون الشرائط ويستدلون عليها ويتكلمون
في ادلتها وكل شرط لم يتم دليله لا يقبلونه ويقولون بعدم اشتراطه ويظهر من ذلك ان من يقول هنا بالاثبات من غير تقييد يريد ان الاصل اثبات
بتلك الادلة حجية الاخبار مط ثم عند ذكر الشرائط يذكر ما يخرج من تحت الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق المشهور بين اصحابنا اصالة حجية الاخبار
الآحاد المروية في كتب اصحابنا الامامية عن النبي صلى الله عليه وآله او الائمة والاكثرون وان اطلقوا حجية الاخبار في ذلك العنوان الا ان اجماعهم على عدم حجية
الروايات العامية يخصصها بما ذكرنا ونسب الخلاف في ذلك الى جماعة من متقدمي اصحابنا كالسيد وابن زهرة وابن ادريس والبراج وهم وان
صرحوا بعدم حجية الاخبار الآحاد الا انه لم يعلم مخالفتهم في حجية اخبار اصحابنا لتصريحهم بكون اكثرها مقطوعة الصحة فلو كان اخذ العنوان ما هو
المشهور من حجية الخبر الواحد ثم نسبة الخلاف الى هؤلاء العظام واما اذا اخذ ما ذكرنا من حجية الاخبار التي رووها اصحابنا في كتبهم فلا نعلم يكون
المخالف فرح في كون الاخبار غير مقطوعة الصحة امر ولنبين الدليل على ما اخترناه بتقديم فوائد ثلث الاولى اذا كان لنا تكليف وحكم في امر
باق غير ساقط قطعا فان كان المكلف به معلوما فهو وان لم يكن معلوما وان سد باب العلم به فلعدم سقوطه عنا لا بد لنا من تعيينه وما
يتصور ان يكون مناطا في تحصيله بعد انسداد باب العلم اما الظن او اما مط الا ما ثبت عدم اعتباره او ظن ما على التخيير او ظن مخصوص واما اما
تعبدا واما الاخذ باحد الاحتمالات مخيرا او الاخذ بجميع ما يتردد فيه والمراد بالامارة ما يبين المكلف به ويعينه وجعله المكلف بالكسر
مناطا للتعيين والبيان وتثبت لك منه لا مطلق ما يدل على الحكم لحكم العقل بالبديهة ان ما يفيد العلم ولا الظن او لا بلاحظ ذلك فيه ولم يعلم
ولم يظن اعتباره ايض لا معنى لكونه معرفا ومميزا فانه اذا بعث سلطان امير الى بلد وامره بامور ولم يعلمها الامير بعينها فتجويز اناطة تكليفه
بقول رجل معين من آحاد هذه البلدة من غير كونه مخبرا عن السلطان ولا استنادا اليه ولا ملاحظة ظن ان السلطان امر باطاعته مما لا يحوم حوله عقل عاقل
ولا يجوزه ادنى بليد بل هو تجويز لتكليف ما لا يعلم بل لا يكون مثله امارة لانها ما امر بمتابعته وايض التعبد لا يتحقق الا مع الامر بالتعبد به
فما لم يثبت لا يكون امارة والمراد بالظن المخصوص ما بين المكلف حجيته بخصوصه وان المناط لمعرفة المكلف به لا مطلق الظنون المتشخصة باحدى
التشخصات الحكم صرورة العقل بعدم كون واحد معين من المخبرين المتعددين عن السلطان المذكور او احد القرائن المتعددة المتساوية من جميع
الجهات المنسوبة اليه مناط المعرفة تكليف الامير من غير دليل على اختصاصه وخصوصيته ثم ان ثبت الامارة او الظن المخصوص على النحو المذكور
فهو المأخذ قطعا والا فاحتمال احدهما ساقط نعم لو حصل الظن بكون شيء امارة اي دليل ظني على كونه مبينا للتكليف او حصل ظن
باعتبار ظن مخصوص فيهما مع مطلق الظن في احتمال كونه مأخذا في درجة واحدة فانه لو حصل الظن للامير المذكور بوجوب اخذ الحكم عن رجل
معين من اهل البلدة كان بيده فرمان على اطاعته وحصل الظن باعتبار خصوص ظن معين كان يخبر بعض الواردين من السلطان بانه امر
باتباع ذلك الفرمان يحتمل كونه لتكليف اطاعته خاصة وكذا لو كان احد الظنون اقوى من غيره من الظنون الحاصلة ويكون خصوصيته من
جهة قوة الظن فهو ايض مما يحتمل ان يكون مخصوصا معتبرا ولا يبطل العقل اعتبار ذلك الخاص فانه لو اخذ الامير المذكور بقول رسول معه
فرمان ولم يأخذ بقول رسول ليس معه ذلك فان افاد الظن لم يعد قبيحا فالمحصل مما ذكر ان مع بقاء التكليف يقينا وانسداد باب العلم لتحصيل
المكلف به ما يتصور كونه مناطا لتعيينه وتحصيله احد الامور التسعة الظن المخصوص والامارة المخصوصة والمراد بهما ما ثبت خصوصيته والتعبد به

في القرينة بل من الخبر ويشعر به كلام الشيخ ره في العدة والسر فيه انه لابد للخبر من مخبر ومخبر له ومخبر عنه وكل منها مطلق لا يوجد في الخارج
الا في ضمن فرد من افراده فالراوي لا يتحقق في الخارج الا وهو اما فاسق او عادل او مجهول الحال وكذا المروي له لا يوجد الا وله خصيصة
من الجانب المخالف وكذا الواقعة اما ان يكون جلية او خفية او متوسطة بينهما فلما كانت هذه لازمة للخبر ولم يكن ذلك الا في ضمن
واحد من الافراد التي بعضها يكون قرينة على الصدق او الكذب فلزم وجود بعض هذه الافراد مع الخبر دائما وكل شيء لا ينفك عن آخر
لا يمكن الحكم على ذلك الشيء بدونه لعدم وجوده بدونه واذ عرفت ذلك اي ان القرائن الداخلة داخلة في نفس الخبر فنقول ان من قايس من
نفسه وجد منه كثيرا افادة العلم له من بعض الاخبار الآحاد فانا نعلم قطعا ان بعض الاشخاص المعتمدين لو اخبرنا بواقعة جلية يقطع بها
لا يشوبه شك اصلا وهذا ضروري لمن راجع وجدانه فانه لا شك في انه لو اخبرنا مجتهد عدل بان زيدا قد مات وكنا حاضرين في
صلوته وكفنه ودفنه فانا نقطع به بحيث لا نشك فيه اصلا استدل الاولون بوجوه منها انه لو افاد العلم لزم اطراده واللازم باطل اما
الملازمة فلان افادة بعض الاخبار للعلم ليست شرعية حتى يقبل التخصيص فتخصيصها بالبعض يوجب الترجيح بلا مرجح اذ لا تفاوت بين الاخبار اصلا
والمفروض انتفاء المنضمات الخارجية واما بطلان اللازم فظ وفيه ان للقائلين بالاطراد منع بطلان اللازم وللقائلين بعدمه ان يقولوا
ان المفروض عدم القرائن الزائدة لا مط فيجوز ان يفيد جزء العلم مع بعض القرائن الغير الزائدة ولا يفيد بدونه وبذلك اندفع كاف الترجيح
والترجح ولا يلزم تواتره حيث يعتبر فيه الكثرة ومنها انه لو حصل العلم به لاستلزم تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وفيه
ان هذا وارد على الاطراد واما على عدمه فيقال ان المخالف بالاجتهاد ان كانت مخالفته بعد العلم فلا خلاف في تخطئته والا فلا وجه
للتخطئة ومنها انه لو حصل العلم به لادى الى تحقق شيئين متناقضين اذا اخبر عدلان بشيئين متناقضين فان ذلك جائز غير ممتنع
لان المعلوم واقع والا لكان العلم جهلا وفيه ان ذلك لدفع القول بالاطراد صالح واما على القول بعدمه فالجواب ظ احتج القائل
بافادته العلم بوجوب العمل به اجماعا ولولا لما كان صالحا للعمل للنهي عن العمل بغير العلم في الآيات والاخبار ولا يخفى ان هذا الدليل وان
جعله بعضهم دليلا على الاطراد ولكنه على فرض تماميته لا يثبت الا في الجملة لعدم وجوب العمل بجميع الآحاد **منهاج** التعبد بالخبر
الواحد المجرد عن القرائن المنفصلة جائز عقلا خلافا لابن قبة وجماعة من علماء الكلام والجبائي من العامة لنا القطع بان الشارع لو قال اذا اخبرك
شخص بشيء عني لم يخالف صريح العقل فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا لم يحكم بلزوم محال او قبيح منه لذاته او لغيره احتج المخالف بوجهين
احدهما انه لو جاز لجاز في الاخبار عن الباري تعالى ايض وهو بط بغير معجزة اجماعا والجواب بتسليم اللازم ومنع الاجماع نعم لا يجوز شرعا بل عادة
ايض وثانيهما ان كذبه جائز عقلا وهو يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام وتحريم الحلال عند العقل
واجيب بمنع اللازم لانه انما يلزم من كذب الخبر واما اذا كان جائز الكذب فلا يلزم الا جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما وبالعكس وبطلانه
ممنوع وقيل ان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايض اذ لو لم يجز لما جاز الى تحليل الحلال لعدم الواسطة في الواقع وحليته هنا غير
معلومة فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك والصواب ان يجاب بانه لا يلزم منه الا جواز التحليل الظاهري للحرام
الواقعي وبعبارة اخرى جواز تحليل ما حرمه الشارع على العالم بتحريمه للجاهل ولا فساد فيه وقد يقال ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة
بمصالح ومفاسد نفس امرية فالتحريم الواقعي لاجل مفاسد لا محة والتحليل الظاهري يجب ان يكون لمصالح ومتعلقهما امر واحد لم يتفاوت فيه
شيء الا جهل المكلف وهو لا يوجب رفع المفاسد فيلزم ان يتحقق في شيء واحد مفاسد موجبة لحرمته ومصالح موجبة لحليته ويلزم حليته
ما فيه المفاسد الموجبة للحرمة وهو قبيح وجوابه ان تلك المصالح والمفاسد لا يجب ان يكون من ذاتيات المتعلق ولوازمه بل يتبدل لحالاته و
اختلاف الازمنة وتفاوت حالات المكلف وازمنته ولذا نرى اختلاف الاحكام بتلك الاختلافات وقد يعرض لاحدهما حالة اخرى توجب
مصالح غالبة على المفاسد الاولى ومساوية لها وقد يكون بالعكس وعلى هذا فيمكن ان يكون للشيء بنفسه مصالح ويتبدل بالمفاسد بعد
صيرورته مظنون الحرمة او المخبر عنه بالحرمة فان قيل انا نرى تفاوت الحكم كثيرا بالنسبة الى العالم والجاهل وجواز العمل بالاصل لمن لم يبلغ
اليه الدليل ولا يمكن تفاوت المصالح والمفاسد لاجل الجهل بالحكم او بدليله لان الحكم بالحرمة مثلا ان كان معلولا للمفاسد مع قطع النظر
عن العلم والجهل فيلزم تحققه حين الجهل ايض وان كان معلولا للمفاسد بشرط علم المكلف فيلزم عدم تحققه في بدو الامر لانتفاء العلم
قبل تحليل الشارع وتحريمه قلنا الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم بتحريم الشارع قوله فيلزم عدم تحققه ابتداء قلنا نعم ولم يتحقق بل
المتحقق في بدو الامر هو التحريم اي اعلام الشارع بكونه ذا مفاسد ومطلوبا لتركه حتما وبعده يتحقق الحرمة بالنسبة الى من علم بذلك الاعلام
فالمفاسد علة لقول الشارع وهي مع العلم بالقول علة للحرمة وقد يتوقف في دفع ذلك اي معذورية الجاهل في بعض الاحكام او بعض موضوعاتها
بان المفاسد والمنافع باقية بحالها لم تتبدل ولكن يتدارك هذا النقص من شيء آخر من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات
ولا يخفى ما فيه لان تلك الاعمال ان كانت بحيث تدافع الضرر الموجب للتحريم ويزيل سببيته للحرمة فيجب ذلك في العالم ايض والا فلا يكون كذلك
في الجاهل ايض ويجوز اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل لا في اصل الحكم لا وجه له اذ لو كان ذلك الاختلاف صالحا للاختلاف في الحكم فلم
لا يصلح له اولا ثم بما ذكر ظهر الجواب عن تقرير الدليل بان العمل بخبر الواحد مظنة للضرر ضرورة عدم زوال مفاسد الحرام بالجهل منها

او الترجيح بلا مرجح

كان حصول العلم مستندا الى الكثرة وكانت هي الموجب له وهذا لا ينافي ما ذكروه من عدم اشتراط عدد خاص لانه لو كان المناط
في حصول العلم هو كثرة العدد من غير مدخلية شيء اخر اصلا فلا يعقل اختلاف اعداد المخبر في افادة العلم بل كل عدد يفيده يلزم من ذلك
ويلزم عدم افادة الناقص له ويمكن ان يكون نفي العدد الخاص بناء على ما هم عليه من دخول القرائن الداخلة في الخبر فيه كما اشرنا اليه ويكون
المراد نفي العدد المعين عندنا بل يظهر من الرازي في المحصول ان النزاع ايض في التعيين عندنا **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في وقائع واختلفت
ولكن يشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فذلك القدر المشترك
هو المتواتر معنى وتحقيق المقام على ما يقرب مما ذكره بعض الاعلام في حواشيه على شرح العضدي ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان
يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعي او بعضه كلفظ من كنت مولاه
فعلي مولاه واني تارك فيكم الثقلين بوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او
الالفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والهر نظيف والسنور نظيف وهكذا اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر
فيكون صح
الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا
اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا وثالث انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يعلم المضروب وكذا
لو اختلف في كيفيات ضربه ومنه ورود الاخبار المتكثرة فيما يحرم منه الزوجة من الميراث حيث نحرمها في الجملة يقيني لكن الخلاف فيما
يحرم عنه والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بان يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها وهذا يكون على قسمين لانه اما يكون دلالة
المدلول صح
الخبر على ذلك المدلول مقصودة بل كانت الاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي عن الماء القليل اذا لاقته
العذرة وعن شربه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقته الميتة وهكذا فان النهي عن الشرب والغسل والوضوء بضميمة الاجماع يدل
بالالتزام على النجاسة والثاني ان لا يكون جزم بكون المدلول الالتزامي مقصودا وان احتمل مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وعطايا
حاتم اذا تذكرت بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان تذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فيها فانها لا يمكن صدورها
بهذا التفصيل وبتلك الاثار الجميلة الا عن شجاع بطل بالغ ذروة الشجاعة وكذا غزوة احد والاحزاب وغيرها فباجتماعها يقطع بثبوت اصل
الشجاعة التي هي منشأ تلك الاثار وهكذا عطايا حاتم والخامس ان تذكر هذه الوقائع ولكن لا بحيث تدل كل منها بخصوصه على الشجاعة مثل ان
عليا ع قتل في حرب كذا رجلين وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا او ثالث انه غلب على اثنين من محاربيه وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل
العلم بان ذلك ناش عن ملكة هي الشجاعة وليس محض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص وكذا في السخاوة والقدر المشترك المعلوم من تلك الوقائع
بالتضمن ليس الا محض القتل والاعطا وهو لا يفيد الشجاعة والسخاوة ولكن المعلوم من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل
من جعل السخاوة من باب الدلالة التضمنية نظره الى القسم السابق وقول العضدي ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل
القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر ناظر الى الاخير ثم لا يخفى ان ظ كلمات القوم ان القسمين الاولين من التواتر اللفظي
والبواقي من المعنوي وهو المستفاد من كلام والدي طاب ثراه **منهاج** الخبر الواحد ما لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه بان
لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بسبب الكثرة وقيل ما افاد الظن ونقض عكسه بما لا يفيده ودفعه بتخصيص
المعرف بالخبر المعتبر ونفي الاعتبار عما لا يفيد الظن تخصيص بلا مخصص على انه ان ريد الاعتبار شرعا يخرج كثير من اقسام الخبر المعتبر عند كثير
من العلماء اذ ليس بناؤهم على اعتبار الظن في العمل بالخبر بل لا يعتبرون كثيرا من الاخبار المفيدة للظن وان ريد عقلا ينتقض بجميع الاخبار الغير المفيدة
للظن لعدم اعتبارها عقلا وايض ينتقض بخبر يفيد العلم بالقرائن الداخلة عند من يقول بافادته العلم ودفعه بان التعريف بنفسه مدفوع
بان القرائن الداخلة داخلة في نفس الخبر ثم لا فرق في كونه واحدا بين كون رواته قليلة او كثيرة فدخل المستفيض وهو ما زاد نقلته على
ثلثة ولم يذكروا في تعريف المستفيض زيادة على ما ذكر ولم ياخذوا في تعريفه عدم افادة العلم ولكنه قد يظهر من مطاوي عباراتهم فعلى
الاول تدخل في كل من المتواتر والواحد وعلى الثاني يكون من الثاني خاصة هذا ثم ان الخبر باعتبار اقترانه بالقرائن الخارجة وعدمه ينقسم الى
قسمين لانه اما تقترن بها او لا ولا شك في ان الاول قد يفيد العلم وانكاره مكابرة والعقول لا يلتفت الى الاحتمالات النادرة والغالب
استناد العلم الى الخبر والقرائن معا وفي بعضها الى مجرد القرائن ممكن ايض واما القسم الثاني فقد وقع الخلاف فيه في انه هل يفيد العلم ام لا
فالاكثر الى انه لا يفيده مط وقال قوم يفيده ثم اختلفوا فقال احمد يحصل به ويطرد وقال قوم لا يطرد واختار ذلك الفاضل الخونساري
في حواشيه على شرح العضدي وهو الحق ولبيانه نقدم مقدمة هي ان القرينة الدالة على صحة ما تضمنه الخبر على قسمين الاول ما ينفك الخبر
عنها كاحضار الجنازة وخروج المخدرات نائحات صائحات لاطمات عند الاخبار عن موت شخص وتسمى قرينة منفصلة الثانية قرينة لا
ينفك الخبر عنها كعدالة الراوي وفسقه وجلاء الواقعة وخفائها وسلامته بنفس المخبر وفسادها وتسمى قرينة متصلة وداخلة اما الاولى
فلا شك في مغايرتها للخبر عند الاطلاق واما الثانية فلا شك ايض في كونها غير منفكة عن الخبر داخلة في نفسه عند الاطلاق بمعنى انه اذا
قيد بنفسه يراد به معها كما صرح به الاكثر بل هو مجمع عليه حتى ان بعضهم يطلق القرائن ويريد منها المنفصلة فكانه لا يجعل المنفصلة داخلة

فان اختار الثاني فنقول انه بيان شرط حصول الهيئة يعني ما يفيد العلم بنفسه لكون الكثرة من القرائن الداخلة لا ينافي افادة العلم بنفسه
كذا ظهر دفع ما اعترض عليه بانه ان كان المراد بالكثرة الكثرة المطلقة باعتبار الاصطلاح فلا معنى لتقييدها بما يمتنع تواطئهم على الكذب
وان كان المراد الكثرة المقيدة بما يمنع تواطئهم فان اريد الامتناع من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر نمنع انهم لا يقولون به لا يلائم
ما ذكروا في فائدة قيد بنفسه من التخصيص بالخارج عن الخبر بل اللازم الاحتراز عن القرائن الداخلة ايض واذا اريد الامتناع بعد ملاحظة خصوصيات
المواضع فيرجع هذا الشرط بمحض ارادة قيد الكثرة واعتبار محض ذلك في غاية البعد ودفعه ان المراد الكثرة الثابتة والمراد امتناع التواطؤ
من جهة نفس الكثرة ولكن امتناع التواطؤ لا يفيد في حصول العلم لاحتمال كذبهم بدون التواطؤ ثم انه لا شك في امكان وقوع التواتر لعدم
لزوم محال على فرضه وانكار السمنية والبراهمة ضعيف وحجة واهية وذكروا له شروطا منها ان يخبروا جميعا عن العلم فلو اخبر البعض عن الظن لم يحصل العلم
فلم يحصل التواتر واقول لا يخفى ان الظاهر انه لا خفاء في اشتراط البعض كلهم عن العلم واما اشتراط اخبار الجميع عنه فالظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون بعض
المخبرين عن الواقعة ظانين لها فيما تأكد قول العالمين بقولهم فيحصل العلم بالجميع كما هو المشاهد في كثير من الوقائع ومنها ان يستندوا الى الحس
بان يقولوا رأينا او سمعنا فلا تواتر في المعقولات لتطرق الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فيها او عدم استحالة الخطأ فيها عادة فان الامور
العقلية كثيرا ما يقع فيه السهو والغلط والاشتباه اما لاجل غموضها وخفائها او لمعارضة العقل الوهم بخلاف المحسوسات فان وقوع الغلط فيها مما
يستحيل عادة او نادر جدا وهذا هو السر في عدم حصول العلم بالمعقولات ولو تطابق عليها خلق كثير ممن يحصل العلم بخبر اقل منهم بكثير في المحسوس
ومن المعقولات ما كان بعض مقدماته عقليا ثم المراد بالحس الحواس الخمس الظاهرة مط وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعينين تحكم ومنها ان يبلغوا
المخبرون في كل طبقة حدا يمتنع التواطؤ على الكذب عادة فلو ذكر واحد خبر الجماعة وهكذا الى ان ينتهي في كل طبقة الى عدد التواتر لم يكن متواترا او
من هذا الطريق يحصل الاراجيف بين الناس وشيوعها اقول المراد ببلوغ الرواة في كل طبقة الى هذا الحد ان كان بلوغهم اليه مط سواء كان كل واحد
من اهل الطبقة الاخيرة ناقلا عن كل واحد من اهل السابقة حتى ينقل كل عن الجميع او كان كل واحد من الاخيرة ناقلا عن بعض من السابقة حتى يكون الجميع
ناقلا عن الجميع فلا يفيد ذلك تواتر اصل الخبر على الثاني لعدم ثبوت النقل عن كل واحد من اهل الطبقة السابقة ح ولان خبر كل واحد من اهل الا
الاخيرة يغاير خبر الاخر من حيث الاسناد ولاجل ذلك يحصل التغاير بين اخبار اهل الطبقة الاخيرة فيكون ما اخبر عنه هذا غير ما اخبر عنه ذاك
فلا يتحقق خبر واحد متواتر وان كان المراد من بلوغهم الى هذا الحد بلوغهم اليه مع رواية كل من الاخيرة عن كل من سابقتها يلزم عدم كون جميع
ما يدعون فيه التواتر الذي تعددت فيه الطبقات كثيرا متواترا لعدم ثبوت الرواية بهذه المثابة في شيء منه على انه بعيد جدا وفي طبقات الرواة
عن الاثنين يتوقف التواتر على نقل كل من الاخيرة عن كل من سابقتها ونقل ان كلا من سابقتهما النقل عن كل من الثالثة ايض وهكذا حتى يتصل الى
الاولى بل يلزمه امتناع تحقق التواتر عادة لحكمها بامتناع ثبوت الرواية بهذا النحو بعد بلوغ الطبقات الى عشرة او عشرين مثلا فان قلت
المراد بلوغ كل طبقة حدا يحصل العلم بقولهم فالمناط حصول العلم قلنا المراد ان كان العلم الواقعي اي المانع عادة من النقيض بعد التامل
وملاحظة الاطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا وان كان المراد اعتقادا جازما حاصلا ابتداء من دون تامل ولو ارتفع بعد ملاحظة الاطراف
فلا شك انه ليس بعلم واكثر الاخبار المدعى تواترها لاجل حصول العلم من هذا القبيل حيث لو تامل فيه مع تخلية الذهن عن التقليد يرتفع
الوثوق عنها على ان حصول العلم من قول الطبقة الثانية يتوقف على العلم باخبارهم وهو لا يحصل الا بعد رواية كل من الاخيرة عن كل منهما
فان قلت لو اخبر كل واحد من جميع اهل بلدة بخبر سمع كل واحد منهم من واحد من جميع اهل بلدة اخرى يحصل العلم عادة بوجود ذلك الخبر في
اهل البلدة الثانية مع انه على ما ذكر يلزم عدم حصوله قلنا المعلوم هو وجود هذا الخبر عند اهل البلدة الثانية على سبيل الاطلاق و
لكن اخبار كل واحد من اهلها فغير معلوم وعلى هذا فاذا تجاوز عن الثانية الى ثالثة فادعاء حصول العلم بوجود هذا الخبر في اهل الثالثة مشكل
وقوي الاشكال اذا تجاوز الى الرابعة وهكذا يقوى كلما تصاعد وهذه الشبهة تجري في المتواترات المعنوية ايض نعم اذا [illegible] وجمع كثير
خبرا عن مثلهم وهكذا او ضمت مع اخبارهم قرائن خارجية وامارات ظاهرية ومؤيدات منفصلة ودلالات مؤكدة يمكن حصول العلم بما
اخبروا به وان تعددت الطبقات كثيرا ومن هذا القبيل الامور التي حصول لنا العلم بها ضرورة من وجود نبينا وصيره وادعائه
الرسالة والامامة وامثالها والحاصل ان تواتر الخبر وافادته العلم بنفسه من غير ضم ضميمة خارجية بعد تعدد الطبقات امر صعب جدا واثبات
وقوعه اصعب فما نقل عن بعض السمنية والبراهمة من انه ينكر تواتر الخبر فيما لو كان خبرا عن الماضي ويقول بامكانه وثبوته اذا كان اخبارا عن الموجود
ليس خاليا عن وجه ومنها ان لا يسبق ذهن السامع بشبهة او تقليد ينافي موجب الخبر فانه مانع من تاثير الخبر اثره والسر فيه ان حصول العلم
من التواتر لاجل ان السامع بعد ما سمع خبرا واحدا يؤثر ذلك في نفسه ويحصل له نوع تردد او ظن وبعد سماع الثاني يقوى ذلك حتى
ينتهي الى العلم واذا سبق ذهنه بشبهة او تقليد لا يحصل له اثر من الخبر الاول بل يقطع بكذبه فوجوده كعدمه حيث انه قاطع بخلافه كما اذا سمعنا
خبرا صريحا بما نقطع بخلافه ثم انه يتفاوت ذلك برسوخ الشبهة والتقليد وعدمه وكثرة المخبرين في الغاية وعدمها فقد يبلغ كثرتهم حدا لا يبقى معها
ما سبق في ذهنه ولاجل ذلك ينكر المخالفون تواتر النص الجلي على الولي والكفار معجزة النبي ومنهم من ذكر شروطا اخر لا دليل على شيء منها نعم
مما اشترط بعضهم العدد الخاص ونفاه الاكثر واللازم مما مر ان المعتبر في التواتر ان يكون افادته العلم لاجل الكثرة من غير مدخلية للقرائن بل

مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر وفيه نظر اذ فيه انه كيف ليس كذلك مع ان كلام الجماعة منهم التفتازاني في شرح التلخيص والعضدي
شيخنا البهائي وغيرهم صريح في ذلك ولعله ينادي به والعاشر ان ما ذكره بقوله لا يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى
معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب فيه نظر لانه ان اراد بالنسبة الى معتقده في المطابقة للواقع وعدمها فهو كذلك لا ضير فيه وان اراد بالنسبة الى معتقد
في اعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها فلا يلزم اصلا وهو ظاهر والحادي عشر ان قوله لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه
لم يقل احد بانه هو الكلام من حيث صدوره ولا يلزم ذلك ايضا من جعل الصدق مطابقة اعتقاد المخبر ولو لزم ذلك منه لزم من جعله مطابقة اعتقاد
الواصف عدم كون خبر ايضا نفس الكلام فان قيل مراده ان الصدق والكذب يعرضان للخبر بتوسط نفسه فلو عرضا باعتبار صدوره لزم مدخلية هذا
الاعتبار في نفسه قلنا من اين علم انهما من العوارض الذاتية للخبر بل يعرضانه باعتبار لازمه فان الخبر هو نفس الكلام لكن صدوره من المخبر من لوازمه الغير
المنفكة الثاني عشر ان قوله ولا بد له من خارجي اعتقادي وهو يختلف بحسب الاعتقادات فيه انه نعم يختلف ذلك بحسب الاعتقادات وكيف لزم منه
ما علله به وما فائدة ذلك الكلام الثالث عشر ان قوله فلا بد ان يكون مذهب النظام فيه انه لم ذلك وما اقتضاه وما الذي اوجب ان يحمل لفظ
المخبر في كلامه على ما يشمل السامع ايضا غاية الامر انه لا يصح جعل المطابقة لاعتقاد المخبر وعدمها صدقا وكذبا فهل يوجب ذلك صرف كلامه عن صريحه
ومخالفة جميع من حكى عنه مذهبه وابطال ما فرعوا على الخلاف ولو جاز ذلك لوجب الحكم برفع الخلاف بين العلماء راسا وعدم صحة التفريعات على المسائل
الكلام فيه لبطلان غير الواحد من الاقوال فيجب صرفه عن المخالفة الرابع عشر ان قوله والا فيلزم انحصار اتصاف الخبر الخ فيه انه نعم كذلك على مذهب النظام
ولكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الخبر متصفا بالصدق والكذب فان ذاته يتصف بهما باعتبار مطابقة نسبته لاعتقاد المخبر وعدمها كما ان على المشهور
يتصف بهما باعتبار مطابقتها للواقع وعدمها غاية الامر ان علة الذات غير الاتصاف وليت شعري انه اذا كان اتصافه بهما بالنظر الى ملاحظة حال
المخبر وغيره كيف يكون ذاتيا واذا كان بالنظر الى حال المخبر فقط لا يكون كذلك الخامس عشر ان قوله لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان يخبره الشاهد
الخ فيه انه انما هو لاجل ان الشائع من معنى الصدق والكذب هو المعنى المشهور وهذا ايضا هو السبب في ظهور هذا المعنى لو كان القائل على مذهب
النظام ايضا نعم لو تعارف مذهب النظام وشاع فلا نم ظهوره وما ذكره السادس عشر انه لو كان مذهب النظام ما ذكره لزم منه جواز اتصاف
خبر واحد في ان واحد من شخص واحد بالصدق والكذب ولزم بطلان ما استدل القوم به على بطلان مذهب النظام من الاجماع على صدق قول
اليهودي الاسلام حق واللازم من مذهبه كذبه **منهاج** الخبر ينقسم الى متواتر واحاد وعرفوا التواتر بتعريفين احدهما انه خبر جماعة
يفيد العلم بنفسه وصرحوا بان القرائن الغير المنفكة داخلة في نفس الخبر وهم شرطوا في التواتر شروطا منها الكثرة التي امتنع منها التواطؤ على
الكذب عادة كما ياتي بعد ذلك فالغرض هؤلاء انه يمتنع حصول العلم بدون هذه الشروط فلا يتحقق التواتر بدونها ولا ينافي ذلك دخول القرائن
الغير الزائدة في خصوصية الخبر لان زعم المعرف ان مجرد الخصوصيات وان بلغت ما بلغت لا ينفع في حصول العلم وان كان للخصوصيات ايضا
مدخلية فيه ولا يرد النقض باخبار ثلثة يفيد العلم بالقرائن الداخلة لان هؤلاء يعتقدون ان مثل ذلك غير متحقق قطعا اذ صرحوا
في الخبر الواحد بانه لا يفيد العلم ونسبوا الخلاف الى النقص وثانيهما انه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فيه وهذا على ظن اشتراط حصول
العلم بذلك لا يتفاوت مع التعريف الاول لان ذلك لا ينفك عن افادة العلم كما ان الاول لا ينفك عن كونه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على
الكذب نعم من ظن حصول العلم بخبر ثلثة مثلا بالقرائن الغير الزائدة ليكون هو داخلا في المتواتر على التعريف الاول لتصريحهم بدخول القرائن
الغير الزائدة في نفس الخبر ولا في الثاني ايضا لو اريد امتناع التواطؤ ولو بسبب القرائن الداخلة ولو اريد من قيد بنفسه ما لا يشمل القرائن
الداخلية يخرج عن الاول كما يخرج عن الثاني بقيد الحيثية كما هي المعتبر في التعاريف ويدخل في الثاني الخبر عن المعقول مع ان خروجه لازم
لانهم اشترطوا كونه خبرا عن الحس ومرادهم انه شرط لمهية التواتر وداخل فيها الا ان يراد بالكذب ما يشمل الخطا ايضا فانه يصير المعنى خبر
جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب والخطا فيه ولا شك ان شيئا من الاخبار عن المعقولات لا يمتنع فيه التواطؤ على الخطا ثم ان تصريحهم
بعدم حصر التواتر في عدد لا ينافي شيئا مما ذكروا بناء على ما هم عليه من مدخلية القرائن الغير الزائدة وان قالوا بمدخلية الكثرة ايضا نعم من
قال بان المناط الكثرة فقط من غير مدخلية للقرائن لا الداخلة ولا الخارجية يرد عليه ذلك ويمكن التوجيه بان مرادهم انتفاء الحصر في عدد
معلوم معين لنا وان كان كذلك في الواقع ومن هذا ظهر ما في كلام من اعترض على التعريف الاول ان مقتضى اشتراط الكثرة المذكورة مدخلية الكثرة
مقتضى تصريحهم بان قيد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم عن القرائن الخارجية انه لو حصل العلم بخبر جماعة غير متكثرة بالقرائن الداخلة يكون
متواترا فان من عرف بهذا التعريف يزعم عدم حصول العلم بدون هذه الكثرة فان قلت فعلى هذا اي فائدة للقرائن الداخلة حتى يخص
الخارجية بالاحتراز عنها فان مثل هذه الكثرة لا ينفك عن العلم قلنا مع ان هذه الكثرة ايضا من القرائن الداخلة ان المراد الكثرة المقيدة
بامتناع تواطئهم اي اتفاقهم وتوطئتهم على الكذب وهذا لا يوجب العلم اذ قد يكذب مثل هذه الجماعة بدون التواطؤ وكذا ظهر ما في كلام
من اعترض على الاول ايضا بعد اشتراطهم الكثرة المذكورة بانها ان كانت ماخوذة في مهية التواتر فالتعريف يحتمل العدم دلالته على
ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم احترازه بقيد بنفسه فلا حاجة في حصول العلم الى الكثرة فاذا حصل
العلم بخبر ثلثة يصدق الحد وان لم يكن ماخوذة فلا معنى لاشتراطها فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف على شرط اخر في حصول العلم

١٩٥

فان المخبر

لما يعتقده المدرك انه كذلك في الواقع من حيث انه اعتقاده فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بملاحظة النسبة الى الخبر من حيث
هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض قيامه في الواقع وكان اعتقاد المخبر عدمه فالخارج عند المخبر العدم بمعنى
يعتقد ان ما في الواقع هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده واما غيره ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد
فهو صدق وعنده على مذهب النظام ايض لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايض لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان
الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا من المخبر فما يتوهم ان مذهبه ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب
مخالفته كما نقل لاستلزامه ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى غير معتقد المخبر بكذب ولا صدق وهو واه لان الخبر هو نفس الكلام
لا من حيث انه صادر من المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف باختلاف الاعتقادات فلا بد ان يكون مراده من المخبر في قوله صدق
الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهبه هو الاستدلال بقوله
تعالى انهم لكاذبون حيث ان الواصف هو الله تعالى مع ان علمه مخالف لما اعتقدوه ويدفع ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد
المخبر يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم لا انه كذب عند غيرهم ايض ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم اتصاف الخبر بكونه كذبا او صدقا
بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتحتى لا يتوهم ان هذا ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال الا
بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم و
الحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الكذب والصدق هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع عليه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال
بالاية يعترف ان الله عز شانه اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب يمنع رجوع قوله سبحانه
لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف له بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه
مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ثم نقل بعد كلام عن تمهيد القواعد انه قال من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان على كذا انهما
صادقان فانه يلزمه على القولين فقال بعد نقل تتمة كلامه ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل ههنا
اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان البعد
على مذهب النظام ايض انتهى ما اردنا ذكره ويرد عليه وجوه الاول ان ما ذكره من ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب هو مطابقة الواقع ان اراد ان المناط هو اعتقاد الواصف فانما هو على المذهب المش وان اراد اعتقاد المخبر فانما هو على مذهب النظام
وان اراد المطلق حتى يكون المراد ان المناط على الاول الاول وعلى الثاني الثاني فهو كذلك لكنه لا يجدي فيما هو بصدده الثاني ان الضمير المجرور
في قوله هو كون اعتقاده ان كان راجعا الى المخبر فهو صحيح ولكنه غير مراده وان كان راجعا الى الواصف فهو ليس مراد النظام الثالث ان ما
ذكره من ان قول المدعي كذب شهودي معناه انهم قالوا الكذب في الواقع مسلم ولكن استلزامه بطلان الحق على الاقوال الثلثة باطل لانه انما
يستلزمه اذا كان معنى الكذب ما لا يطابق الواقع كما هو المش اذ معنى قوله قالوا هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لا يطابق الواقع في الواقع و
ظاهر انه مستلزم لبطلان الحق واما على مذهب النظام فمعنى الكذب ما لم يعتقد المخبر مطابقته للواقع فمعنى قوله قالوا ما هو الكذب في
الواقع انهم قالوا ما لم يعتقدوا مطابقته للواقع في الواقع وظاهر انه لا يستلزم البطلان وما استدل به على البطلان على الاقوال الثلثة بقوله فان
كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد المطابقة وعدمه لا يخفى ما فيه لانه ان اراد بعدم اعتقاد المطابقة المعتبر في الكذب على مذهب النظام اعتقاد المخبر كما
هو المصرح به في كلام جمع ممن حكى مذهبه فمم ولكنه لا يبطل الحق اصلا وان اراد اعتقاد الواصف فلم يثبت اعتبار ذلك على مذهب النظام بل هو
خلاف ما تطابقت عليه عبارات القوم في نقل مذهبه قوله كما بينا ان كان معناه كما اثبتنا فاين بين لك ومتى اثبته وان كان المعنى كما ذكرناه
فما فائدته ثم وكيف يقبل بلا دليل مع مخالفته لصريح كلام القوم والنظام ودليله نعم يشترط في الحكم بالكذب على مذهب النظام اعتقاد ال
الواصف عدم اعتقاد المخبر بالمطابقة وهو لا يوجب سقوط الحق الرابع ان قوله قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع
باطل اذ بط وانما هو على المش واما عند النظام فالمعنى اني اعتقد انهم قالوا ما لا يطابق اعتقادهم وكذا قوله ليس معنى كذبوا الخ وكذا قوله ان
هذا معنى كذبوا في اعتقادهم غير صحيح على مذهب النظام لان معنى كذبوا في اعتقادهم على مذهبه انهم اخبروا ما هو غير اعتقادهم والخامس
ان قوله ولكنه ليس بعزيمة على الكذب المطلق بل على الكذب في الاعتقاد مردود بان هذا معنى الكذب المطلق على مذهب النظام لانه يجعل اعتقاد
جزء لمعناه والسادس ان قوله وكل غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده فليت شعري لم
ذلك انه لا بد به وما الذي يقتضيه منع تصريح الجميع بخلافه في تقرير هذا المذهب والسابع ان قوله وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته
لما يعتقده المدرك انه كذلك في الواقع الخ فيه انه من اين ظهر ان هذا حقيقة مذهبه ومن بين له ذلك مع ان كلام النظام نفسه غير موجود و
كلام الوسائط صريح في خلافه ولم يدل دليل عليه الثامن ان قوله فوصف الخبر بالصدق والكذب الى قوله لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل
احد بان وصفه بهما باعتبار صدوره حتى يحتاج الى ذكره ووصفه بهما باعتبار اعتقاد المخبر عند النظام لا يوجب كون الوصف باعتباره
الخبر ولا اوجب وصفه باعتبار اعتقاد السامع كما توهمه هذا الفاضل كون الوصف باعتبار سماع الخبر لا نفسه والتاسع ان قوله فما يتوهم ان

للواقع والاعتقاد معا ومع اعتبارها يثبت الوسائط الست بل لنا ان نقول بالدلالة على الشخص بخبره لانها يدل على ان كل خبر لا يصدر مثله
الا عن المجنون فهو واسطة وكما ان كل غير مطابق للواقع مع الغفلة او اعتقاد المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقدها او لا يشك فيها من له عقل
لا يصدر الا عن المجنون فكذا كل مطابق له مع الغفلة او اعتقاد مع عدم المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقده ولا يشك فيه من له عقل لا يصدر الا عن المجنون
فيدل الاية على ان كل الست من الوسائط واختصاصها بما اذا كانت المطابقة وعدمها جليا غير ضائر واما العدول الى القول بالفصل او الظهور انه لا مدخلية
لوضوح المخبر عنه وخفائه في الصدق والكذب وعدمهما ومن هذا ظهر ضعف ما قيل من ان الثابت بالاية واحدة من الوسائط وهي الغير المطابق
مع عدم تحقق الاعتقاد فان المجنون لا قصد له او اثنتان بانضمام الغير المطابق مع اعتقاد المطابقة حيث ان الكفار يزعمون ان هذا الخبر مما لا يعتقده من
عقل او ثلث بانضمام صورة الشك ايضا واضعف منه ما قيل في وجه انها لا يثبت الا واسطتين من ان تشبيه خبره بخبر المجنون اما من جهة خبالة او تكلماته
واطواره ولا يمكن الجمع في التشبيه لان خبره امر واحد لا يقبل الاحد المحتملات اما كونه لا عن شعور او يشك كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخير ايضا ووجه
الضعف ان اثبات الواسطة بالاية ليس لانها تدل على كون هذا الخبر الجزئي واسطة بل الدلالة انها على ان الخبر المجنون مطلقا واسطة ثم الجواب عنه ان ترديدهم
ليس بين الكذب المطلق والاخبار حالة الجنون بل هو اما بين القصد وعدمه او الافتراء وعدمه على سبيل منع الخلو والجمع فان معناهم ابه جنة
ام لم يفتر فعبر واعن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لانه الكذب عن عمد فالثاني قسيم لما هو اخص من الكذب فيكون هذا حصرا
للخبر الكاذب في نوعيه عن عمد ولا عن عمد ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم انهم اعتقدوا عدم كونه مطابقا للواقع ولا يلزم منه انهم اعتقدوا
عدم صدقه لجواز ان يكون الصدق مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام وقد يجاب ايضا بان الترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام
الذي لا قصد معه ليس بخبر وبان الاية على فرض دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت
منها اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد واما انحصاره فيه فلا ويرد على الاول ان مدخلية الصدق في الخبرية ممنوعة وعلى الثاني
ان المستدل لم يدع ان الاية يدل بنفسها على معنى الصدق والكذب بل ادعى انها تدل عليه بواسطة دلالتها على ثبوت الواسطة فبعد ثبوتها
يثبت المط وقد يستدل للجاحظ بوجهين اخريين ايضا احدهما ان من اعتقد ان زيدا في الدار فاخبر عنه ثم ظهر خلافه لا يقولون انه كذب ولا صدق
فيثبت الواسطة ويتم المطلوب كما مر ورد بمنع عدم اتصافه بالكذب والظاهر انه وان قيل ان خبره كذب لكن لا يقال للمخبر انه كذب وثانيهما ان من
قال محمد صلعم ومسيلمة صادقان ليس كاذبا ولا صادقا فيثبت الواسطة ورد بمنع عدم كونه كاذبا ولا يلزم منه تكذيب محمد صلعم ولا تصديق
مسيلمة لان الحكم على المجموع مغاير للحكم على كل واحد ثم ان فائدة هذا الخلاف يظهر فيما اذا قال المنكر اذا شهد لك زيد فهو صادق فانه يكون
اقرارا على المشهور ومذهب الجاحظ ولا يكون على مذهب النظام وكذا فيما اذا قال المدعي كذب شهودي فانه يسقط دعواه على الاولين اذ معناها
انه لا يطابق الواقع دون الاخير لان معناه عليه انه لا يطابق اعتقادهم واما اذا قال لم يصدق شهودي يسقط على المشهور دون الاخيرين الى غير ذلك
من التفريعات قال بعض افاضل العصر بعد نقل نبذة من التفريعات عن شيخنا البهائي ما حاصله ان الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة
في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقته للواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق مطابقة الاعتقاد
هو كون اعتقاده ان الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك
واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد لا بد منه في ملاحظتهم
في الوصف بالصدق والكذب فان قلت الصدق والكذب امران نفس امريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب لنفس الامر بين
لا لما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده يحكم بانه كان صادقا
فلو نذر ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطى الى من لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبرء بعد ظهوره وبالعكس
قلت نصافه بما هو كذلك في نفس الامر لا عند نا والذي يثمر هو ما عرفنا اتصافه ويبرء النذر وعدمه في الصورتين ثم مع انه يجري على
المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد يحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند
النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل يتصف بالكذب بمعنى انه كذب دائما لا صادقا اذ لا معنى لكون الخبر صادقا في وقت كذبا في
اخر في نفس الامر بل انما من جهة الاعتقاد ثم اذا قال عرفت هذا تعلم انه لا محصل للتفريعات المذكورة لان قول المدعي كذب شهودي
معناه كذبوا في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول من الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد
مطابقة الواقع وعدمه كما نبينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو اقرار بسبطلان حقه
وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير اعتقاد وعلم فان هذا معنى كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لاعتقادهم واذا صرح بذلك
فهو كما ذكره ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام انه غير
موافق لاعتقادي فكل غيره ممن يصفه بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع
ثم ذكر لتوضيح مطلبه كلاما هو هذا بادي تغير الخبر كلام له خارج المدلول وذلك الخارج هو الواقع وحقيقة مذهب المشهور في الصدق
مطابقة مدلول الكلام لذلك الواقع وان اخطاء الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته

لما يعتقده

عقلي هذا ثم انهم اختلفوا في معنى صدق الخبر وكذبه فالمشهور انه مطابقته للواقع وعدمها وقال النظام ومن تابعه مطابقته لاعتقاد
المخبر وعدمها ولو كان خطأ فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب ومراده من عدم المطابقة للاعتقاد
اعم من ان يكون هناك اعتقاد لم يطابقه او انتفى الاعتقاد كما يدل عليه تصريح القوم بعدم الواسطة بين الصدق والكذب على هذا المذهب
والمراد من الاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح سواء كان مطابقا للواقع او لا فيعم العلم وهو الحكم الجازم المطابق الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد
المشهور وهو حكم جازم سواء طابق الواقع ام لا قابلا للتشكيك ام لا والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق
والمشكوك والموهوم كاذب لانه لا حكم مع المشكوك فلا يكون خبرا بل هو مجرد تصور لانه لا حكم للشاك بمعنى انه لم يدرك الوقوع واللا
وقوع لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية يتحقق الحكم لفظا فيتحقق الخبر وقال ابو عثمان الجاحظ الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد
انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد للشك او لعدم الشعور فهذه ثمانية اقسام واحد منها صادق وهو المطابق مع اعتقاد
انه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والبواقي وسائط فكل من الصدق والكذب اخص منه بالتفسير المتقدم
وقد يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يدل على كون اثنين منها كاذبا وهو ليس كذلك احتج المشهور بالاجماع على الحكم بصدق الكافر في قوله الاسلام
حق وبكذبه في خلافه وقوله سبحانه متى هذا ان كنتم صادقين وقوله تعالى هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون وبانهما لو توقفا على
الاعتقاد لامتنع الحكم بالصدق والكذب اذ لا سبيل الى العلم به الا باخبار المخبر وهو يتوقف على العلم بصدق ذلك الاخبار المتوقف على العلم
بالاعتقاد فاما يدور او يتسلسل وبتوصيف المسلمين اليهود والنصارى بالكذب على الله تعالى مع ان اكثرهم يعتقد المطابقة وبالتبادر فانه اذا
قيل هذا الخبر صدق يتبادر الى الذهن مطابقته للواقع وعدم صحة السلب وبانه لو اخبر واحد بواقعة ثم اخبر عدد التواتر بان هذا الخبر صدق
يحصل العلم بوقوع الواقعة لا اعتقاد المخبر اقول لا يخفى ان كثيرا من تلك الادلة انما يصلح لنفي مذهب النظام دون الجاحظ وكثير منها مما
لا يثبت الا الاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة ومع ذلك يرد على الاول انه ان اريد بالاجماع على الحكم بصدقه الاجماع على كون خبره مطابقا
للواقع فلا يفيد وان اريد الاجماع على اطلاق لفظ الصادق والكاذب فان اريد الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فهو غير ثابت فان امثال
ذلك ليس من المسائل التكليفية التي يعلم فيها قول المعصوم وان اريد اجماع اللغويين فتحققه ممنوع وان اريد غير ذلك فلا حجية فيه وبالجملة هذا
الاجماع مما ادعاه العضدي ولا يثبت بمجرد قوله اجماع ولا شاهد عليه وعلى الرابع ان توقف العلم بالاعتقاد على الاخبار ممنوع فانا نعلم كثيرا
من اعتقادات اهل الاسلام وغيرهم من دون اخبارهم وعلى السادس والسابع انهما مسلمان في صدق الخبر واما صدق المتكلم وكذبه فلابد لا
يبعد دعوى تبادر مطابقة الاعتقاد وعدمها ومع الواقع من الثاني واستعماله فيما يطابق الاعتقاد او لا يطابقه شائع وبالجملة فبين
بين قول القائل هذا الخبر صادق او كاذب وقوله هذا المخبر كذا فرق ظاهر فلو قيل بالمشهور في الاول وباحد الاخيرين في الثاني لم يكن بعيدا
احتج النظام بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذبهم
في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فهو من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب بوجوه الاول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والثاني ان
المراد انهم قوم من شانهم الكذب وهو سجيتهم فلا تعرض لصدقهم في هذا الخبر والثالث ان التكذيب يرجع الى استمرار الشهادة في الغيبة والحضور
والحال والاستقبال والامن والخوف المستفاد من فعل المضارع او القرينة الحالية حيث انهم كانوا يشهدون بذلك لاشرط رضا النبي صلى الله عليه وسلم والسادات
ان المراد انهم كاذبون في هذا القول بزعمهم والسابع ان التكذيب لقولهم نشهد باعتبار ما تضمنه من ان ذلك عن علم لاشتراط العلم في الشهادة
عرفا وان ذلك عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما يدل عليه ان واللام والجملة الاسمية والثامن ان التكذيب انما هو في تسميتهم هذا الاخبار
الخالي عن المواطأة شهادة فقيل هذا يسمى خطأ لا كذبا قلنا استعمال الكذب في موضع الخطأ شائع كما صرح ابن الاثير في نهايته ونقول ان هذه
التسمية يتضمن الاخبار بكونه مسمى بالشهادة وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم والتكذيب لهذا الخبر الضمني والفرق بين هذا
الجواب وسابقه ظ فتوهم الاتحاد باطل احتج الجاحظ بقوله سبحانه افترى على الله كذبا ام به جنة حصر اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي
خلق جديد في الافتراء الذي هو الكذب وخبر المجنون على سبيل منع الخلو والمراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم في مقام اظهار
التكذيب لعدم دلالة ام به جنة عليه بوجه فالمعنى ان خبره ليس بصدق قطعا فهو اما كذب او خبر المجنون فيثبت الواسطة بزعمهم وهم من
اهل اللسان به يثبت مذهب الجاحظ اذ الواسطة انما يتحقق اذا اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد وفي الكذب عدمهما لهما اذ لو اعتبر
بالنسبة الى الواقع فقط كان خبر المجنون الغير المطابق للواقع كذبا ولو اعتبر بالنسبة الى الاعتقاد فقط يكون مع اعتقاد المطابقة صدقا ومع اعتقاد
عدمها او عدم الاعتقاد كذبا فلا يتصور واسطة وعلى ما ذكرنا يثبت من الاية الوسائط الست ولكن بعضها بالصريح وبعضها بالالتزام
لانها تدل صريحا ان الخبر الغير المطابق للواقع التي لا يتصف مثله الا عن المجنون باطلاقه واسطة من غير تخصيص بفرد منه وهو اما يكون من جهة
عدم تحقق الاعتقاد لغفلة المخبر كما هو شان المجانين حيث لا شعور لهم او بسبب اعتقاد المطابقة مع كونه مما لا يعتقده العاقل من يعتقده
فهو مجنون او بسبب شكه في المطابقة وعدمها مع كونه مما لا يشك في مطابقته الا المجنون فهذه الثلث صريحة ويلزمها ثلثة اخرى وهي المطابق
للواقع مع غفلة المخبر او شكه او اعتقاد عدم المطابقة الملزوم من ان ثبوت الواسطة ولو واحدة موقوف على اعتبار المطابقة وعدمها

الصدق مع انهما يحتملان التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه بحيث يصح من جهة اللغة ان يقال لقائله صدقت وكذا التكذيب فقول الظاهر ان المحتاج
الى القيد لدخول ما ذكره هو الثاني واما الاول فلا يدخل فيه معه ايضا اما عدم الدخول في الاول معه لان الضمير في لذاته راجع الى الكلام والمراد
احتمال معنا الصدق والكذب باى المطابقة للواقع وعدمها والاحتمال اما عقلي او شرعي وعادي ولغوي ولا ثبات في ان الاخبار انما يكون
في المباحث الوضعية واما في مطابقته هذا المعنى للواقع وعدمها فلا معنى للاحتمال اللغوي وعدمه فيكون المراد احد المعاني الاول ولا
شك ان من المعاني ما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع من حيث هي هي ومنها ما لا يحتمل عدمها كك وكذا الشرع والعرف فيما لهما دخل
فيه فان اعظمية الجزء من الكل مثلا مما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع لذاته من دون احتياج الى امر اخر وكذا نظائرها من الامور العقلية
والشرعية والعرفية فقولك الجزء اعظم من الكل مما لا يحتمل الصدق لذاته مع انه خبر واما احتياج الثاني الى القيد فلان التصديق و
التكذيب من الافعال الصادرة عن المصدق والمكذب فهو اما قول القائل صدقت وكذبت واذعانه بمطابقة الخبر للواقع او بعدمها
فعلى الاول يصير من متعلقات الالفاظ فيصح حمل الاحتمال على اللغوي واخواته وعلى الثاني على غير الاول فعلى الاول يمكن ان لا يصح تصديق
خبر او تكذيبه شرعا او عقلا او عادة لاجل الامور الخارجية وان احتمله لغة فيدخل مثل ذلك بقيد لذاته ولكن يجب ح ان يراد منه
من جهة اللغة لا ما فسره به وعلى الثاني يمكن عدم اذعان شخص بمطابقة بعض الامور الواقعية للواقع او اذعان عدم مطابقته له
لجهل او شبهة فيحتاج الى قيد لذاته فان قولنا الكل اعظم من الجزء انما يقبل عدم الاذعان بسبب في نفس الكلام اما لو لوحظ مع الخارج
كعدم الشبهة مثلا فلا يقبله والحاصل ان ذات هذا المفهوم ليست مانعة من التكذيب بل انما يعرض ذلك بسبب الاطلاع على
البداهة وفي امثاله ولكن تلك الذات مانعة من الكذب في ذلك بخلاف معنى اضرب فانه لا يقبل الاذعان وعدمه وقد يقال بالاخير
خرج ايضا مثل الانسان حيوان ناطق اذا قصد به التحديد وكلامي كاذب وقد يدهن انما يستلزم صدقه وكذبه او بالعكس وفيه نظر اذ لا فرق
بينهما وبين مثل خبر الله لان قصد التحديد والاستلزام المذكور من الامور الخارجية وقد يورد على التعريفين بالدور لان الصدق
الخبر المطابق والكذب خلافه والجواب ان الصدق والكذب في التصديق والتكذيب من الاعراض الذاتية للخبر فذكره في حدهما لا يوجب
التوقف وقد يجاب ايضا بان ما عرف بالخبر هو الصادق والصدق في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق بل هو نفس الصدق وفيه ان تعريف
الصادق بالخبر الموافق تعريف للصدق بموافقة الخبر وقد اجيب عنه بوجوه اخر ايضا لا فائدة في ذكرها وذكرناها مع سائر ما قيل في
التعريفين في شرح التجريد وقد يعرف الخبر المقابل للانشاء بانه كلام يفيد نسبة امر الى اخر اثباتا او نفيا وبانه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية
وبانه كلام لنسبته خارج في احد الازمنة اي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية وسلبية سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج
بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا والمراد بالخارج في التعريفين الخارج عن مدلول اللفظ
لا الخارج الذهني فيدخل نحو علمت وظننت وهذا هو معنى الواقع ونفس الامر فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الموجود الخارجي
كما صرحوا به وذلك ينافي اثبات النسبة الخارجية فان مرادهم بالخارج في نفيهم كون النسبة امرا خارجيا ما يرادف الاعتبار او نقول ان المراد بالنسبة
الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي لا ظرفا لتحققها وحصولها كالموجود الخارجي والمنفي هو الثاني وصدق الاول لا يستلزم
صدق الثاني والمراد بالافادة في اول التعاريف الوضعية لا ما يشمل العقلية ايضا فلا ينتقض بالامر وبالوضعية ما يشمل النوعية
فلا يرد المركب من المجازات وبالافادة الفعلية اي يكون الوضع سببا للافادة الفعلية فلا ينتقض بمثل رحمك الله دعاء فانه وان
افاد ثبات النسبة وضعا الا انه لا يفيده بالفعل اى لم يوجب الوضع الافادة حين الدعاء ايضا ومعنى افادة النسبة ثبوتا او نفيا
ايقاعها او انتزاعها فلا يرد مثل قم حيث يفيد نسبة القيام الى المخاطب والطلب الى المتكلم واستلزامه لايقاع الاخبار ليس افادة وضعية
ومنه يظهر عدم وروده على التعريف الثاني ايضا حيث ان المراد المحكوم فيه باعتبار الوضع واما الثالث فقد يدفع وروده عليه بان يقال
الخارج لان المراد ان يكون للنسبة واقعة مع قطع النظر عن هذا الكلام والنسبة في مثل قم يوجد به ويحدث وشرط ان النسبة الواقعة بين الطرفين
اللازمة للكلام انشاء كان او خبرا لا يمكن ان لا يكون لها خارج مثلا لقولنا قم نسبة قائمة بنفس المتكلم وهي نسبة القيام الى المخاطب او
الطلب الى المتكلم اثباتا ولا يخلو في الخارج اما ان يكون القيام والطلب حاصلا للمخاطب والمتكلم لتطابق النسبة الذهنية او لا فلا تطابقه ولا
فرق بينه وبين قام زيد من هذه الحيثية ولا يوجب التفات الذهن الى النسبة وعدمه فرقا بينهما كما قيل نعم لو فسر التعريف بان المراد انه كلام
يدل على ان لنسبته خارجا او يحمل النسبة على المطابقة سواء طابقت في الواقع ايضا ام لا كما ان الظاهر ان مرادهم ايضا ذلك كما يظهر من كلام جماعة منهم
والدي طيب الله مضجعه في شرح الهيات الشفا بل هو المستفاد من اضافة النسبة الى الضمير الراجع الى الكلام فان معناه ثبوت الخارج لهذه النسبة
الموجودة بعينها لا ثبوت مطلقها بين الطرفين فانه ليس نسبة هذا الكلام اندفع النقض المذكور وكذا يندفع النقض بالكاذب عن
الاخير لانه ايضا يدل على وجود خارج لنسبته وان لم يوجد وبالخبر الذي لا يكون احد طرفيه موجودا في الخارج مع ان الوجود الذهني غير
منفك عن طرفي الخبر وقد يدفع النقض بالكاذب بتخصيص الخبر بالصادق وهو تحكم واما ما يستفاد من كلام الجماعة كالشيخ الرئيس
والعبد القاهر والتفتازاني وغيرهم من ان مدلول الخبر الصدق وان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق والكذب احتمال
عقلي فليس مرادهم ان لفظ الخبر موضوع لما كان صادقا بل ان المستفاد من قول المخبر زيد قائم وقوع القيام لزيد في الخارج وعدم ثبوته احتمال

عقلي

قيل بعد ذكر هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع انما
هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشا من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وذلك لا يختص بوقت دون
وقت واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في وقت عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول اقول نقل المفصل ... الاخبار بين في
فوائد الطوسية ان الكلام في جواز العمل بالقران من غير نص في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتخصيص والتقييد والتاويل ونحوه ثم نقل استدلالهم
على المنع بالايات الدالة على ذم اتباع الظن وعلى اختصاص علم القران في المعصومين ثم ذكر التفصيل المتقدم ولا شك ان مقاما نقل عن الفوائد
ان تشابه القران كله بجواز مخالفته لظاهره والتخصيص والتقييد في امثالها فرده المفصل بانه ان كان مرادهم ذلك فهو باطل وان ارادوا ان فيه ما
ليس بمتشابه ولكن منعنا من العمل به اما لاجل النهي عن الظن او غيره فلا كلام معهم ولا اورد اي غفلة في ذلك عن محل النزاع قوله فان التشابه
على الوجه الذي ذكره اه قلنا نعم لا اختصاص له ولكنهم يقولون انه لما كان الاصل حرمة العمل بالظن لا يجوز الاخذ بظن الظواهر الا ما اخرجه الدليل
وعمل الاصحاب ونحوه مخرج للاخبار بخلاف الكتاب ويقولون ان ظن الالفاظ وان خرج لكن روايات المنع عن تفسير القران اخرج ظواهر القران
عما خرج فوجود هذا التشابه في الاخبار لا يوجب عدم النزاع في خصوص الكتاب واما قوله واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في وقت عروض
الاختلالات فقد عرفت ما فيه الثانية قد يورد على حجية ظواهر الكتاب بان الحجة لو كانت هي في الجملة لا يفيد وان كانت باجمعها يلزم حجيتها
لان منها الايات الناهية عن العمل بالظن الشاملة لها وما كان كذلك فهو باطل وعلى ادلة الحجية بانها معارضة مع تلك الايات والاخبار التي بعمومها
والتعارض بالعموم من وجه ومادة الاجتماع ظواهر الكتاب ولا مرجح فيجب التوقف والجواب عنهما ان منافاة الظواهر الناهية عن الظن لحجية ظواهر
الكتاب وادلتها انما هي باعتبار كونها مفيدة للظن بالمراد من جهة احتمال التجوز والتخصيص والتقييد وامثالها من الظنون اللفظية وهذه الظنون
ثابت الحجية بالادلة القطعية فهي مخرجة اولا بالقطع عن تحت عموم كل ناه عن الظن والغرض من اثبات حجية الكتاب هنا ومن ادلتها ابطال كونه منزلا
لانها منا ايضا كما مر لا غير واما بعد ذلك فلا تامل من جهة الظنون اللفظية فيكون الظواهر الناهية مخصصة بغير الظنون اللفظية قطعا فلا تعارض
ولا منافاة اصلا **الثالثة** اعلم ان الظاهر ان هذه المسئلة قليلة الجدوى وهي في تقديم الخبر الموافق لظاهر القران اذا تعارض مع غيره
ولم يكن للغير مرجح اخر على بعض الاقوال اذ ليست هي متعلقة بالفروع او الاصول الا وورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار اكثرها بل انعقد
الاجماع على اكثرها مع ان جل ايات الاصول والفروع بل كلها انما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار
كما لا يخفى **الفصل الثاني** في السنة وهي في اللغة الطريقة والسيرة وفي اصطلاح الفقهاء الاصوليين اما في العبادات فهي النافلة واما في الادلة
فقول النبي وفعله او تقريره الغير العاديات وقد يطلق في اصطلاح المتاخرين على احد الثلثة من مطلق المعصوم فيقابل الكتاب والسنة ويفصل
الائمة وبيان ما يتعلق بهذه الثلثة في مناهج **منهاج** الحديث قول المعصوم او كلام يحكي عنه قوله او فعله او تقريره ومعنى حكاية احد الثلثة
عنه نقله مع نسبته اليه وحكاية القوم اعم من حكايته لفظه او معناه فيخرج عبارات الفقهاء المتضمنة لمعنى الحديث ولفظه ويدخل الحديث المنقول
معنى ومن الحديث حكاية المعصوم الحديث القدسي لكونه قوله وكذا حكاية الحكاية لانه ما يحكي عنه واما نفس قول الله سبحانه في الحديث قدسي و
فرقه مع القران في التحدي والاعجاز وقد يعرف الحديث بانه ما يحكي احدها من دون زيادة القول فينتقض باصل الكلام المسموع عن المعصوم
وقد يلتزم ذلك بل قيل بانه الانسب بقاعدة النقل لان كلامه عليه السلم غالبا يكون امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه اخبار دائما ولان نفس
الكلام المسموع منه هو المسمى بمتن الحديث ومتنه مغاير لنفسه ويرد على الاول بعد تسليم الاغلبية واولوية ملاحظة المناسبة في جميع الافراد
او الاغلب في النقل ان كلام المعصوم وان كان في صورة الامر والنهي ولكنه متضمن لمعنى الاخبار عن حكم الله سبحانه فيحصل المناسبة وعلى الثاني انه
يمكن كون الاضافة بيانية وانهم يطلقون متن الحديث في مقابل سنده لا نفسه فلا يقتضي التغاير وايضا يطلق المتن فيما اذا تحققت فيه الحكاية و
لا شك في جزئية قول المعصوم للكلام يحكي قوله وايضا لو قال الراوي فعل المعصوم كذا او قرر كذا يسمى ذلك حديثا قطعا مع انه حكاية الفعل او التقرير
ومع ذلك يسمى هذا بعينه متن الحديث على قول المعصوم يؤيد انه الحديث لان المراد بالمتن هنا الاصل والنفس مع ان في الاخبار المتكثرة تصريحا
باطلاق الحديث على قول المعصوم كما في رواية هشام بن سالم وحماد بن عيسى وغيره قالوا سمعنا ابا عبد الله ع يقول حديثي حديث ابي وحديث
ابي حديث جدي الى ان قال وحديث رسول الله ص قول الله عز وجل وفي رواية ابن دراج عن ... حديثنا فانه تم فصحا وفي رواية محمد بن
مسلم قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص وفي اخرى عنه ع ان الحديث ينسخ كما ينسخ القران الى غير ذلك من الاخبار التي بعضها
في بعض التعارض والترجيح بل لنا ان نقول ان الحديث منحصر عليه سواء كان في قول المعصوم وغيره الناقل لمعنى قوله او فعله او تقريره فان الظاهر من
تتبع الموارد والتبادر وعدم صحة السلب ان مرادهم من الحديث ليس الا ذلك واما تعبيرهم بقولهم يحكي فليس الا لدخول الحديث المنقول معنى
وروايته فعله او تقريره ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد عرفت تعريفه وقد يطلق على ما يقابل الانشاء
وقد عرف بانه كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته اي بمجرد النظر الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية وقيل التصديق و
التكذيب كذلك قالوا والاخير لدخول ما لا يحتمل احدهما بسبب امر خارجي كخبر الله سبحانه والكل اعظم من الجزء وقد يقال عليه ان الاحتياج الى ذلك
انما هو في الاول دون الثاني وقيل وانما عدلنا الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمها ومن الاخبار ما لا

على ان اطلاق المتن صح

الصدق

كالمقطعات ثم قال سبحانه منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين
لهم المراد من هذه اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعل الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
اذا تمهد المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره
مندرج في الاصل المذكور فنطالب الدليل على جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال الظاهر
من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما
ذكرتم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام المخصص والمطلق المقيد لانا
نقول لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع
المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله من اتباع الظن و
كذا الرسول صلى واوصياؤه ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار واحد لمن
غير فحص عن مخصص ومعارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى قول المستفاد من كلامه طاب ثراه
في مقدمته الاولى وذكر ان مقتضاها العمل بالظواهر فان مقتضاها كما صرح به هو اصالة حجية الظواهر وخروج الظن الحاصل منها عن
الاصل وصرح به ايضا في قوله اخيرا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب فلا بد من المانع من قبل ولا يكفي الاحتمال واما دليله الاول
ففيه منع صيرورة ظواهر القرآن متشابها بحسب الاصطلاح الخاص فانه ذكر انه انما يعرض لاجل ان يقول احد اني استعمل العموم كثيرا واريد
الخصوص او المطلق واريد المقيد من غير قرينة ومثل ذلك واين مثله في القرآن والمجازات التي لم يعرفها العرب يوجب تشابه ما اشتمل عليها
لا كل القرآن وهو كالمقطعات واما دليله الثاني ففيه ان بعد حجية الظن الحاصل من الالفاظ كما هو مقتضى المقدمة الاولى لا حاجة الى
بيان المتشابه لوجوب الرجوع الى ما يعرف منه في العرف واللغة وصدقه فيهما على الظواهر ممنوع مع انا لو سلمنا تشابه لفظ المتشابه واحتمال ان يكون
ان يكون الظواهر منه فاللازم احتمال المنع وبعد اصالة حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يمكن الخروج عنه بمجرد الاحتمال واما الثالث
وهو النهي عن التفسير بالرأي فقد عرفت جوابه وكذا الرابع فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر فيكون هو دليلا على
خروج هذا الظن هذا كله مع ما في اخر كلامه من التناقض لاوله هذا وقيل في رد قول هذا المفصل ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب
فلا يضره مثل احتمال النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طروها مثل اوائل النزول فاذا نزلت آية كان يجوز العمل بها واما بعد سنوح
هذه العوارض فيعمل بمقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة و
المجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وما يدعى ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار بمحض الورود من
دون فحص وما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن الحكم بخلاف الكتاب فهو من اعرف
الدعاوى فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر اقول فيه مضافا الى اجمال ان قوله
والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا وقوله والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل الى آخره انما يحسن هذا الكلام لو كان
مذهب المفصل انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد والقرينة وامثالها لاجل هذه الاحتمالات ويجوز العمل
بعده وهو لا يقول بذلك بل يقول لا يجوز العمل بالظواهر مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده الا بعد وجود خبر دال على بيانه فكيف يكون الحال عنده كسائر
الادلة وكانه توهم من اخر كلام المفصل ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار من غير تربص فيجوز العمل به بخلاف الكتاب فانه اراد بذلك ان الكتاب قبل
الفحص لا يجوز العمل به وبعده يجوز ولم يشعر بان ذكر عدم التربص في الاخبار لاجل انه لما كان يقول بجواز العمل بها قبل الفحص وكان ينافيه ما ذكره
من اصالة حرمة العمل بالظن اراد بيان خروج الاخبار عن تحت الاصل فذكر ذلك الدليل ولا دلالة على انه يعمل في الكتاب بعد الفحص ايضا وايضا قوله
ما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله فهو من اعرف الدعاوى ان اراد بالدعوى دعوى عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص وعدم عملهم بالايات
كذلك ففيه مع عدم ملائمته لقوله فنحن نقول الى آخره انه لا غرابة في ذلك اصلا لان عملهم بالاخبار قبل الفحص مسلم عند الكل وبعد ملاحظة اخبار النهي عن
التفسير في القرآن وانه لا يبلغه عقول الرجال يكون عدم عملهم به كل محتمل فلا غرابة فيه وان اراد غرابة دعوى المفصل مع المجتهدين اللازم
من ذلك التتبع من جهة انهم يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع يعطي ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة ولكنه انما يلزم لو كان
مراده ان الاصحاب يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب لا بعده فيتفرع ان المجتهدين ايضا يقولون في الكتاب كذلك فيكون دعوى غريبة مع المجتهدين
ولكنه لم يرد ذلك بل اراد انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب كذلك بل يتربصون بيان الائمة فلا غرابة حينئذ في الدعوى مع المجتهدين لانهم لا
يقولون بذلك واما خامسا فلانه لم يذكر الشق الاخير للترديد وهو ما اذا كان محل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث انه ظاهر بل من حيث
دلالة الادلة الخارجية على منع العمل به كما يشعر به ادلة المفصل **فوائد الاولى** قال المفصل المتقدم بعد نقل قول الاخباريين ان ارادوا
انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد
الظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل انتهى

قيل

بسائل المروية في كا وغيرها على تعليمهم الاستدلال لأصحابهم كما في روايات عبد الأعلى مولى آل سام وعلي بن جعفر وأبي بصير وابن عمار وحديث ابن
الإمام ذكره فيه بإيراد دليل الحكم من الكتاب وظاهر أنه لم يكن لطلب السائل عنهم دليلا ولا لإثبات المدعى عليه لأن قولهم كان حجة للسائل فلعله
تعليمهم الاستدلال لهم حتى يتمكنوا من إثبات المدعى على غيرهم ولو لم يكن خطابا للجميع لم يكن كذلك مع أن مجرد الاستدلال لأصحابهم
يعلم أنهم كانوا يفهمون من الآيات وكان حجة لهم عليهم وكانوا مخاطبين بها مأمورين بالعمل بمقتضاها مع قطع النظر عن بيان المعصوم وإلا لما
كان الاستدلال للمعصوم بها لهم وعليهم وجه ومنها احتجاج أصحاب الحجج بها وتقريرهم عليه كما يظهر من الأخبار ومنها أمر الأئمة الناس
بالتدبر في القرآن والتفكر فيه وهو بدون إمكان الفهم سفه وبعرض الحديث عليه فيما أخذ به وعند التعارض وبالأخذ بمحكمات الكتاب وبجمله
على أحسن الوجوه ومنها تصريح أمير المؤمنين عم في احتجاجه على الزنديق بأن القرآن ثلاثة أقسام وعد منها قسما يعرفه العالم والجاهل وهذا [illegible]
لا يثبتان إلا بعض المطلوب وقد يستدل أيضا بامتناع الخطاب بما قصد غير ظاهره لاستلزامه التكليف بالمحال أو الإغراء بالجهل وبالإجماع
على حجية ظواهر الكتاب وبأن الله سبحانه بعث رسوله وأنزل إليه الكتاب مشتملا على أوامر ونواهي ودلائل المعرفة ووعد ووعيد وأخبار وما
كان ذلك إلا لأن يفهم قومه ويعتبروا به وما جعله من باب اللغز والمعمى بل أصل الدين وإثباته مبني على ذلك إذ النبوة إنما تثبت بالمعجزة ولا ريب
أن من أظهر معجزات نبينا هو القرآن وأقوى وجوه إعجازه بلاغته وهي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهي لا يعلم إلا بمعرفة المعاني و
يرد على الأول أولا أن الخصم يمنع كونه خطابا إلى غير النبي وثانيا أن امتناع الخطاب بما قصد غير ظاهره إنما هو إذا لم يكن مبين متصل أو منفصل
وأما إذا وجد فلا بل المجمع عليه جوازه والمبين للقرآن موجود وهو النبي والأئمة وثالثا أن الخصم يقول بعدم حجية الكتاب فكيف يلزم
التكليف بما لا يطاق أو الإغراء وعلى الثاني منع الإجماع كيف والأخباريون بأجمعهم مخالفون في ذلك نعم لو ثبت الإجماع لشخص فهو له حجة
وإن لم يسكت خصمه وعلى الثالث أن كون إنزال القرآن لأن يفهموه بدون بيان الرسول وأنهم فهموه بدونه عين النزاع وجميع الفوائد
المذكورة يحصل بالفهم مع البيان أيضا ولا يتوقف على فهمه بدون البيان احتج الأخباريون بوجوه منها أدلة حرمة العمل بالظن ولا شك أن الكتاب
لا يفيد غير الظن لاحتمال التجوز والتخصيص والتقييد وغيرها وجوابه أن الظنون الحاصلة من الألفاظ بأعمال الأصول الممهدة ثابتة الحجية بالإجماع كما
مر وأيضا من المعلوم أن مجرى عادة الله في بيان الأحكام على النطق بالكلام وأن الكلام لا يفيد اليقين غالبا بل أكثره مبني على تلك الظنون ولم يعهد
من نبي أو وصي أو حكيم أو عاقل أو جاهل التوقف في حال المتكلم مع مخاطبه في أنه هل حصل له اليقين بمراده أم اكتفى بالظن ومنها الأخبار الناهية
عن تفسير القرآن بالرأي أن التفسير على مقتضى قواعد اللغة ليس تفسيرا بالرأي فإنه قد فسر أحد كلاما على وفق قواعد اللغة وطريقة المحاورات
لا يقول ذلك لمن حمل لفظا محتملا على أحد معانيه بلا دليل فالمراد منه هو ذلك حيث إن في القرآن ألفاظا مشتركة ومجملة محتاجة إلى التفصيل و
التبيين ويمكن أن يراد بالتفسير بالرأي المنهي عنه أن يكون للمفسر في الشيء رأي والميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج به على تصحيح مدعاه
ولو لم يكن له ذلك الهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى وهذا تارة يكون مع العلم كالذي يحتج به لتصحيح مدعاه وهو يعلم أنه ليس المراد
ذلك ولكن يلبس به على خصمه وتارة يكون مع الجهل ولكن إذا كانت الآية محتملة فيميل إلى الوجه الذي يوافق غرضه فيكون رأيه هو الذي
حمله على ذلك التفسير ولولاه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه وتارة يكون له غرض صحيح فيطلب له دليلا من القرآن ويستدل عليه بما يعلم أنه ليس ظاهرا في
معنى ولا دليل على كونه مراد من يقول قال الله سبحانه اذهب إلى فرعون إنه طغى ويشير إلى قلبه ويومي إلى أنه المراد من فرعون وهذا قد يستعمله بعض
الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وهو ممنوع وقد يستعمله المدعون للباطن في المقاصد الفاسدة لتغرير الناس
ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل ومنها الأخبار الدالة على حصر علم القرآن في النبي والأئمة عم ففي الكافي عن الصادق عم وجعل للقرآن ولعلم القرآن أهلا إلى أن
قال وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الأمة بسؤالهم الحديث وفي العلل عن الصادق عم أنه قال يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ
والمنسوخ فقال نعم يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك ولا هو إلا عند الخاص
من ذرية نبينا وما أراك تعرف من كتابه حرفا الحديث والجواب أن المراد علم ظاهره وباطنه كما يشعر به قوله حق معرفته ويدل عليه أيضا ما في كا عن أبي
جعفر عم ما يستطيع أحد أن يقول إن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء ومنها أن القرآن وإن كان فيه محكما إلا أن فيه متشابها أيضا
للمتشابه منه ممنوع العمل به إجماعا ونصا وهو غير معلوم لنا فلا يجوز العمل بشيء من القرآن لاحتمال كونه من المتشابهات وجوابه أن معنى المتشابه
لنا معلوم وفرقه عن المحكم والظاهر ظاهر وقد استدل بذلك أيضا المفصل المجوز للعمل بالمحكمات دون الظواهر قال السيد الصدر بعد أن بين
أن في القرآن محكمات وظواهر وأنه مما لا يصح إنكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وأن الحق مع الأخباريين ما حاصله أن التوضيح أنه
بعد ما تقدم من أن الأولى أن التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام وهو يكون في الأكثر بالقول ودلالة
في الأكثر يكون ظنية إذ مدار الإفهام على إلغاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وإن كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا التأنيس أن
المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد أنا استعمل العمومات كثيرا وأريد بها الخصوص من غير قرينة وربما
أخاطب أحدا وأريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لأنه نزل على اصطلاح خاص لا
أقول على وضع جديد بل أعم من أن يكون ذلك ويكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كا

بعد وفاته ومن هذا الدليل ظهر دليل المفصل ايضا هذا ما ذكروه دليلا للاقوال والتحقيق ان النقص واقع في القران بمعنى انه قد سقط منه شيء
وان لم يعلم موضعه بخصوصه لدلالة الاخبار الكثيرة والقراين المذكورة عليه من غير معارض واما النقص في خصوص المواضع وان ورد في بعض
الاخبار الى انه لا يحصل منها سوى الظن فهو مظنون واما غير المواضع المنصوصة فلا علم بالنقص فيها ولا الظن واما الاحتمال فلا دافع له ولا
مانع وان كان مرجوحا في بعض المواضع واما الزيادة فلا علم بوقوعها بل ولا ظن واما ما مر من حديث الاحتجاج على الزنديق وما في تفسير
العياشي فمع معارضته بالاجماعين المنقولين من الشيخين الطوسي والطبرسي معارض بما رواه العياشي ايضا في تفسيره عن ابي جعفر ع
ان القران قد طرح منه اي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطأت به الكتبة بل يمكن دعوى العلم على عدم زيادة مثل اية او ايتين فصاعدا
لاتحاد اسلوب الكلام ولانها لو كانت فانما هي في الازمنة القريبة من زمان وفات النبي ص ولا شك ان الفصحاء العارفين بدقايق الكلام
من العرب العرباء والبلغاء المميزين بين كلام الخالق والمخلوق الفارقين بين المعجزة منه وغيره لم ينقرضوا بوفات النبي ص بل كانوا موجودين
من الكفار والمسلمين ولو كان في القران زيادة من كلام المخلوق لتعرضوا للمعارضة ولو كان لنقل الينا كما نقل الينا كما نقل هفوات
مسيلمة الكذاب واما التغيير والتحريف في بعض الكلمات عمدا او سهوا فلا يمكن نفيه وان لم يكن اثباته علما كالاختلاف في الترتيب منهاج
ذهب المجتهدون كافة الى ان كل ما كان من الظواهر والنصوص يجوز ان نعمل به ونفسره وان لم يرد به نص واثر وهو الحق خلافا للاخباريين فانهم يقولون
انه لا يجوز لنا ان نعمل بشيء من القران ولا ان نفسره بدون نص من المعصوم على ان المراد هذا المعنى لا على ان التكليف كذا لانه لا يكون العلاج بالقران
ومنهم من فصل فجوز العمل بالنصوص دون الظواهر ثم انهم بين قائل بان عدم جواز العمل به لكونه كله متشابها بالنسبة الينا وقائل بانه للمنع من
العمل به مع تسليم ان فيه نصا وظاهرا بالنسبة الينا وقائل بانه لاجل ان المخاطب به هو النبي ص ولا دخل به لنا فلا نعمل به ولو كان نصا ولم يكن منع بمنع
ان العامة لاجل افهام النبي بالاحكام دون غيره ثم الاولون لا ينكرون كونه بحيث لو خلي ونفسه يفيد الظن بالمراد ولكنهم بين قائل بانه لما كان الاصل
عدم حجية الظن فلا يجوز العمل به واما الاخبار فهي وان كانت كذلك ايضا الا انها لكونها مقطوعة العمل بها خارجة عن تحت الاصل وقائل بانه ضمت معه
امور خارجية مزيلة لذلك الظن وهي الاخبار الواردة بانه لا يبلغ اليه عقول الرجال والناهية عن تفسيره وامثالها فهو عندهم مثل كلام ظني معمى
القاه متكلم ويقول ان ظاهره غير مراد لي والباقون لا يقولون بزوال ذلك الظن ايضا ثم انما ذكرناه وان لم يقع التصريح بجميعها في كلماتهم ولكنها
مستخرجة منها في فهم الالفاظ اصول لا مفرقة ثابتة حجيتها ووجوب استعمالها في المحاورات والخطابات قد مرت كاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك
والنقل وامثالها فكل ظن حاصل منها في خطاب يكون حجة واجب الاخذ به ويبني مراد المتكلم عليه خارجا عن تحت اصالة عدم حجية الظن ولكن
يشترط حجيته ووجوب الاخذ به لشخص على امور احدها ان يكون هذا الشخص ممن القي اليه ذلك الخطاب خصوصا او عموما او ثبت اشتراكه في
مدلول الخطاب لمن القي اليه وبالجملة يكون له مدخلية في فهم هذا الخطاب وفي صدوره من المتكلم بلا واسطة او معها واما من ليس له مدخلية
فيه فلا معنى لاستعماله هذه الاصول وحجية الظن الحاصل منها له وثانيها عدم انضمام امر بها في مقتضى تلك الاصول ولو اجمالا بان يقول ظاهر الخطاب ليس
مرادي او لا يفهمه وثالثها عدم منع المتكلم من العمل بالخطاب وتفسيره فاذا تحققت تلك الشرائط يجب العمل بهذا الخطاب باعمال الاصول اللفظية
ولا شك ان من يريد اثبات حجية خطابه له ووجوب عمله بالظن الحاصل منه فعليه اثبات الشرط الاول لانه امر مخالف للاصل واما الثاني
فليس عليه الاثبات بعد ثبوت حجية الاصول اللفظية بل الاثبات على مخالفه وعلى هذا فاللازم على المجتهد هو اثبات الاول في مقام الاثبات
لا غير وان كان عليهم رد ما يستدل به المخالف في الثانيين نعم قد يذكرون في مقام الاستدلال لبعض الادلة على ارادة الظاهر وتجويز الله سبحانه
العمل بالقران تاكيدا وتاييدا ومعارضة لما يستدل به الخصم على نفيهما ومن هذا يندفع كثير مما يورد عليهم اذا تمهد ذلك فاعلم ان لنا وجوها
منها التصريح في كثير من الايات بكونه خطابا للناس وثبوت حجية الاصول اللفظية ووجوب طاعة الله سبحانه يجب علينا العمل بمراده على مقتضى
الاصول وعلى المانع اثبات المنع وتخصيص الافهام بكونه للمعنى يحتاج الى دليل ومنها الاخبار المستفيضة المصرحة بكون القران نورا للناس ودليلا
ومنارا وسبيلا ونهارا ومعرفا ومصباح الهدى وسراج التقى وغير ذلك ولولا كونه خطابا الينا ايضا لما كان كذلك في تمام الطبقات ومنها المستفيضة
الامرة بالتمسك به والعمل كحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين وفي خبر عن امير المؤمنين ع انه قال في وصاياه لابنه محمد بن الحنفية وعليك بتلاوته
والعمل به ولزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه الى غير ذلك وحمل التمسك في الاول على التوسل بالقرائة وامثالها خلاف الظاهر
مع ان قوله ع فيه لن تضلوا صريح في ارادة التمسك بمعانيه وكذا حمله على التوقف على الرجوع الى اهل البيت في فهم معانيه بل الظاهر ان كل متمسك
باحدهما متمسك بالاخر لان كلا منهما مسبب للاخر ودال على حجيته واورد عليه بان الامر بالتمسك لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل
الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام واجيب بان المتبادر منه التمكن من الفهم بلا واسطة اقول لا شك ان كل خطاب يحتاج في العمل
بمقتضاه الى فهمه وهو ان تعلم لغته العالم باللغة كثيرا ما يحتاج الى الرجوع الى غيره في فهم معناه وتحقيقه لذلك في القران اظهر لغرابة اسلوبه فاذا
لم يكن الرجوع الى اللغوي وكتبه منافيا للصدق في التمسك بالكتاب فلا يكون الرجوع الى المعصوم في فهم معناه منافيا له والتفرقة بين قول المعصوم
وبيان اللغوي لا وجه لها فالصواب ان يجاب بانه اذا ثبت كوننا مامورين بالتمسك به ثبت كونه خطابا للناس ايضا وباثباته يثبت المطلوب كما مر و
منها تظافر النصوص على التوبيخ على ترك العمل به ومدح العاملين به كروايات البصري والثمالي والوشاء ومنها ان القصاب والفضل بن

ان القرآن الذي نزله الله على نبيه صلى هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك
فهو كاذب وقال الشيخ الطائفة في تبيانه واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه
فالظاهر من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا ومال والدي العلامة قدس سره الى عدم وقوع ما يقدح في الاعجاز
و وقوع غيره احتج الاولون بوجوه الاول تظافر الاخبار بذلك فمنها ما يدل على وقوع مطلق التغيير فيه كروايتي ابن سلمة وسلمان المتقدمين
ورواية زرارة عن ابي جعفر عم قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيئ من قبل الرواة وفي تفسير العياشي لو قرء القرآن
كما انزل لالفيتنا فيه مسمين وبعضها ما يدل على وقوع التغيير فيه بانواعه الثلثة كحديث احتجاج علي عم على الزنديق الذي جاء اليه مستدلا
باي متشابهة من القرآن متشابهة وهو طويل جدا كله مصرح بوقوع التغيير ومنها ما يدل على وقوع الزيادة والنقصان كما في تفسير العياشي
عن ابي جعفر عم قال عليه السلام لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما يدل على وقوع النقصان وهو متجاوز عن
حد الاحصاء كروايات ابي اسحق وابي حمزة وابي بكر بن محمد ومحمد بن مروان واسحق بن عمار وابن فضال المروية في الكافي وروي في اخر الاحتجاج سقوط اكثر
من ثلث القرآن من بين قوله سبحانه فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى الخ وقوله تعم فانكحوا ما طاب لكم من النساء ومنها ما يدل على تغيير في الكلمات
والحروف كروايات حمران وحماد بن عثمان ويوسف بن ظبيان وغيرها المروية في ... وقد ذكروا انهم غيروا الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله صلى وقد
ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره اكثر انواع الاختلافات الواقعة فيه ومواقعها مرويا وقد نقلنا كثيرا منها في شرحنا على تجريد الاصول ثم ان بعض المتأخرين
قد جوز حمل هذه الاخبار على ان المراد اما نقص المعنى وتغيره الى ما ليس بمراده تعالى ونقص ما كتبوا في مصاحفهم من تغيير الايات واصحابهم كانوا يفسرون
بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا فامروهم بالكف عن ذلك لانه كان شيء داخلا في القرآن فاخرجوه
واستشهد على ذلك ببعض الاخبار على ذلك اقول هذه الجمل مع غاية بعده لا تمشي في اكثر الاخبار بل كثير منها صريح في المنافع فيه وما استشهد به
لا شهادة معه الثاني ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا وكان رئيسهم امير المومنين عم وقد كانوا في
الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته وسرايره فليس هو الا امير المومنين لانه
كان يدور معه كلما دار فكان مصحفه اجمع وكان متضمنا لما لا يتضمنه غيره ويدل على ذلك اعراض القوم عنه واخفاءهم اياه عنهم كما ورد في الاخبار
وقد نقلنا شطرا منها في شرح التجريد ولولا الاختلاف لما كان للاخفاء والاعراض وجه الثالث محو مصاحف كتاب الوحي غير عثمان كما رواه الفريقان
ولولا المخالفة لما كان له وجه ولما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه الرابع اختلاف مصاحف عثمان المرسلة الى الامصار كما نقل
ابن طاوس في كتاب سعد السعود عن محمد بن يحيى الرهني قال اتخذ عثمان سبع نسخ حبس منها في المدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى
اهل اليمن مصحفا والى البحرين مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى البصرة مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف با
بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان واحتج الاخرون بوجوه الاول قوله تعم انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وجه الاستدلال
ظ وفيه اولا ان الكلام في التغيير في القرآن فالاستدلال بها على احد الطرفين غير صحيح وثانيا انه لا ينفي الزيادة وثالثا ان كونه محفوظا عند الائمة
كاف في مصداق الاية وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بقوله تعم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والثاني ما ذكره السيد وهو ان
الدواعي توفرت على نقل القرآن وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه غيره من الامور العظيمة لانه معجز النبوة وماخذ العلوم الشرعية وعلماء الاسلام
قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا
وقال ايضا العلم بتفصيل القرآن وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل
العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى انه لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب
لعرف وميز ومعلوم ان العناية بنقل القرآن وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه وذكر ايضا ان القرآن كان على عهد رسول الله
مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الان فانه كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان وكان يعرض على النبي عدة ختمات اقول للقائل ان يعارض بانه
كانت الدواعي متوفرة على تغييره من المنافقين المبدلين للوصية لتضمنه ما يضاد اهواءهم وهو يهم والتغيير ان وقع انما وقع قبل انتشاره في
البلدان واستقراره على ما هو الان والضبط كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما واما كونه مجموعا في عهد النبي صلى على ما هو الان
ولم يثبت كيف كان مجموعا وقد كان ينزل نجوما وما كان يتم الا بتمام عمره واما درسه وختمه فانما كانوا يدرسون ويختمون ما كان عندهم
لا بتمامه والثالث ما ذكره الشيخ وهو ان حديث الثقلين يدل على ان القرآن موجود في كل عصر وزمان من غير تغيير اقول يكفي في ذلك وجوده
عند اهله محفوظا بل ظاهر الحديث ان القرآن الاصل موجود عندنا لدلالته على عدم افتراقه عن الثقل الاخر وهو قد خفي علينا في هذا
الزمان لنقصانها فكذلك هذا الثقل ووجود اخبار اهل البيت عندنا غير مفيد لانها ايضا مختلطة ممزوجة بغير حقه فليكن كذلك الكتاب والرابع ورود
الامر بالاخذ بالقرآن واتباع احكامه وفيه انه يمكن ان يكون من باب الحكم الظاهري كالاخبار الواردة تقية والخامس ان تجويز التبديل فتح لباب
الكلام على اعجاز القرآن وفيه اولا ان النقص لا ينافي اعجاز غير المنقوص وثانيا ان بقاء الاسلوب كاف في كونه معجزا لانه مناط الاعجاز وثالثا
ان هذا انما يتم لو سلمنا كونه معجزا لاهل كل عصر واما لو قلنا بانه معجز لفصحاء العرب الموجودين في زمان النبي فلا لان من يدعي التغيير فانما يدعي

نقل بتواتر السبع فلا يخلو اما ان نقول بتواتر بعضها دون بعض او بعدم تواتر شيء منها والاول يستلزم التحكم والثاني عدم تواتر بعض القرآن
لان ما يقرء بالسبع من القرآن فلا يكون متواترا وفيه انا نختار الثاني قوله يستلزم عدم تواتر بعض القرآن قلنا مم قوله لان ما يقرء بالسبع من
القرآن ان اراد انه بالوجوه السبعة من القرآن فهو اول الكلام وان اراد انه في الجملة منه فهو مم ولا يلزمه تواتره في الجملة الى القدر المشترك مع ان وجوب
تواتر القرآن بجميع تفاصيله مم كما مر ثم ان مطلوب الاكثر هو تواتر الجوهرية وعدم تواتر الادائية والدليلان كانا على الاول خاصة واكتفوا
للثاني بعدم الدليل لانه كاف لعدم الثبوت ووجه اختصاص الاول نص بجريه بسبعة احرف والحرف يختص بالجوهرية واختصاص الثاني ابتنائه
على وجوب كون القرآن متواترا وهو الكلام والادائية من صفات الالفاظ وهي ليست كلاما واحتج من قال بالتواتر مط بالدليلين بضميمة ان القرآن
عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري فاذا ثبت بالدليلين ان القرآن لا بد وان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد
وان يكون متواترة ايض سلمنا ان الهيئة ليست جزء من اللفظ ولكنها من لوازمه فلا يمكن نقله بدون نقلها لامتناع انفكاك الملزوم
عن اللازم ورد بان سبب وجوب تواتر القرآن التحدي به وهي يتحقق بنقل مادته وهي وان كانت مستلزمة لنقل الهيئة ولكنه لا يستلزم
نقل هيئة بخصوصها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات وفيه انه يرد على الجوهرية ايضا اذ لو لم يصلح بعضها للتحدي للزم بطلان
قطعا وبعد ما ذكرنا من ضعف الدليلين تثبت ضعف هذا القول ايض هذا واعلم انه وان لم يثبت تواتر القراءات ولكن القراءة بها جائزة لانه
قد ثبت بالضرورة جواز قراءة القرآن لنا بل استحبابها علينا بل وجوبها في الجملة فح فلا يخلو اما ان يكون الجائز مثلا التلاوة بغير القراءات او بجميعها
او بواحدة منها معين او لا على التعيين والاول مستلزم لترك القراءة والثاني مخالف للاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو المط
وايض انا نعلم يقينا ان جميع علمائنا بل علماء الاسلام كانوا يقرؤن القرآن وان واحدا منهم لم يقتصر على قراءة واحدة لاجل وجوب الاقتصار
عليه بل كانوا يجوزون القراءة بكل منها اتفق ويدل عليه ايض ما رواه الكليني باسناده عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عم وانا
استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرءه الناس فقال ابو عبد الله مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم عم فاذا قام القائم
قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي عم وقال اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله تع كما انزله الله تع
على محمد وقد جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال اما والله ما ترونه بعد يومكم هذا
ابدا الحديث حيث ان قوله عم اقرء كما يقرء الناس لا يريد به ان يقرء كما يقرء الناس جميعا اذ لا شبهة في اشتهار القراءات السبع في ذلك الزمان ولا ان
يقرء كما يقرء بعض خاص منهم فالمراد انه اقرء كقراءة من يريد من الناس وما رواه ايض باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن عم قال قلت له جعلت فداك
انا نسمع الايات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها فلا نحسن ان نقرءها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم هذا ثم
ان الجائز هل هو القراءات بكل ما يوافق لغة العرب ويجب الاقتصار على احدى القراءات مط او على العشر او السبع الاول ظاهر الفساد لان الظن تواتر
القدر المشترك بين جميع القراءات كما صرح به صاحب الصافي وتحقق الاجماع عليه فانا نعلم ضرورة ان قراءة علمائنا من سلفهم وخلفهم لم يكن
خارجة عن تلك القراءات ولم يتصرف احد منهم في القرآن بما يوافق لغة العرب عنده ومن هذا الطريق يمكن ابطال الثاني ايض فالظاهر هو الثالث
وان كان الاولى هو الرابع لاشتهار السبع وبكون دعوى الاجماع على صحة القراءة بها ثم انه اذا قرء بعض القرآن او في بعض الاوقات بقراءة لا يجب
الاقتصار عليها بل يجوز قراءة بعض آخر بقراءة اخرى للاصل نعم اذا ترتب بعضه على بعض آخر لا يجوز التركيب كما صرح به الشهيد الثاني في شرح
الالفية وقال قد نقل جواز ذلك ايض من الجوهري عن اكثر القراء واختيارهم هو ما ذكرناه هذا ثم اعلم انه قد ورد في بعض الاخبار بعض كلمات القرآن مخالفا
لجميع القراءات ففي مثله هل اللازم متابعة الحديث او موافقة القراءات الصحيح هو الثاني لان الوارد في الاخبار ان القرآن كان كذا وهذا لا يدل
على وجوب قراءته هكذا فلا يعارض ما مر من الاجماع والامر بالقراءة كما يقرءه الناس ثم ان تجويز القرآن بكل من القراءات انما هو لاجل الجهل
بالواقع ومن باب الضرورة والا فكانه سبحانه واحد لا اختلاف فيه ولا يخفى ان ما ذكر انما هو حكم القراءة واما العمل فلا شك في ان العمل
بالقرآن على ما هو الموافق للقراءات جائز على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب للاجماع المركب بل البسيط فلا اشكال فيما لم يختلف القراءات
فيه او اختلف بما لا يوجب اختلاف الحكم وقد استشكلوا فيما اوجبه واختار والدي العلامة ره ان اللازم فيه الترجيح ان كان مرجح شرعي
والا فالتخيير ولا يخفى ان لزوم الرجوع الى التخيير عند فقد المرجح انما هو على فرض ثبوت عموم حجية هذا القرآن الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه
التعارض بين القراءات وسيجيء تحقيق القول فيه ولا عمل بالشواذ اما على القول بوجوب تواتر القرآن بتفاصيله فوجهه ظ واما على القول
بعدمه فللاصل وعدم ثبوت كونه قرآنا وبعض العامة ذهب الى انها كاخبار الآحاد وهو غير ثابت ولو ثبت فغير مفيد

منهاج ١٤

اختلفوا في وقوع التحريف في القرآن الذي بين اظهرنا فالاخبار يدل على وقوعه فيه بانواعه الثلثة التحريف والنقصان والزيادة كما نسبه اليهم
بعضهم او بالاولين خاصة كما هو الظاهر من اكثر كلماتهم وهو مذهب علي بن ابراهيم القمي وله غلو فيه وتفسيره مملو منه وهو الظاهر من ثقة الاسلام
والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وكثير من الاصوليين على العدم واختاره الشيخ ابو علي الطبرسي قال في المجمع البيان اما الزيادة
فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القرآن تغييرا او نقصانا والصحيح من مذهب
اصحابنا خلافه وهو الذي نصره السيد المرتضى واستوفى الكلام فيه في جواب المسائل الطرابلسيات وقال شيخنا الصدوق في اعتقاداته اعتقادنا

ان القرآن

من الادلة لامتناع تعارض القطعيين وعدم صلاحية الظني لتعارض القطعي وثانيهما ان ما نقل احادا لا يكون قرانا وفي الاول انه انما تتم اذا
كانت دلالة الاية قطعية وليست كذلك وفي الثاني انه يصح اذا ثبت وجوب تواتر جميع ما نزل واذ عرفت عدم ثبوت وجوب تواتر الجميع فالظاهر ان ما
نقل احادا لا يحكم بكونه قرانا الا مع دلالة دليل عليه لانه ليس بقران قطعا **منهاج** اختلفوا في القراءات هل هي متواترة فالاكثر على
تواتر السبع المروية عن مشايخنا السبعة صرح به من في المنتهى وكره وتيه والشهيد في الذكرى والحق بها فيه الثلثة الباقية ايضا وادعى جماعة من اصحابنا
الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روضة الجنان في شرحه ثم ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية قيل اي كانت مما له مدخلية في
جوهر اللفظ ويختلف باختلافه كمالك وملك ومنهم من اخذ في تفسيرها الاختلاف المعنى ايضا فقال ما يختلف خط المصحف والمعنى باختلافه ولا يخفى
ان مقتضى الاختلاف المترادف ليس جوهريا وفسادا وجعل لفظة الواو بمعنى او يوجب جعل اختلاف الحركات والسكنات الموجبة لاختلاف المعنى
جوهريا وهو خلاف الظ ومقتضى التفسيرين كون الاختلاف بالادغام وعدمه غير جوهري وهو بعيد لان المراد بالجوهر جوهر اللفظ دون جوهر
الخط واللفظ ما يتلفظ به وجوهره يختلف بالادغام فالاولى ان يفسر الجوهرية بانها ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابلها الادائية وهي ما كان
من قبيل الهيئة وقيل بتواترها ايضا وقال الزمخشري بعدمه كلا واليه ذهب ابن طاوس ونجم الائمة وجمع اخر من متاخري اصحابنا وقواه والدي العلامة طاب
ثراه وهو الحق لوجهين احدهما عدم استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في التواتر فانهم صرحوا بان لكل قارئ من القراء السبعة راويين فانتفاء
التواتر في بعض الطبقات للاخفة غير مفيد ولو اريد التواتر من النبي فعدم الاستواء اظهر اذ في طبقة القراء ينتهي الى واحد وثانيهما ان مناط
التواتر حصول العلم ونحن اذا رجعنا وجداننا لم نجد العلم بصدور تلك القراءات باجمعها عن القراء الذين نسبت القراءات اليهم مع انه لو سلم تواترها عنهم
لا يفيد شيئا لانهم احاد من اهل الخلاف استبدوا باراءهم وتصرفوا في القران بمجرد الاستحسان من غير استناد الى حجة وبرهان وقد نقل ان المصاحف
التي انتهت اليهم كانت خالية عن الاعراب والنقط فلما راوها كل تصرفوا فيها على ما اقتضته اراؤهم ووافقته مذاهبهم في اللغة العربية كما تصرفوا في
سائر العلوم من النحو والصرف فحصل الاختلاف كثير بينهم في الاعراب والنقط والادغام والامالة وامثالها فاذا كان قولهم بمجرد الرأي من غير استناد
الى قول من قوله حجة كيف ينبغي الوثوق بقولهم بل كثيرا ما ينقل قولهم مقابلا للقول المعصوم بل ان كل شيخ لعل اختار قراءة خاصة من القراءات المتواترة عن
النبي والراويان كانا يرويان القراءات عن شيخهم بمعنى انه كان يختار تلك القراءة فتخصيصه بها وتخصيصهما بالنقل انما هو لاجل الاختيار والترجيح
لا صدور اصل القراءة منه قلنا محض ذلك الاحتمال لا يثبت التواتر بل ولا الترجيح مع انه بعيد جدا اذ لو كان متواترا عن النبي في عصر المشايخ لاشتهر
ترجيح واحد منهما واشتهاده من المرجح ثم نسبته اليه على انه قال محمد بن يحيى الوهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتخذ القاري الذي بعده لا يجيز الا قراءة
ثم لما جاء الثاني ينقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءته ولو كان هناك تواتر عن النبي لما كان منع هذا بالنسبة الى القراء واما النبي ص فعدم تحقق العلم
بصدور تلك القراءات عنه اظهر فلا يمكن الحكم بتواترها منه بل نص على عدم تواترها عن النبي بل عدم كونها منه ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القران واحد
ولكن الاختلاف يجيئ من قبل الرواة فان الظاهر منها ان مراده ع الرد على اختلاف القراءات لان هذا هو الذي شاع تعدده بين الناس فاحتاج الى
الرد ولانه لا يمكن ان يراد منه الاختلاف في المعنى والتفسير لان معنى القران ليس واحدا كما نطقت به النصوص واتفق عليه العلماء بل له بطن وظهر ولبطنه بطن
وهكذا فيكون المراد الاختلاف في اللفظ ويؤيده انه صدر من الراوي واما الاختلاف في المعنى فهو شان المفسرين ولا شك انه لا اختلاف في الفاظ القران
الامامي في القراءات واما ما في بعض الاحاديث من الاختلاف في بعض الالفاظ فهو ليس من الرواة بل هو من مكنونات اسرار الائمة والرواة لم يطلعوا عليها
ويؤيد عدم تواتر السبع عن النبي ص ترك البسملة في بعض القراءات مع اجماع اصحابنا على خلافه وبالجملة الذي حصل لنا العلم به هو تحقق تلك القراءات
اما العلم بكونها من الله او النبي او القاري المعين فلم يحصل بل الظاهر من الروايات المتقدمة عدم تعدد القراءة وكونها واحدة نعم لو اريد ثبوت تجويز ائمتنا
بناء القراءة عليها والعمل بمقتضاها فيكون له وجه كما ياتي ولكن لا يصح اطلاق تواتر القراءة عليه احتج الاكثر بوجهين احدهما ما ورد من العامة عن النبي ص
ان القران نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف بحمل الاحرف على القراءات وفيه اولا منع ثبوت الخبر بل ورد في بعض صحاحنا ما يدل على انه قول الناس و
قول اعداء الله بل ورد تكذيبه كما رواه ثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة
احرف فقال كذبوا اعداء الله لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وحمله على تكذيبه ع ما فهموه من النزول على القراءات كما في الصافي والوافي مع كفاية
لنا خلاف الظ والرواية المتقدمة وثانيا سلمنا حجيته ولكنه لا يزيد على الاحاد لو كان حجة فكيف يثبت به التواتر وادعاء بعض العامة تواتر الخبر غير
مفيد سلمنا تواتره فاللازم منه تواتر مضمون الخبر لا تواتر القراءات هذا مع ان خلافهم في معنى الخبر معروف حتى وصل الى ما يقرب الاربعين قولا
وقال ابن الاثير في نهايته بعد ذكر الخبر اراد بالحرف اللغة بمعنى سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه
بلغة يمن انتهى ويمكن ان يكون المراد البطون السبعة ويمكن ان يراد غير ذلك كما روي عن امير المؤمنين انه قال ان الله تع انزل القران على سبعة اقسام كل
قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ثم مع تسليم ذلك كله من اين علم ان المراد هذه القراءات السبعة المتداولة ولئن سلمنا
انها المراد ولكن ليس المراد انها في جميع الفاظ القران لعدم تحققها فيها فيحتمل ان يكون المعنى ان فيه القراءات السبع فكل طائفة منها فيه بعض من القراءات
او في طائفة منها القراءات السبع فلا يعلم تواترها في مواضعها بالجمع بها مما ذكر ظهر ايضا ضعف الاحتجاج بما في الخصال انه قال رسول الله ص اتاني
آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرا القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرا القران على سبعة احرف وثانيهما انه لو لم

المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واى فائدة اعظم منه ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه ليس غير دليل العقل مردود بانه ان اريد بظن المجتهد مطلق ظنه
فلا دليل عليه من العقل وما اعتمدوا عليه كما ياتى غير صالح للاعتماد بل الدليل القطعى على عدم حجيته من العقل موجود اذ ظاهر غاية الظهور ان هذا الامر
العظيم العام البلوى للناس الذى لهم اليه احتياج شديد بل هو مبنى تمام الاحكام على قوله لو كان مبنى احكام الله غير اسهل لبينه الشارع مع تواتر العمومات
الكتابية والخبرية على النهى عنه ومع شدة اختلاف العقول فى فهمه حتى ان المعظم بل غير واحد صرح بعدم حجيته وسياتى تمام الكلام فيه فى موضعه وان اريد
ظنون خاصة فقد وجد عليه الدليل الشرعى القطعى كما ياتى فى مواضعه **الخامسة** فى الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابى عبد الله عم ان الله اجل و
اكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغى ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف
رضاه وسخطه الا بوحى او رسول فمن لم ياته الوحى فينبغى له ان يطلب الرسول الحديث ولا يخفى ان ظاهر الحديث يدل على ان العقل لا سبيل له الى معرفة ما
يرضى الله عز شانه وما يسخطه وهذا ينافى ما تقدم ويمكن توجيهه بما يحمل الرسول على الاعم من الظاهرى والباطنى او بان يراد من الوحى ما يصدق على مثل
ادراك العقول ايضا مجازا او بان المعنى لا يعرف جميع مراضيه ومناهيه الا بالرسول وان عرف قليل بالعقل ايضا او بان يقال لغالب لما كان انه لا يمكن معرفة
الرضا والسخط من الله سبحانه بالعقول ولا سبيل لها اليهما الا فى موارد قليلة فالمتكلم لم يلتفت اليها واجرى الكلام مجرى ما هو الغالب على ان العام
يخصص بالمخصص وقد مر **المقصد الثالث** فى الادلة الشرعية والمراد بها ما يثبت حجيتها شرعا او ما يثبت وينبغى به الاحكام الشرعية فيشمل
الادلة العقلية ايضا وصرحوا بانها منحصرة فى اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والمراد به يحتمل ان يكون الامور المخصوصة المذكورة فى بابه
بخصوصها اصطلاحا وان يكون كل قاعدة كلية تستخرجها واسسها العقل لاستنباط الاحكام الشرعية وان انحصرت فى تلك القواعد ولا يضر فى ذلك
استنباط بعضها من الشرع ايضا فى تسميتها ايضا ادلة عقلية كما ياتى ولا يرد على الحصر التمسك بالعرف واللغة فى اثبات بعض المعانى لان المراد
بالدليل هنا القريب ولا اثبات بعضهم الاحكام بالشهرة او عدم وجدان الخلاف والاستقراء او كلما يفيد الظن لان شيئا منها تماما لم يذهب
اليه احد من مشاهير علمائنا ولم يكن معروفا بينهم نعم يظهر من الشهيد حجية الشهرة ولا يبعد ادراجها فى الاجماع او عدم الاعتناء بمخالفته لشذوذه
ولا يمكن ادراج الظن فى دليل العقل حيث ان القائل بحجيته يدعى حكم العقل بها لان المراد بدليل العقل ليس ما دل العقل على حجيته والا لكان الكتاب
ونحوه ايضا منه لان حجيته قول الشارع يعلم من العقل بل المراد منه ما اسسه العقل وليس الظن كذلك ويمكن ان يكون الحصر فى الاربعة لكونها اجماعية
والبواقى خلافية وخلاف الاخبارى فى الكتاب والاجماع ليس فى حجيتهما بل يقول ان معنى الكتاب غير معلوم والكشف المعتبر فى الاجماع لا يتحقق عندنا و
كذا من يقول بعدم حجية دليل العقل يقول بان العقل لا يحكم بثبوت القاعدة الفلانية لا انه مع حكمه به ليس بحجة ويمكن ان يكون الحصر لكون
الاربعة هى العمدة او لزعم الحاصر الانحصار واما العمل ببعض اقسام القياس فالعمل فى الحقيقة على دليل الاصل لا على القياس كما يظهر فى بابه وههنا امور اخر
ذهبت العلامة الى كونها ادلة نذكرها على حدة فههنا فصول **الفصل الاول** فى الكتاب وهو معروف كالسورة وقد يعرف بكل منهما بما
اسلمها الاول انه كلام منزل للاعجاز ولا يرد عليه مثل قل لو قلنا بكونه كتابا لانه اذا كان جزء منه يكون له مدخلية فى الاعجاز لان الكل لا يوجد بدون
جزئه والثانى انه طائفة منه يكتب ترجمتها فى عنوانها بالحمرة **منهاج** قالوا القرآن متواتر لتوفر الدواعى على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضى
تواتره اما الصغرى فلما تضمنه من التحدى للاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد واما الكبرى فظاهرة اقول البحث
اما فى وجوب التواتر او وقوعه وعلى التقديرين اما يكون المراد تواتره فى الجملة او تواتر جميع ما نزل على محمد ص او تواتر هذا القرآن الموجود عندنا وعلى
التقادير اما يكون المقصود تواتره على النبى او المعصوم او الصحابة وعلى التقادير اما يكون المراد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين او ما يحصل منه العلم
ولو بانضمام القرائن وعلى تقدير ارادة الوجوب ما يراد العقلى او الشرعى فلا يدل الدليل المذكور عليه بل لا دليل عليه مطلقا وان كان العادى فان
كان المط تواتر جميع ما نزل او هذا القرآن الموجود بتفاصيله ففيه منع توفر الدواعى على نقله لانه اما يكون لكونه اعجازا فيحصل الدواعى بنقل طائفة منه
وكون الجميع معجزا لا يوجب توفر الدواعى على نقل الجميع والا لتواتر جميع معجزات النبى ص بتفاصيلها او لكونه بيانا للاحكام متضمنا للحكم والمصالح فمع
منع توفر الدواعى على نقل مثله والا لزم تواتر جميع الاخبار يلزم منه تواتر احكام الايات دون الجميع مع ان لزوم تواتر كل ما يتوفر الدواعى على نقله مطلقا
ممنوع لانه انما يكون مع فقد جميع الموانع ويحتمل ان يكون هناك مانع يمنع عن نقله ولذا لم يتواتر كثير من الامور التى يتوفر الدواعى على نقله ومن ذلك يظهر
عدم تمامية الدليل ان كان المط التواتر فى الجملة ايضا هذا كله مع ان تسليم توفر الدواعى على النقل انما هو ان المحصل العلم به من جهة اخرى ولذا لا ادار عنه
على نقل القرآن من النبى فى هذه الازمان فلو اريد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين يمكن منع الصغرى ايضا ومن جميع ذلك يظهر قصور
الدليل ان كان الكلام فى وقوع التواتر ايضا فالتحقيق انه ان كان الكلام فى وجوب التواتر عقلا او شرعا فلا دليل عليه وكذا ان كان فى وجوبه
عادة بالنسبة الى جميع تفاصيله او ما هو موجود او فى الجملة بالنسبة الى جميع الامة فى جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتره فى الجملة بالنسبة
الى الموجودين فى زمن النبى او ما قارنه فالظاهر انه كذلك وان كان فى وقوعه فان كان المراد تواتر جميع ما نزل فلا دليل عليه بل وقع الخلاف فى وقوع
النقص فى القرآن كما ياتى وان كان تواتر هذا القرآن الموجود بجميع تفاصيله مادة وهيئة فسيظهر حقيقته فى المنهاجين اللاحقين وان كان تواتره
فى الجملة فهو مما لا يقبل التشكيك سواء اريد التواتر عن الائمة او المقطوع به وهو حصول العلم بذلك واما كونه حاصلا من التواتر المصطلح
فيمكن منعه كما يظهر وجهه مما نذكره فى بحث الخبر المتواتر هذا ثم انهم ذكروا فى فائدة هذا الحكم اى تواتر القرآن وجهين احدهما انه لا يعارض كتبى

من الادلة

العقول بان يحكم بعضها بعدم الرضا ولا يحكم بعضها او حكم بعضها بخلافه سيما اذا اختلف فيه عقول الخواص والعلماء وثانيها ان لا يكون ذلك
الفعل مما يعم به البلوى سيما اذا كان الاحتياج اليه شديدا او يضطر اليه عامة الناس في الاكثر وثالثها ان لا يحتمل ان لا يكون في الشرع بيان ما يدل
على خلافه خصوصا او عموما او اطلاقا سيما اذا كان وتكثرت العمومات والاطلاقات والنصوص بخلافها فلو كان شيء مما يختلف فيه العقول سيما
عقول الخاصة وكان مما يكثر احتياج الناس اليه ولم يصل فيه من الشارع نص ودليل فلا يمكن حصول الجزم لاحد بعدم رضا الله سبحانه بفعله او
تركه والتكليف فيه سيما اذا دل بعض الظواهر على خلافه اذ يحكم العقل الصريح والوجدان الصحيح بانه لو كان فيه تكليف من الشارع لاخبر به ولم يحوله
الى بعض العقول مع اختلافها فيه وشدة احتياج عامة الناس اليه سيما مع وجود عموم شرعي وخصوص على خلافه فان الله سبحانه لا يتكل في تخصيصه
او طرحه على بعض العقول وهذا امر ظاهر جدا ويدل عليه ما روي عن سيد الساجدين ان دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة فان مع اختلاف العقول
يكون بعضها ناقصة لا محالة فان قيل ان ذلك انما يصح لو لم نقل بان الشارع بين جميع الاحكام واما اذا قلنا به وانها مخزونة عند اهله كما وردت
الروايات فلا يصح لانه لا يحكم بان الشارع حول ذلك الحكم الى بعض العقول بل بينه لرسوله وهو اخزنه عند خلفائه غاية الامر انه لم يصل الينا
لبعض الموانع ولم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها قلنا هذه الغفلة عن معنى قولهم الاحكام مخزونة عند اهله بيان ذلك ان العقل الصريح حاكم بانه اذا كان
الشارع امر او حرم امور المصالح عباده وردعهم عن المفاسد فبينه لبسه فلا وجه لكتمانه واخزانه الا اذا كان النقص من جانب المكلفين والنقص
الذي يتصور من جانبهم هو التقية وعدم احتمال عقولهم ونرى ان شيئا منهما لا يصلح لذلك اما الاول فلانا نرى انهم اظهروا اولى الاحكام بالتقية
من لعن خلفاء الجور ووجوب عداوتهم والنصوص على امامة الائمة الاثنا عشر وكذا اظهروا ما اجمعت العامة على خلافه وشددوا عليه من جواز التغيير
وعدم جواز المسح على الخفين وبطلان العول والتعصيب الى غير ذلك مع انه لا يتصور التقية في الاظهار مع خواص الاصحاب واما الثاني فلانهم اظهروا ما
لا يدركه العقول وجهله اصلا كضرب الدية على العاقلة مع ان المفروض فيما نحن فيه انه موافق للعقل وايضا نرى ان احاديثنا المروية في كتب اصحابنا
كافية في بيان جميع الاحكام عموما او خصوصا اطلاقا او تقييدا تصريحا او التزاما بحيث لم يبق شيء الا وقد بين حكمه فيها حتى ارش الخدش الذي
ورد انه مخزون عند اهله ولو فرض خروج شيء فهو نادر ولا يصلح للكتمان والاخزان ومع ذلك فقد صرح الاحاديث بخلاف ذلك كما في صحيحة محمد بن
مسلم عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين ع قال الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه قال امير المؤمنين ع في حديث
اخر ان الله دينا ناقصا فقصر رسول الله عن تبليغه واداءه ويؤيده الروايات الكثيرة الدالة على انه ما من شيء الا وفيه كتاب وسنة وعلى هذا
فليس معنى هذه العبارة ما يتوهم بل غير ذلك والتوضيح ان ذلك المعنى قد ادي في الاحاديث بعبارات مختلفة ففي بعضها ان الاحكام عند اهله
وفي اخرى ان الجامعة لم يدع كلاما فيها علم الحلال والحرام وفي ثالث ان الله سبحانه ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد وفي رابع ان جميع الاحكام في الكتاب
وعلم الكتاب عندنا وليس المراد من شيء منها انها مخزونة عندهم عليهم السلام وهم لا يظهرونه بل هذا انما وقع في مقام الرد على العامة الذين كانوا
حادي يعملون تارة بالقياس واخرى بالاستحسان وثالثة بالمصالح وغيرها فلما منعوهم عن ذلك فردوا عليهم بانه لا مفر من ذلك لان الله عز وجل
لم يبين جميع الاحكام فاجابوا ع بانه بينه وهو عند اهله وانتم ضيعتم الاهل فلو عرفتموه وسالتموه لعلمتم الاحكام كلها كما ان من عرفه وسأله نبيه
له ويدل على ذلك ان اكثر هذه الاخبار انما ورد في مقام الرد على العامة وذم القياس بل الراجع الى تلك الاحاديث يقطع بان المقصود ما ذكرنا ويؤيد
ذلك ايضا ان احدا من اصحابهم مع كثرتهم وكثرة سؤالهم لم يسئل عن شيء الا وقد اجابوا منها ولم يقولوا لاحد ان هذا يجب اخزانه ولا يصلح اظهاره
فالمراد بكون الاحكام مخزونة عند اهلها ان لها اهلا هم يعلمونها ويجب الاخذ عنهم لا العمل بالقياس وامثاله وقد اخذ نا اصحابنا واوصلها الينا
ولهذا قال جمع من اصحابنا ان عدم المدرك فيما يعم به البلوى مدرك العدم وعلى هذا فما كان على الاوصاف التي ذكرنا يعلم انه لا حكم للشارع فيها

الثانية قد يتوهم من كلام بعضهم ان متابعة هذا الحكم العقلي واثبات التكليف به لا يجوز الا بعد الفحص عن الادلة الشرعية لامكان العثور
على معارض مساو واقوى يوجب زوال الجزم العقلي وهذا ضعيف جدا لان الفحص عن المعارض انما يكون بعد احتمال وجوده واما بدونه فبعد ذلك كو
سفها ومع ذلك التجويز يمتنع جزم العقل بالحكم فان قيل يمكن ان يكون العقل يجزم بشيء ولم يجوز وجود معارض له ومع ذلك يرتفع الجزم الاول بعد العثور
عليه صح فكيف يحصل الجزم الاول قلنا اولا انه لو صح هذا لجرى في كل بديهي مجزوم به فيلزم ارتفاع الجزم اذا سامع انا نقطع بالجزم في بعض الامور ثانيا
ان الجازم بشيء متى كان جازما به لا يجوز ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه وان شاهد ان جزمه بالاشياء قد زال بسبب المعارضات الف مرة
كما يحكم به الوجدان

الثالثة يظهر من كلام بعضهم انه اذا حصل الظن للعقل بالطلب والارادة من غير توسط خطاب ودليل شرعي اخر فهو كجزمه
موجب لتحقق التكليف واستدل عليه بانه اذا حصل الظن له فيحتمل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه وهذا الكلام فاسد جدا لان الذي علم
هو حصول التكليف بالعلم واما حصوله بالظن فلا دليل عليه وما ذكره من وجوب دفع الضرر المظنون فسيأتي جوابه في بحث الاجتهاد مع انك قد عرفت ان العلم
بالطلب عقلا لا يحصل الا جواز العقاب بالمخالفة لا لزومه ولا الظن به فكيف يحصل بالظن بالطلب عقلا الظن بالضرر على ان اجماع اصحابنا منعقد
على عدم جواز ذلك اي اثبات التكليف بظن الرضا من غير ظن بتوسط خطاب الشرع بل هو ضروري مذهبنا والاحاديث متواترة معنى على بطلانه
حيث ان بنا العامة على ذلك

الرابعة قال صاحب الوافية انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه القاعدة الا وهو منصوص من الشرع ووصل
النص الينا فيكون الفائدة في هذا الخطاب نادرة واستطرفه السيد الشارح واستحسنه واستجوده وهو كذلك ولا ريب في ذلك وما قيل من ان العمل بظن

التجوز ايض واخرى بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب وفاعله الثواب من حيث المخالفة والاطاعة واخباره سبحانه بنفي التعذيب يباحه فلا يكون
ثمة مخالفة ولا اطاعة وثالثة بان الاية تنفي الاستحقاق ايض لان معناها انه ليس من شأننا ولا يجوز منا التعذيب كما في قوله تع وما كنا ظالمين
فان قلت عدم جواز التعذيب يمكن ان يكون باعتبار كرمه لا من جهة فعل المكلف فاستحقاقه من جهة لا ينافي الاية قلنا اذا لم يجز التعذيب بهذا
الاعتبار فلكون الكرم عين ذاته غير منفك يدل الاية على عدم استحقاق الفاعل لعذابه سبحانه وان استحق عقاب غيره والواجب الشرعي ما يوجب تركه
استحقاق عذاب الشارع الذي عين ذاته الكرم اقول يرد على الاول ان الجواز ايض لا ينافي عدم الوقوع لانه لا استحقاق الا ان يحمل الجواز على الاحتمال
والحق عدم اشتراط الاحتمال لما عرفت من ان مناط التكليف هو تحقق الطلب ولا يلزمه وقوع العذاب ولا احتماله لانه لو طلب السيد من عبده امرا و
علم العبد من السيد تفضلا بحيث يحصل له القطع بعدم العقاب على المخالفة لا ينتفي الوجوب وغاية ما يسلم ان التكليف يستلزم صحة العقاب بالمخالفة من
حيث انه مخالفة وعلى الثاني ان دلالة الاخبار بنفي التعذيب على الاباحة ممنوعة لما عرفت من ان مناط التكليف هو الطلب دون الثواب والعقاب فانه اذا
قال السيد لعبده لا تترك هذا الفعل وافعله وان كنت لا اعذبك بالمخالفة لتشفقي بل لتحقق الطلب قطعا مع التصريح بانتفاء العذاب فان قيل
الاطاعة والمخالفة انما يتحقق مع الخطاب ولا خطاب ههنا قلنا ان اريد بالخطاب اللفظي فاشتراطه مم وان اريد مطلق ما يدل على الطلب فهو ههنا موجود
ثم لو قلنا بصدور الخطاب في جميع الاحكام وعدم وصوله الينا يصير تحقق الاطاعة والمخالفة اظهر للانتقال من العقل الى الخطاب الموجود فيصدق
البعث والتبليغ وتخصيصه بالبيان التفصيلي تخصيص بلا مخصص كيف وثبت الخطاب بالاجماع وهو ليس بتبليغ تفصيليا وعلى الثالث منع كون معنى
الاية ما ذكر بل معناها انا لا نعذب وان جاء موافقة هذا التركيب لنفي الجواز في بعض المواقع لا يدل على انه موضوع له ويمكن ان يجاب عن الاية ايض
بان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني كما مر وبان المراد بعث الرسول لاتمام الحجة والتعبير بذلك لان الغالب انه لا يتم الا به وبان التخصيص لاجل
الغلبة وبان المراد نفي البعث من غير اشتراط التبليغ وفائدة البعث فهم ان الله سبحانه مطلوبا ومبغوضا وان كان يمكن فهمهما من غير الرسول ايض فانه وان
ادرك العقل في بعض الافعال المطلوبية والمبغوضية ولكن لولا البعث لجوزنا ان لا يكون مكلفا كما نشاهد في الحيوانات فانه قد يصدر منها فعل
لو صدر منا لحكمنا بالحرمة وبانه يمكن ان يكون المعنى وما كنا معذبين فيما يحتاج الى الرسول ولا يدرك بغيره هذا كله مع ان الاية معارضة بالايات
والاخبار الدالة على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما مطلقا من غير تقييد بحصول البعث وبعده ومنها الاخبار المتكثرة الدالة على عدم تعلق
التكليف قبل البعث ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى انه على الله سبحانه بيان ما اصلح الناس وما يفسد وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم
ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وروى زرارة
عن ابي جعفر انه قال لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
ما كان له على الله حق في ثوابه وورد ايض ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب اما عن الاول فقد ظهر مما سبق واما عن الثاني فبان بيان ما يصلح
ويفسد لا ينحصر بالرسول فقد بين الله تع كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق غريزة العقل واما عن الثالث فبان المعنى ليعرف الناس ما لا يعرفون
واما ما عرفوه بالعقل او الشرع فقد عرفوه فلا معنى لتعريفه واما عن الرابع فبمنع شمول ما يدل على كونهم معذورين لمن يحكم به عقولهم ايض بالبداهة
او الاكتساب واما عن الخامس فبان المعرفة الحاصلة من العقل ايضا تعريف ولذا يحتج عليهم بالاقرار بوجوده سبحانه وبالرسالة مع انهما لا يعرفان
بالرسل واما عن السادس فبان المراد اعماله المحتاجة الى الدلالة واما ما لا يحتاج اليها فلا معنى لدلالته مع ان التصريح باطاعة العقل ورد من ولي الله
ايض كما مر واما عن السابع فبان المناهي العقلية ايض مما ورد فيه النهي او يخصص بكل شيء لم يدركه العقل التكليف فيه لاجل ما ذكرنا من الادلة ومنها
ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكاليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان نصب التكاليف الشرعي بالعقلي لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز
العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص وجوابه اولا ان التكليف غير العقاب كما مر وثانيا ان كون نصب التكليف الشرعي فيما يحكم فيه العقل بالتكليف بديهة لطفا
مم ولو سلم فقبح العقاب بدون كل لطف مم وانما هو فيما يجب من الالطاف ووجوبه فيما يحكم به العقل ضرورة مم واللطف الكافي في حسن العقاب فيه موجود
وهو اعطاء العقل المدرك للتكليف ومنها ان العقل يحكم بانه يبعد من الله سبحانه وكول بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها فانها
يوجب الاختلاف والنزاع ودفعه من احدى فوائد ارسال الرسل ونصب الاوصياء وجوابه انه كما وكل الله سبحانه العقول والافهام في فهم احكامه واستنباطها
من الفاظ خطاباته يمكن توكيلها اياها في فهم نفس الاحكام ايض فان المانع لو كان في الثاني لكان في الاول ايض مع ان الموكول الى العقول من الاصول اشد اهتماما
من الفروع على ان بيان الشارع وعدم الوصول الينا ممكن هنا مع ان هذا الوجه لا يدل على ان العقل لا يجزم لانه مع جزمه لا يحكم بمقتضاه والنزاع في الثاني
ان كان بمجرد الفرض نعم يبعد ذلك فيما ورد خلافه من الشرع بالعموم او الاطلاق ولم يكن ضروريا للعقل ايض ويعم به البلوى ومنها ان القدر الثابت
هو ترتب الثواب والعقاب على الخطاب اللفظي او ما علم قيامه مقامه كالاجماع ونحوه وجوابه اولا ما ذكرنا من عدم استلزام التكليف الشرعي لترتب الثواب
والعقاب فلا يضر عدم ترتبهما على حكم العقل وثانيا ان هذا مخالف لصريح الاخبار المستفيضة حيث فيها ان بالعقل يثاب ويعاقب او هو يثاب و
يعاقب **فوائد الاولى** اعلم ان ما ذكرنا من ان بعد درك العقل عدم رضا الله سبحانه بفعل او ترك وسخطه عليه يتحقق التكليف الشرعي وشرطه
بامور ولا يعني ان بعد جزم العقل وقطعه بعدم الرضا والسخط يشترط تحقق التكليف بهذه الامور بل المراد انه لا يحصل الجزم للعقل عند فقدها لو
التفت اليها والى فقدها وان امكن حصول الجزم بدونها عند فقد الالتفات وهذه الامور ثلثة احدها ان يكون من البديهيات التي لم يختلف فيها

العقول

واخرى بمثل الاشارة الحسية وثالثة بالعرف والعادة ورابعة بالقرائن الخارجية وخامسة بالعقل الصريح الا ترى انه لو لم ينه السيد عبده
عن الفرار وفر معتذرا بان السيد لم ينهانى يستحق العقاب وكذا لو عفر رأسه معتذرا بذلك ولو قيل بان ذلك لاجل حكم العرف والعادة
قلنا نحكم بذلك فيمن لم يطلع على عرف ايضا وكيف يقصر العقل الذى هو اشرف الاشياء وجميع الادراكات بسببه بل فى الاحاديث انه الرسول
الباطنى عن العادة وايضا الفقهاء قد يثبتون الاحكام الشرعية بالتقريب الدال على الطلب بفهم العقل وايضا لو لم يكن الطلب العقلى كافيا فى حصول
التكليف الشرعى لما ثبت تكليف لان فهم طلب امتثال الاوامر والنواهى انما هو بالعقل وايضا لولاه لزم افحام الانبياء فى الامر بالنظر الى معجزتهم وبالجملة
طريق الطلب لا ينحصر باللفظ الخامس اذا ادرك العقل حسن فعل بمعنى استحقاق المدح فاما يجوز ان يكون له قبح واقعى ذاتى او عرضى لم يدركه او لا يجوزه بل
يجزم بان ليس فيه قبح اصلا وعلى الثانى اما يحكم بقبح تركه ايضا من غير احتمال الخلاف ام لا فان جوز القبح فلا شك انه لا يجزم برضا الله سبحانه بهذا الفعل و
عدمه وطلبه الرضا بتركه وان لم يجوز فان لم يجزم بقبح تركه فلا يجزم ايضا بطلبه سبحانه له وجوبا ولا ندبا وان جزم بقبح تركه فلا شك انه يجزم بعدم
رضاه سبحانه بالترك للجزم بعدم رضائه بالقبيح وكذا لو ادرك قبح شىء فان جوز له جهة محسنة فلا يجزم بطلبه سبحانه الترك وان لم يجوز فلا شك انه يجزم
ايضا بان الله عز شانه لا يرضى به واما لو ادرك ان هذا الفعل ليس له حسن ولا قبح فلا يمكن الجزم بتساوى طرفيه عند الله سبحانه اذ لا ينحصر وجه طلبه
الفعل والترك بالحسن والقبح واذا ادرك استحقاق ثواب منه سبحانه على فعل او ترك يجزم قطعا برضائه واذا ادرك استحقاق عقاب يجزم لا محالة بعدم رضاه
تعالى شانه السادس اعلم ان ما يدرك العقل وجوبه او عدمه فتارة يدركه بتوسط خطاب من الشارع وصل اليه بسبب التزام هذا الخطاب لهذا الحكم
او ايمائه او غيرهما كما نحكم بوجوب المقدمة وبالنهى عن الضد وبكون احد العامين من المتعاضين مخصوصا وبتخصيص ذلك العام الى غير ذلك وتارة يدركه لا بتوسط
خطاب دال على فعل او ترك من الشارع بل يدرك العقل وجهه او لوازمه واثاره وبتوسط ذلك يحكم بوجوب الفعل او حرمته او غيرهما ثم النزاع ههنا ليس فى
الاول بل ليس فيه نزاع وما نرى من النزاع فانما هو فى حكم العقل بالالتزام لا فى لزوم اتباع حكم العقل بل النزاع انما هو فى الثانى فقط اى فى انه اذا حكم
العقل فى فعل بوجوب او حرمة او غيرهما ولم يرد فيه خطاب من الشرع فهل نحن مكلفون بذلك الحكم شرعا ام لا اذا عرفت تلك الامور فاعلم انه ذهب
جمع الى العدم وبه صرح المحقق الطوسى فى بعض كتبه وقد يومى اليه كلام السيد فى الذريعة واختاره بعض المتاخرين منا ونسبه شارح جمع الجوامع الى قوم من المعتزلة
وقال والذى اعتمد عليه العلامة مدرس فى جامعة الاصول ان عليه المعول هو معقول اقوياء العقول واختار هو ذه الاول والتحقيق ان المراد ان كان ان كلما احكم
العقل بحسنه او قبحه لا خلوه عنهما فنحن مكلفون بما يقتضيه وحكم الشرع موافق لحكمه فهو باطل قطعا لان الثابت ان الله سبحانه لا يامر بالقبح الواقعى الذى
لم يكن له جهة محسنة اصلا واما عدم امره بما نحكم بقبحه فلم يثبت فان قيل قد سبق ان كل مكلف بما فهمه قلنا نعم ولكن بما فهم انه تكليفه لا بما
فهم قبحه فان قيل هذا الجزم بانه تكليفه لانه لا يريد منه سبحانه القبيح قلنا القبيح الواقعى لا ما نعلمه قبيحا وعدم ارادته ما نعلمه قبيحا غير ثابت ولم يثبت
ايضا انه يامر بكل حسن ولا انه لا يامر بما لم يكن فيه حسن ولا قبح ولا انه لا ينهى عما ليس فيه قبح وعلى تقدير ثبوتها لم يثبت ان كل ما يدرك العقل
حسنه ويحكم بعدم حسنه وقبحه يامر الله تعالى به او يحكم بالحسنة ومن ذلك ظهر فساد ما قيل من ان لكل فعل حكما فى نفس الامر وان لم يصل الينا فكلما يدركه
العقل قبحه لابد ان يكون مما نهى الله عنه وما يدرك حسنه من جملة ما امر به مقيدا كان او مطلقا لان الله لا يامر بالقبح ولا ينهى عن الحسن وربما
يتوهم من كلام الشيخ فى العدة دعوى الاجماع على ان حكم العقل بالحسن والقبح يوجب ثبوت حكم الشرع بالتحريم والوجوب وهو غفلة كما يظهر من التامل
فى اطراف كلامه وان كان المراد انه كلما ادرك العقل الجهة المقتضية لحكم اى علة التامة فنحن محكومون به فهو كذلك الا ان درك عقولنا لها مما لا يعلم
وان كان المراد انه كلما حكم العقل فى فعل او ترك باستحقاق ثواب فهو واجب او مستحب شرعا وكذا الحرام فهو كذلك لان درك استحقاق الثواب لا ينفك عن الجزم
بالرضا ودرك استحقاق العقاب لا ينفك عن الجزم بعدم الرضا وسياتى ان ذلك كاف فى ثبوت التكليف وان كان المراد انه كلما جزم العقل بعدم رضاه
سبحانه بفعل او ترك وان مطلوبه خلافه يعنى اللزوم فنحن مكلفون به فهو كذلك قطعا لانك قد علمت ان مناط التكليف هو الطلب وان طريق الطلب لا
ينحصر فى الخطاب اللفظى بل يكفى فيه كلما فهم منه المطلوبية والمبغوضية والمفروض انه قد فهم ذلك فلا وجه لنفى التكليف ولو لم يثبت التكليف الشرعى
ولو لم يثبت التكليف بذلك لما ثبت تكليفنا بامتثال اوامر الله ونواهيه وقد ورد فى الاخبار المتكثرة ما يدل على ثبوت التكليف بالعقل كما فى رواية عبد الله بن
سنان الحجة فيما بين العباد وبين الله العقل وفى رواية ابى الجارود انما يداق الله العباد فى الحساب يوم القيمة على قدر ما اتاهم من العقول فى الدنيا وفى مرسلة
احمد وهو ان العقل دليله مبصره ومفتاح امره الى غير ذلك وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله بعض المتاخرين من تخصيص ثبوت التكليف بوصول الخطاب
اللفظى الينا فان هذا التخصيص مما لا وجه له ولا دليل بل الضرورة العقلية والنقلية يدفعه هذا واحتج المخالف فى هذا المقام بوجوه منها ان المسلم ان
لحكم الشارع جهة واقعية واما انها هى التى ادركته عقولنا فلا بل لا سبيل لها اليها فان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم ويعارضها جهة
اخرى وقد يصير الزمان والشخص والحالة من اجزاء العلة التامة فدرك جهة غير مجوز لاثبات الحكم لجواز الغفلة عن المعارض او الخصوصيات وغاية ما يمكن للعقل
درك حسن او قبح لفعل او ترك وكون مجرد ذلك علة لا يمكن ان يثبت نعم لو احاط عقل بالعلة التامة لقطعنا بصدق حكمه ولكنه بالنسبة الى عقولنا مما
لا يكاد يعلم فلا يتحقق فيه ثمرة اقول لا شك فى ان من يقول باثبات التكليف بحكم العقل من جهة درك العلة التامة الواقعية يرد عليه ذلك واما على ما ذكرنا
فلا كما لا يخفى ومنها ما مر من نفى التعذيب قبل البعث بالاية الشريفة والمراد قبل البعث وتبليغ الحكم قطعا لا بعده وان كان قبله واجيب عنه بان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب الا ما توعد على تركه والاية تنفى الفعلية دون الاستحقاق اورد تارة بان الواجب ما يجوز العقاب على تركه لا ما يستحق ومع اخبار سبحانه بانتفائه الا

هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول

الملزوم هنا صالح للترجيح وغايته ما يثبت من ذلك لو سلّم عدم انفكاك الواجب والحرام عن الحسن والقبح هذا ولا يخفى ان منهم من قال ان حكم الشارع
لا يكون الا مع وجود مثله من حكم العقل فالوجوب الشرعي لا يكون الا مع وجوب العقلي وبالعكس وكذا غيره فان كان مراده بالواجب العقلي ما يحكم
العقل بكونه لازم الوجود وملزوم فلا شك فيه وان كان غير ذلك مثل ان يراد بالوجوب العقلي كون الفعل بحيث يكون له جهة استحقاق المدح او
كونه بحيث يكون له جهة يوجب عدم رضا العقل بالترك فثبوته غير معلوم وهكذا الحكم في سائر الاحكام الخمسة ثم انه قال بعضهم في مقام اثبات
حسن جميع ما امر به الشارع وقبح جميع ما نهى عنه انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات وانها حسنة ومعظم المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان جميع
ذلك كذلك بل يحصل من تتبع الاحاديث وطريق السمع العلم بذلك اذ في كل موضع سئل عن الائمة عم العلة في حكم اجابوا بتقرير العلة ولم يجيبوا
قط بان الله سبحانه قد يامر وينهى بدون سبب ايض قال سبحانه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كلما كان طيبا في الواقع يحله
لهم وكلما كان خبيثا في نفسه يحرمه عليهم والظاهر من الطيب ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كانت فيه جهة الحسن فيندفع احتمال ان ينهى الواجب تع
شانه عن شيء مع كونه في نفسه خاليا عن جهة القبح لكن يبقى احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن والشارع امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية لكنك
بعد تاملك في سوقها اظنك حاكما ببطلان هذا الاحتمال ايض قال ثم نقول في ذلك البعض لا يجوز ان لا يكون متابعة امر الشارع ونهيه واجبا
عند العقل لانا كما علمنا حسن بعض الاشياء وقبحها بديهة كذلك نجد وجوب المتابعة وحرمة المخالفة وانه لو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب بالمتابعة و
العقاب بالمخالفة واذا كان العقل حاكما بحسن المتابعة وقبح المخالفة في ذلك البعض ايض فثبت ما هو المقصود وهو ان جميع ما حكم الله فيه يحكم العقل فيه
بحسن او قبح وان كان بسبب حكم الشارع عنه والمناقشة بانه يجوز ان يكون الواجب تع قد حكم بوجوب بعض الاشياء او تحريمه لا بسبب فامرها سهل اذ لا
فائدة مهمة في تحقيقه قول فيه اولا ان قوله قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات الخ ممنوع بل الاكثر مما لا سبيل لعقولنا الى درك جهة حسنه وقبحه
وثانيا انا لو سلمنا ذلك فمن اين يعلم ان تحقق تلك الجهة بسبب امر الشارع ونهيه وثالثا ان بيان الائمة العلة لا يدل على ان العلة هي الحسن والقبح المتنازع
فيه بل لعلها امر اخر بل يشاهد الاكثر ان العلة فيه غير ذلك ورابعا ان كون الطيب والخبيث ما لم يكن فيه جهة قبح بالمعنى المتنازع فيه او كانت غير
معلوم بل الظاهر ان المراد منهما ما يستطيبه النفس للاكل والشرب ويستخبثه وخامسا ان قوله ولو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب مردود بانه لا ملازمة بين
وجوب المتابعة واستحقاق الثواب وحرمة المخالفة واستحقاق العقاب فانه قد يحكم العقل بوجوب المتابعة مع عدم حكمه باستحقاق الثواب كما في امر الطبيب
وقد يكون بالعكس كما اذا امر من لا يجب متابعته بشيء وسادسا ان حكم العقل بحسن المتابعة وقبح المخالفة لا يثبت المقصود لان الثابت منه ان في المتابعة
حسنا وفي المخالفة قبحا لا ان في نفس المامور به حسنا او في نفس المنهي عنه قبحا وسابعا ان قوله وان كان بسبب حكم الشارع نفي لمذهب المعتزلة واثبات
لمذهب الاشعري من كون احكامه سبحانه غير معلل بعلل كما يدل عليه اخر كلامه ايض وكيف يكون الامر في ذلك سهلا ولا يكون فائدة في تحقيقه مع ان
كثيرا من اصول الشيعة متبتنية على ذلك هذا واحتج المخالف في هذا المقام بانه لو كان كل ما حكم به الشارع لاجل جهة واقعية لزم ان يدرك كل احد تلك
ويفهم في كل حكم جهة مقتضية له مع انه ليس كذلك بل قد يدرك جهة الحسن في الحرام وجهة القبح في الواجب وبانه لو كان كذلك لامكن ان يدرك العقل تلك
الجهة لا من جهة الشرع ويلزمه عقاب المدرك بالفعل والترك ولو لم يبعث رسول والائمة والاحتياج في ذلك والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة واما
عن الثاني فبما مر وما سياتي **المقام الثاني** في بيان ان كلما حكم العقل به اي ادرك المقتضي لحكم في شيء يحكم الشرع ولو لم يصل الينا من الشارع
حكم بتحققه واختلفوا في ذلك فمنهم من اثبت الكلية ومنهم من نفاها ولتحقيق المقام نقدم بيان امور الاول قد ثبت ان للعقل حكما في الافعال
بالحسن والقبح واستحقاق المدح والذم وهو قد يدرك في فعل حسنا لا يرضى بتركه وقد يدرك فيه قبحا يحكم بلزوم تركه وقد لا يدرك حسنا ولا قبحا
فقد اثبتنا ان له حكما غير ذلك ايض وهو ان هذا الفعل مما يستحق به الثواب او العقاب وله حكم اخر غير هذا ايض وهو ان هذا الفعل مما يستحق به
الثواب او العقاب وله حكم اخر غير هذين ايض وهو ان هذا الفعل مما لا يرضى الله تع بتركه ويريد بعنوان اللزوم فعله او لا يرضى بفعله ويريد تركه
والعقل قد يجزم بذلك بل بعد ثبوت حكمه بالثواب او العقاب يلزم ثبوت حكمه بذلك الا ترى ان من علم ان الله سبحانه قادر وعدل حكيم رؤف بعباده يحكم
جزما بانه لا يرضى بان يقتل القوي الظالم الضعيف المظلوم ويسبي نسوانه ولو لم يصل ذلك من الشرع اصلا والا ترى انه اذا ارسل نبيا لارشاد عباده
واحيا بلاده يحكم العقل بعدم رضاه بقتله ومخالفته واذا حكم الله سبحانه بحكم يحكم العقل جزما بعدم رضاه عز شانه بالحكم بنقيضه الى غير ذلك ثم
بعد ملاحظة جزئيات الاحكام الشرعية واستقرائها يصير طريق حصول الجزم العقل في بعض اخر مما لم يصل حكمه اوضح الثاني المراد بالتكليف الشرعي طلب
الله جل اسمه شيئا من عباده واراده منهم فعلا او تركا مع المنع من النقيض او بدونه واما استحقاق ثواب او عقاب فانما هو من اللوازم دون نفس
الحكم ومن عرف الواجب او الحرام بذلك فقد عرف باللازم بل لو علمنا الطلب وتحقق يتحقق الحكم من الوجوب او الحرمة الشرعيين وان علمنا عدم المجازات
منه سبحانه فان مطلوبه واجب التحصيل ومفوته لازم الاجتناب لا انه هو لاجل طمع او خوف بل لنا ان نقول بعدم لزوم الاستحقاق كلية ايض ان
اريد به حصول مهيته موجبة لنوع لزوم نعم لو اريد منه مجرد انه لو اثيب او عوقب لم يكن ذلك منافيا في غير موقعه ولم يستقبحه العقلاء فهو ثابت الثالث
مما لا شك فيه وانعقد الاجماع عليه ان مناط الطلب والتكليف بالنسبة الى كل شخص دركه الطلب وفهمه اياه وليس مكلفا بسبب الطلب الواقعي فانه لو وصل
خطاب طلبي الى شخص دون غيره فالطلب ثابت بالنسبة الى الاول دون غيره وكذا لو وصل خطاب الى شخصين وفهم احدهما منه الطلب دون الاخر فالاول
مكلف دون الثاني وبالجملة كل مكلف بما فهم من تكليفه من غير ان يلاحظ الواقع الرابع الطلب تارة يكون بالخطاب الدال على الطلب صريحا او التزاما

ولوح

الحسنة وقبح جهة ابداً كمعرفة الله سبحانه ومن الافعال القبيحة ما لا يتاتى فيه حسن جهة كذلك كالكفر بالله وقتل النبي فيتحقق فيها الذاتية بلا تخلف والحاصل
انه يلزم عدم الذاتية في بعض الافعال ح نحن نقول به مع ان هذا لو ورد فانما يرد لو اريد بالذاتي ما يكون ذاتيا للماهية الجنسية لا بشرط شيء المتحققة
في ضمن جميع الجهات والاعتبارات واما لو اريد بالذاتي ذاتي الماهية بشرط لا اي الفاقدة لجميع الجهات فلا يرد كما لا يخفى هذا ثم ان الظاهر ان دليل القائل بالذاتية
فقط ما مر من اختلاف الذات باختلاف العوارض والجهات وقد عرفت انه يجعل النزاع لفظيا ولم نعثر لسائر الاقوال على دليل نعم استدل للثالث
بوجهين احدهما ان الاصل في الافعال عدم الحرج في الذم ما لم يطرء ما يوجبه وهو معنى الحسن ما لم يكن في نفسه موجبه للقبح وثانيهما ان الذات لو كانت
قبيحة يلزم ان يكون فعل الله سبحانه قبيحا وهو باطل والجواب عن الاول فبان ما ذكروا من ان الاصل في الافعال عدم الحرج مع كونه مختلفا فيه بين المعتزلة
لا يدل الا على الاباحة دون الحسن ولو سلم فيكون الحسن ظاهريا ولا يمتنع ان يكشف الشرع فيه عن قبح واقعي ويكون فيه في الواقع صفة محققة موجبة
للقبح واما عن الثاني فبانه لا يلزم من كون الذات مقتضية للقبح قبح افعاله سبحانه لان الذات ليست فعله سبحانه بل ايجادها وافاضة الوجود عليها
من فعله جل جلاله وافاضة الوجود على ما يقتضي القبح ليست بقبيحة **منهاج** اختلفوا في التطابق بين حكمي الشرع والعقل والمراد به انه كلما حكم
به الشرع وبالعكس ولا بد اولا من تقديم مقدمة هي ان العقل في هذا المقام يقال لمعنيين احدهما الواقعي ونفس الامر وثانيهما ما يرادف الادراك
فالمراد بالعقل في كل الحكمين الذين يتضمنهما قولهم الشرع والعقل متطابقان اما الواقع او الادراك او في احدهما الواقع وفي الاخر الادراك وهو على
قسمين والثاني مما لم يقل به احد وكذا احد قسمي الثالث وهو ان يراد به الادراك في قولهم كلما حكم به الشرع يحكم به العقل فبقي احتمالان احدهما
ان يراد به في الحكمين الواقع فيكون المراد بالتطابق انه كلما حكم به الشرع يحكم به العقل اي له جهة مقتضية لهذا الحكم في الواقع وان لم يدركها
عقولنا وكلما كان في الواقع له جهة مقتضية لحكم فقد حكم به الشرع وصل الينا ذلك الحكم ام لم يصل وثانيهما ان يراد في قولهم كلما حكم به الشرع
يحكم به العقل الواقع وفي عكسه الادراك فيكون المعنى كل ما حكم به الشرع فله في الواقع جهة مقتضية له وكلما حكم به العقل اي ادرك عقولنا وجوبه
العقلي او حرمته او غيرهما فقد حكم به الشرع وان لم يصل الينا وكل الاحتمالين مما وقع فيه النزاع ولكن النزاع في الاول بين الاشاعرة والمعتزلة فقط
ولم يخالف المعتزلة في شيء من حكميه واما الثاني فحكمه الاول احد حكمي الاول والنزاع فيه ايضا مع الاشاعرة واما الثاني فقد وقع النزاع فيه بين غيرهما
ايضا من طرف عديدة وذلك لانهم يريدون تارة بقولهم كلما ادرك العقل حكمه فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك الجهة الواقعية التي هي العلة التامة
للاحكام فقد حكم به الشرع ولا نزاع لهم ح في ثبوت هذا الحكم ولكنهم تنازعوا في امرين احدهما انه هل يمكن لامثال عقولنا ادراك العلة التامة ام
لا وثانيهما ان قولهم كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ان اريد انه صدر الحكم من الشرع وان لم يصل الينا ولم نكن مكلفين به فلا كلام وان اريد انا
مكلفون به ففيه كلام ويريدون تارة اخرى انه كلما حكم العقل بحسنه وقبحه وادركه فقد حكم به الشرع والنزاع ح في ان الحسن والقبح هل هما
علتان للحكم الواقع حتى يثبت بثبوتهما ام لا وفي انه لو ثبت ان العلة الواقعية هي الحسن والقبح فهل يكفي فيها الحسن والقبح الذي يصل اليه عقولنا
ام لا بد من الاحاطة التامة بجهات الفعل وفي معنى حكم الشرع ايضا كما مر ويريدون ثالثة بادراك العقل ادراكه استحقاق الثواب والعقاب ونزاعهم
في ان العقل هل يدرك استحقاقهما ام لا وفي انه هل يثبت به الحكم الشرعي ام لا هذا ثم ان الظاهر ان مرادهم بتطابق العقل والشرع هو الاحتمال الاول الذي
وقع النزاع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة واما الاحتمال الاخر فهو مطلب اخر غير التطابق وان كان متفرعا على ثبوته واذ عرفت ذلك فالمحصل هيهنا
حكمين احدهما ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل وثانيهما ان كلما يحكم به العقل حكم به الشرع وان المراد بالعقل في الاول الواقع واما الثاني فتارة
يراد به ذلك ايضا واخرى يراد به الادراك فهذه ثلثة احكام نذكرها في مقامين **المقام الاول** في بيان ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل و
ان كلما يحكم به العقل اي له جهة مقتضية في الواقع يحكم به الشرع وملخصهما ان كل فعل له حكم من الاحكام الشرعية له جهة واقعية مقتضية وكلما
له جهة واقعية مقتضية لحكم فله ذلك الحكم شرعا والدليل عليه انه لما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح محالا فلا يمكن ان يكون توجيه الشارع
الحكم لطلب فعل شيء او تركه مع المنع من النقيض وبدونه او حكمه بعدم ترجيح للفعل والترك وكذا ترجيح بعض الافعال على بعض بالحكم بالوجوب والحرمة او
غيرهما من الاحكام الا لمرجح واقعي يقتضي ذلك الحكم واقعا اما بحسب ذات الفعل او مع قيد ينضم اليه من زمان او مكان او حالة او شخص او غير ذلك فيكون لحكمه لا محالة
جهة واقعية مقتضية وذلك المرجح يكون علة لحكمه ولما كان اقتضاء ذلك المرجح لهذا الحكم اقتضاء واقعيا فكلما له ذلك المرجح واقعيا يلزم ان يحكم الشارع
ايضا بما يقتضيه بحيث لو فرض ادراك العقل لهذه الجهة على ما هي عليه يحكم بان الشارع حكم بهذا الحكم فان قيل قد لا يكون للفعل مرجح ولكنه سبحانه امر به
امتحانا قلنا فيكون نفس الامتحان ايضا مصلحة وموجبا للرجحان وان لم يكن له في نفس الامر رجحان والفعل ايضا غير مطلوب في نفس الامر بل يتعلق به الامر
ظاهرا على ان الامتحان وكذا الاختبار امر مخصوص للامتحان ونحوه يقتضي جهة مرجحة في الواقع هذا ثم ما ذكروه وان ثبت مذهب المعتزلة من ان تلك الاحكام
الشرعية ليست جزافا وتشهيا بل لها اسباب وعلل واقعية ولكن لهم في هذا المقام كلاما اخر وهو ان تلك العلة والسبب هو الحسن والقبح العقليان الواقعيان
بمعنى ان كل واجب له جهة واقعية لو ادركها العقل يحكم باستحقاق فاعله المدح وكذا غيره وذلك لان الاستحقاق في جهة ولا يخفى ان ما ذكروه دليلا من بطلان
الترجيح بلا مرجح لا يثبت ذلك فانه يدل على ان حكم الله عز اسمه ليس الا لعلة واما انها هي القبح او الحسن بمعنى استحقاق المدح او الذم فلا لم لا يجوز ان لا
يكون للفعل جهة استحقاق شيء منهما ولكن يقتضي سبب اخر وجوبه او حرمته فان قيل لا يمكن ان يكون الواجب خاليا عن المصلحة والحرام عن المفسدة
وهما لا ينفكان عن الحسن والقبح قلنا عدم انفكاكهما عنهما بمعنى استحقاق المدح والذم مم ولو سلم فكون الحسن او القبح اللازم علة غير لازم بل يفسد

به العقل يحكم

الواجب مقدمته وح يرجع الى ماذكرنا اولا وتخصيص استلزام الامر بالشيء للنهي عن ضده بالامر الصريح دون ماحكم العقل بوجوبه لا يفيد هنا لتحقق في حسن
الامر الصريح بالصدق وترك الكذب والثاني ان حسن كونه لاستلزامه ترك الكذب غلط لان ترك الكذب في غد اما بترك الكلام او بالصدق والاول مباح والكذب
وكذب الكلام الامسي لاستلزام الا القدر المشترك بين الامرين والمشترك بين المباح والحسن لا يكون الا مباحا او ملزوم المباح لا يجب ان يكون مباحا ولا حسنا
وفيه نه لو بدل الكلام بقوله لو تكلمت غدا لاكذبن يندفع ذلك والثالث ان هذا لو صح لزم اجتماع النقيضين في هذا الكلام على القول بكون الحسن والقبح
اضافيين ايضا وماذكره من انه يختلف المحل باختلاف الجهة ح فاسد لان الجهة هنا تعليلية لا تقييدية فلا ينفع تعددها في اختلاف المحل وفيه انه لم لا
يكن الحسن والقبح على هذا المذهب ذاتيين للصدق والكذب فيمكن تخلفهما فالقائل به يقول ليس كل صدق حسنا بل اذا كان على وجه خاص وهو ان لا يستلزم
الكذب الغالب قبحه عليه والمساوي وكذا الكذب بل الحاصل ان حسن الصدق يسقط باستلزامه الكذب كما ان قبح الكذب يسقط باستلزامه الصدق فان قيل استلزام
الصدق للكذب لا يصلح لاخراجه عن كونه حسنا لان ذلك الكذب اما قبيح اولا وعلى الاول يلزم التحكم حيث يحكم بعدم حسن الصدق المستلزم للكذب بقبح هذا الكذب
مع استلزامه للصدق وعلى الثاني لا وجه لاخراج الصدق عن الحسن وعلى هذا القياس في الكذب قلنا ان هذا ايضا لو قلنا بان هذا الكذب ليس قبيحا مع
قطع النظر عن ذلك الاستلزام ايضا وليس كذلك بل نقول قبحه يسقط لاجل المعارضة مع حسن الصدق لا انه كان ساقطا قبل سقوط حسن الصدق حتى لا يحصل
لاستقاط حسنه بسقوط قبح الكذب وحسن الصدق في مرتبة واحدة لاجل التعارض الحاصل بينهما ولو تم ماذكره لسد باب التعارض والتساقط وقد يجاب
عن الايراد ايضا بان ماذكره من ان الجهة التعليلية لا يكفي لاجتماع المتقابلين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة لاتصاف شيء بكونان متقابلين
كان يصير جهة علة لاتصاف شيء بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا ضروري لكن اذا كانت جهة علة للاتصاف بالحسن واخرى علة
للاتصاف بالقبح فالاولى علة للاتصاف بالحسن في الجملة والاخرى للاتصاف بالقبح كذلك ولا محذور في ذلك اذ لم يلزم ههنا اجتماع المتقابلين حقيقة لان المتقابلين
هما الحسن من جميع الوجوه والقبح كذلك او من بعض الوجوه او بالعكس واما الحسن في الجملة فلا يناقض القبح في الجملة فيجوز اجتماعهما في محل واحد كما يمكن ان يكون
شيء نافعا باعتبار وضارا باعتبار اخر وفيه نظر لان الحسن والقبح بذاتيهما وحقيقتهما مع قطع النظر عن كونهما من مقتضى هذه الجهة اما لا تناقض بينهما
اصلا وانما هو بعد ضم الجهات او بينهما في نفس الامر تباغض وتناقض فان كان الاول فبطلانه ظاهر وبطلانه يلزم جواز ان يكونا معا من مقتضى ذات واحدة وجهة
واحدة يمكن اجتماع الحسن في الجملة مع القبح في الجملة يمكن اجتماع الحسن من جهة مع القبح من هذه الجهة او اجتماع الحسن من جميع الوجوه مع القبح من جميع الوجوه اذ لم يكونا
بذاتيهما متناقضين فكيف يصير تقبلها جهة واحدة او جميع الوجوه لهما او لاحدهما سببا لتناقضهما فان القبح قبيح سواء كان مقتضيه هذه الجهة
او هذه وكذا الحسن فلا معنى لكون احد القبيحين مناقضا للحسن دون الاخر وايضا يمكن اجتماعهما مع كونهما ذاتيين اذ لو لم يكونا في نفسهما متناقضين
فاي مانع من اجتماعهما وان كان الثاني فلا معنى لارتفاع التناقض بضم قيد في الجملة اذ لو كانا متناقضين ذاتا لتناقضا سواء كان مقتضاهما جهتين
مختلفتين او جهة واحدة نعم لو كان المراد بقيد في الجملة معنى يوجب اختلاف ذاتيهما فكان يمكن اجتماعهما لكن ليس كذلك بل معناه الاختلاف المقتضى فقط وهو
اختلافه لا يوجب اختلاف الذات فلا معنى لجواز اجتماعهما الا اذا كانت الجهتان تقييديتين موجبتين لتعدد المحل فان قيل انا لا نقول انهما لا يتنا
بذاتيهما ولكن الحسن من جهة يناقض القبح من هذه الجهة فلا يمكن ان يكونا مقتضى شيء واحد ولا الذات ولا يمتنع اجتماعهما بعد تغاير الجهة لرفع التناقض
ولا استبعاد في ذلك الا ترى ان كون الشيء موجبا لازدياد المرض وكونه موجبا لزواله لا يتنافيان اصلا ولكن كونه موجبا لازدياد هذا المرض يناقض كونه موجبا
لزوال هذا المرض بعينه قلنا نحن لا ننكر انه لا يمكن ان لا يكون بين مهيتين كليتين تناقض وانما صارتا مقيدتين يحصل التناقض بينهما ولكن هذا اذا
اوجب القيد حصول حقيقة ثانية للمهية مخالفة للاولى في الذاتي واللازم بحيث يكون هذه الحقيقة غير الاولى لتغاير الجنس والنوع كما في المثال المذكور فان ازالة
هذا المرض الخاص حقيقة مغايرة لازالة مطلق المرض خلاف ما اذا لم يكن القيد كذلك كما اذا كان القيد هو كونه مسببا لذلك فان الحقيقة لا يختلف باختلاف
السبب ولذا لا يجوز اجتماع ازدياد المرض الخاص وزواله بسبب كون احدهما مسببا لدواء والاخر لاخر والجهة فيما نحن فيه ليست الا مسببية لحصول الحسن والقبح
والحاصل ان عدم تناقض المهيتين المطلقتين او لا وحصوله بعد تقييدهما او احدهما مما لا شك فيه كما ان مهية الحيوان لا يناقض مفهوم غير الناطق واذا
قيد الحيوان بالناطق يحصل التناقض ولكن هذا لا يجري في كل قيد حتى من قبيل العرض والتشخص الخارجي الا ان يكون نفس احد القيدين نقيضا للاخر
فان قيل انا نرى كثيرا يقولون ان ذلك الشيء له جهة حسن وله جهة قبح ولولا امكان اجتماعهما في هذا الشيء الواحد المنبي عن عدم تناقضهما لم يصح ذلك
قلنا لا كلام في انه يمكن ان يجتمع في شيء واحد جهتان احدهما مقتضية للحسن والاخرى للقبح وانما الكلام في اجتماع الحسن والقبح فانا نقول ان بعد اجتماع
الجهتين اما يتساقط الحسن والقبح فانا نقول ان بعد التساقط او يغلب احدهما ان غلب فان قيل انا نرى كثيرا يمدحون شخصا او شيئا من جهة ويذمونه
من جهة اخرى فيمدحون حاتم من حيث جوده ويذمونه من جهة كفره وليس الحسن والقبح الا استحقاق المدح والذم قلنا لا يدل على الحسن والقبح الواقعيين بل لا يثبت
فيهما من استحقاقهما واقعا ان هذا انما هو بمحض ملاحظة الجهة والغفلة عن حقيقة الحال ومقتضى الواقع والا ففي الواقع لا يثبت الا احدهما ووجه
ذلك ان امر الجهتي الحسن والقبح امر سهل جدا يمكن لكل احد غالبا بخلاف ادراك تعارضهما وتساقطهما في الواقع ونفس الامر فلذا لا يصل اليه كثير من
العقول والمراد بالحسن والقبح هو الامر الواقعي الذي لابد في ذكره من قوة قدسية غالبا بل يمكن ان يكون المدح والذم في امثال ذلك يرجع الى الجهة حقيقة
دون ذي الجهة فلا يمدحون حاتم بل جوده فان قيل لو امتنع اجتماع الحسن والقبح من جهتين يلزم فساد القول بذاتيتهما في شيء لان كل ما قلت بان فيه
حسنا ذاتيا مثلا يمكن ان يقبح لاجل جهة فلو لم يجتمع الحسن والقبح في مثله من جهتين سقط الحسن لزم تخلف ما بالذات وهو مح قلنا من الافعال

فكما صح

الحسنة

الیه الا تری انه لو کان لاب رؤف حکیم ولد وصدر عنه فعل قبیح بمرئی من الناس یوجب اهانة الولد فهل یحسن من الاب ان لا یؤاخذه اکتفاء بحصول
الخجلة له او لا یمنعه من الافعال القبیحة فرحا بان قبحها یکفیه فی انکار المراد هو الثالث ففی حکم العقل به نظر بل الظاهر العدم فانه من این تحصیل العلم
بان هذا الفعل مما یوجب الثواب والعقاب الاخروی فان قیل نری کثیرا انه لا یصل الی العبد جزائه فی الدنیا ومن العقل یحکم باستحقاق مطلق
الثواب والعقاب فلا محالة یحکم بوصوله الیه فی العقبی قلنا المتنازع فیه ان یحکم العقل بان هذا الفعل من حیث هو یوجب استحقاق فاعله للثواب
او العقاب الاخروی لا ان یکون ذلک الحکم لاجل تأخیر الوصول فی الدنیا ولو صح ذلک لزم انه لو لم یصل الجزاء او نقول یحکم العقل بالاستحقاق
مع التراخی ومنهم من صرح بحکم العقل بالاستحقاق الاخروی ایضا استنادا الی ما هو المشهور من الحکماء من استقلال العقل بمطلق المعاد الشامل للروحانی
ایضا وفیه ما لا یخفی المقام الثالث فی تحقیق ان الحسن والقبح هل هما ذاتیان للفعل ام لا واختلفوا فی ذلک علی اقوال ستة الاول انهما ذاتیان له
بمعنی انهما من مقتضیات ذاته بذاته من غیر ملاحظة للصفات الحقیقیة اللازمة او غیرهما وهو الظاهر من السید الداماد فی السبع الشداد والثانی انهما
یحصلان للفعل بصفة حقیقیة توجبهما والثالث ان القبح یحصل بصفة حقیقیة والحسن یکفی فیه عدم موجب القبح والرابع انهما لا یحصلان الا
بالوجوه والاعتبارات والعوارض المفارقة وهو مذهب جمیع الاشاعرة ونقل عن بعض متاخری اصحابنا ایضا والخامس انهما یکونان ذاتیین وعرضیین و
السادس انهما یکونان عرضیین ویمکن ان یکونا ذاتیین ایضا والحق هو الخامس ای امکان استنادهما الی کل من الثلثة الذات والصفات اللازمة والعوارض
وتحقق الاستناد الیها ایضا اما الاول فلعدم دلیل علی الانحصار فی الواحد وامتناع غیره واما تحقق الاستناد الی الذات فلان من الافعال ما
نعلم یقینا انه بالذات حسن ومما یعلم انه بالذات قبیح کالتصدیق بالله سبحانه والکفر نعوذ بالله منه وایضا لو لم یستند الی الذات فقط لزم
التسلسل اذ ننقل الکلام الی الجهات ونقول انها اما حسنة او قبیحة او لا حسن فیها ولا قبح وهو مح اذ ما لا حسن فیه لا یوجب حصوله لغیره وکذا القبح مع انه لا شک
فی ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبیح قبیح فننقل الکلام الی حسنها او قبحها وهکذا واما تحقق الاستناد الی الخارج فلانه یعلم کل احد ان الکذب
مثلا لو لم یترتب علیه مصلحة بل یترتب علیه مفسدة قبیح یذم علیه کل احد من العقلاء ولو کان بحیث لو لم یقع لقتل جمع من العقلاء وسبیت
جماعة من النسوان ولم یکن فیه مفسدة فهو حسن والصدق بالعکس واما تحقق الاستناد الی اللازم فهو ایضا ظاهر اذ من الصفات اللازمة لبعض الافعال ما
لا یشک فی کونها حسنة او قبیحة باعتبار انفسها مع قطع النظر عن موصوفاتها وعن الامور المفارقة وقد استدل لو الاستناد الی العارض وعدم الاختصاص
بالذات واللازم بوجوه اخر منها انهما لو کانا من مقتضیات الذات او اللازم لما جاز النسخ لان ما بالذات او اللازم لا ینفک والاحکام تابعة للحسن و
القبح وفیه اولا انه انما یتم لو قلنا بان جمیع الاحکام الشرعیة تابعة للحسن والقبح وهو غیر معلوم بل المعلوم انها مسببات الامور واقعیة سواء کانت هی الحسن
والقبح او علة اخری وثانیا انه یمکن ان یکون مقتضی ذات الفعل او ذات جهة منضمة معه حسنه مثلا ومقتضی ذات جهة اخری القبح فاذا انضمت
تلک الجهة یتکافؤ الحسن والقبح او یغلب القبح فیتبدل الحکم وقد یورد علیه ایضا بوجهین اخرین احدهما ان للفعل بدون العارض حقیقة وله
مع حقیقة اخری فالنسخ غیر مناف لذاتیته ویکون الحسن او القبح ذاتیا لاحدی الحقیقتین دون الاخری فشرب الخمر فی زمان وقتل المستحق مهینا
مغایرتان للشرب فی زمان اخر وقتل غیر المستحق وقد صرح السید الداماد بان هذا القدر من الاختلاف کاف فی اختلاف الذات ویرد علیه انه علی
هذا یکون النزاع لفظیا کما لا یخفی وثانیهما ان النسخ انما یتصور باختلاف الازمان فکما یمکن ان یتوهم تختلف المصالح بحسب الازمان وتغیر الحکم بحسبه
کذلک یمکن ان یکون الفعل طبیعة کلیة قابلة للتحصیلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب والقوابل والشرائط فلعل اختلاف الاسباب
الی ان تحصل الفعل بفصل غیر ما یحصل به فی الزمان السابق وفیه انه معلوم ضرورة ان شرب الخمر الذی کان مثلا حلالا اولا والذی هو
حرام الان حقیقة واحدة لا اختلاف بینهما ذاتا والقول بتعدد ذاتیهما باعتبار الوجوه یرجع الی الاول ومنها انهما لو لم یکونا عرضیین لم یختلف
فعل واحد فی زمان واحد بان یکون واجبا وحراما کالکذب النافع والصادق الضار وفیه ما فی سابقه واورد علیه ایضا ما اورد علیه وفیه ما فیه ومنها
انهما لو کانا ذاتیین لزم جمع النقیضین فی قول القائل لاکذبن غدا لانه اما صادق او حسن فیستلزم کذب الغد القبیح وملزوم القبیح قبیح او کاذب قبیح
فیستلزم صدق الغد الحسن وملزوم الحسن حسن ولا یلزم ذلک اذا کانا شرعیین او اضافیین اما علی الاول فلان عند التعارض اما یسقطان
او احدهما ولا محذور فیه لان تحققهما باعتبار جعلی واما علی الثانی فلان جهة الحسن والقبح مختلفة والقول باعتبار احدهما حسن وبالاعتبار الاخر
قبیح فاختلف المحل ولو اعتبارا ویرد علیه اولا ان قوله ملزوم القبیح قبیح وملزوم الحسن حسن ان ارید بالملزوم العلة فمسلم ولکن نمنع کون
الکلام الامسی علة لکذب الغدی او صدقه وکذب علة للصدق وان ارید ما لا ینفک عن الشیء فنمنع قبح ملزوم القبیح وحسن ملزوم الحسن وثانیا انه یمکن ان یکون
مراد القائل بالذاتیة ان الحسن ذاتی للصدق الذی لا یستلزم الصدق وثالثا ان ما ذکره لا ینفی کونهما من مقتضیات الصفات اللازمة ولو عبر فی
الاستدلال بالکلام الغدی اندفع الایراد الاول وقد یورد علی الدلیل بوجوه اخر الاول ان اتصاف ملزوم الحسن والقبح بالحسن والقبح اتصافا بالعرض
بمعنی انه اتصاف مجازی فلیس اتصافا حقیقة لا بمعنی انه اتصاف عرضی کما ذکره شیخنا البهائی وفیه ان هذا لا یمشی علی ما هو الحق المشهور من وجوب
مقدمة الواجب وکون الامر بالشیء نهیا عن ضده اذ لو قیل بوجوب المقدمة یکون ملزوم القبیح قبیحا البتة لان ترک القبیح واجب وهو لا یتم الا
بترک ملزومه فهو واجب لانه وجوبه النهی عن ضده فیکون فعل الملزوم منهیا عنه والنهی کاشف عن القبح الحقیقی وکذا یکون ملزوم
الحسن حسنا لان الحسن واجب وملزومه مقدمة له فهو ایضا واجب والوجوب کاشف عن الحسن الحقیقی الا ان یمنع وجوب کون مطلق ملزوم

الکذب والقبح الکذب الذی لا یستلزم مع

الذات الشريفة بفعل الحسن ولولا تكليف وانذار كما ان الخبيثة بفعل القبيح كذلك وجوابه انا لا نقول انه لا مدخلية لشيء اخر بل نقول ان للذات
مدخلية فيمكن ان يكون اقتضاء الذات الشريفة للحسن مشروطا بالتكليف والانذار والحاصل ان الذوات كانت متفاوتة فمنها ما كان مصدرا
للحسن مستحقة للثواب بلا شرط وهي اقل قليل ومنها ما كانت مصدرا للقبيح واستحقاق العقاب الابدي وان تحقق التكليف ايض ومنها
وهي اكثر النفوس ما كانت اقتضاؤها الحسن مشروطا بالتكليف كما انا نرى ان اقتضاء بعضها مشروط بالابتلاء والامراض وكان الله
سبحانه الفياض المطلق فكلف حتى تقتضي تلك الذوات الافعال الحسنة وتستحق الثواب والخلاص عن العقاب فان قيل فاللازم تخصيص التكليف
بتلك الاشخاص قلنا اولا يمكن ان يكون الشرط هو التكليف العام وثانيا انه يمكن ان يكون التعميم لقطع اعذار الباقين ومنها انه لم جعل الله
ذاته كذلك مع انه مبدء الفيض المطلق وجوابه ان الله سبحانه ما جعل ذاته كذلك بل جعلها موجودة فان كون الذات كذلك ليس بجعل جاعل والله
سبحانه جعل السواد موجودا ولم يجعله سوادا ومنها انه اذا كانت ذاته كذلك فلم اوجدها الله عز شانه وجوابه اولا ان نعمة الوجود نعمة لا يكافيها
نعمة اصلا وهو خير محض فافاضه سبحانه على تلك الذات فان قيل لولا الوجود لم يعاقب قلنا العقاب في جنب خيرية الوجود مضمحلة وان لم يكن
ذلك الشخص وثانيا ان ايجاد مثل هذا الشخص اذا كان المصلحة ليس قبيحا وانما القبيح جعل الذات كذلك فان الشمس اذا طلعت وظهر نورها على الوجه
الكريه فظهرت كراهته فلا بحث على الشمس واما انه اي مصلحة فيه فلا يلزم علينا بجميع مصالح افعال الله سبحانه وتعالى شانه وشان افعاله من ان يحيط
عقولنا الناقصة بجميع مصالحها ومفاسدها ثم ان هذا الوجه احتمال لا يساعده طائفة من الظواهر ولا نقطع به بل يمكن ان يكون الامر وراء ذلك
لا يصل اليه عقولنا ويكون معنى الاخبار شيء اخر فان احاديث ال محمد صعب مستصعب ومع ذلك يخالفه بعض الاخبار وله نوع منافاة مع ما
هو الاختيار من الاختيار هذا مع انه لو ثبت الاضطرار وتم لنفى الحسن والقبح الشرعيين ايضا وجرى في افعال الواجب تعالى شانه وكفاية اختيار ما في
الشرعي وتوقف العقلي على الاستقلال لمجرد دعوى لا دليل عليها فانه لو كفى لكفى فيهما وقدم ارادته سبحانه لا يفيد لحدوث تعلقها ومنها
اعني من ادلة الاشاعرة قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجوابه انه يمكن ان يكون نفي التعذيب قبل البعثة للعفو او المراد
بالرسول اعم من الظاهري والباطني والعقل هو الرسول الباطني كما ان النبي هو الرسول الظاهري وبه وقع التصريح في الاخبار او المعنى وما كنا
معذبين على فعل او ترك يحتاج فهم وجوبه او حرمته الى الرسول حتى نبعث رسولا او يمنع استلزام الحسن والقبح العقليين لجواز التعذيب فانك
قد عرفت ان القبيح ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب وسيأتي الكلام ابسط في الاية الشريفة في المنهاج الاتي ومنها انه لو ثبت الحسن
والقبح العقليان لزم ان لا يكون الواجب تعالى شانه مختارا في الحكم بالافعال اذ الافعال يكون حينئذ غير متساوية في نفسها بالنسبة الى الاحكام
فاذا كان احد الحكمين فيه راجحا فلا يجوز عليه عز شانه الحكم بالمرجوح وهو مناف للاختيار وجوابه ان هذا وجوب وامتناع للداعي والمعتزلة
قائلون بمثله في حقه سبحانه فلا ينهض الدليل حجة عليهم وقد يستدل ببعض وجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكره ذكرناه في الشرح هذا ثم ان شيئا من
ادلتهم لا يفي بتمام مطلوبهم كما لا يخفى على المتامل المقام الثاني في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق فاعل الثواب والعقاب هل
هما عقليان ام شرعيان والتحقيق فيه ان المراد من الثواب والعقاب اما مطلق الاجر والزجر والنفع والضر الحاصلين بسبب الفعل من غير تخصيص بكونه من
الله سبحانه وسواء كان مما اوصله الغير او كان حاصلا من الفعل نفسه من حصول كمال او نقص وظهور صفاء او كدرة وحصول لذة روحانية او الم
والمراد بهما ما يكون منه سبحانه وعلى الاخر اما يكون المراد بهما اعم من الاخرويين والدنيويين او يختص بالاول كما توهم كلام بعضهم فان كان
هو المطلق فلا شك في ثبوت العقليين والوجه ظ وانكاره مكابرة صرفة وان كان هو الثاني فكذلك ايض فانا نقطع بانه لو قتل احد واحدا من
عباد الله سبحانه عمدا من غير تقصير منه او ضرب فهذا الفعل مما يستحق المؤاخذة والعذاب ولذلك استدلوا للمعاد بوقوع انواع الظلم
في الدنيا وعدم الانتقام فيها الا ترى انه اذا سئل من لم يقرع سمعه الشرايع ان الله سبحانه وتعالى خلق عبادا متساوين عنده بمحض الفيض وقتل
بعضهم بعضا بمحض العدوان والله سبحانه مطلع عليه قادر على الانتقام فهل يستحق القاتل ان يؤاخذه الله سبحانه منه فهل يجب بعدم الاستحقاق
قيل ان الواجب لما كان خيرا محضا يجوز ان يمتنع عنه العقاب بارتكاب هذه القبائح قلنا اغماض النظر عن الظلم وعدم الانتقام للمظلوم مناف
للخيرية قيل يمكن ان يرضي المظلوم قلنا هذا استحقاق المظلوم للثواب قيل غاية ما يثبت حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب انما هو فيما
نفع الفعل او ضرره عائدا الى المثيب والمعاقب واما فيما لم يكن كذلك فلا والواجب تعالى شانه اعلى شانا من ان يعود اليه النفع او الضرر بل هو
عائد الى العبد فلا يلزم ان يكون العبد مستحقا للثواب بسبب امتثال امر الله ونهيه اذ لا ريب في انه اذا امر احد احدا بامر فيه نفع للمأمور لا يلزمه
عليه عوض على المشقة بل يكفيه النفع المترتب على فعله الا ترى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء فيه خلاصه عن المرض لا يلزم عليه عوض على
المشقة الحاصلة للمريض قلنا لو لم يعد النفع او الضرر الى المثيب والمعاقب ولكن عاد الى بعض عباده ومخلوقاته ولم يكن ذلك ممكنا من المكافاة
والله سبحانه قادر فالعقل يحكم بحسن الثواب والعقاب كما في سلطان وقع ظلم على رعيته من غير عود ضرر اليه بل لو يحصل النفع او الضرر
لغير الفاعل من عباد الله ولا لله قد يحكم العقل بالاستحقاق من حيث ان العبد عبده وامر سيده وتربيته اليه فقد يستحق بعمل ثوابا لازدياد
رغبته او عقابا بالصرف وجهه واما ما ذكره من كفاية النفع او الضر والمترتب على الفعل ففيه ان الضرر الحاصل من فعل القبيح قد يكون لحصول
خباثة باطنة موجبة لارتكاب القبائح الكثيرة واللازم على الرب الرؤوف زجر عبده من مثل ذلك لا تقريره عليه فرحا بان ضرره عائد

الى

لا يحدث من يخاف تكذيبه ولا يشمل من يخاف منعه ولا يعد ما لا يقدر عليه ولا يرجو ما يعنف برجاء ولا يستدم ما يخاف فوته بالعجز عنه احتج
الاشاعرة بوجوه منها ان العبد مضطر فلا يكون فعله حسنا ولا قبيحا اما الثاني فظاهر اذ لا استحقاق للمدح والذم العقليين الا مع الاختيار
واما المقدم فلان كل فعل يفعله الفاعل فان لم يجز منه الترك فهو عين الاضطرار وان جاز منه فيحتاج في الفعل الى مرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح
وهو باطل ضرورة واتفاقا فمعه ان لم يتمكن من الترك مع انه لو قلنا بعدم الاحتياج الى المرجح يكون الفعل اتفاقيا ومثله لا يتصف بالحسن والقبح ولا بكفاية
الاولوية لبطلان استلزام الترجيح بلا مرجح ايضا بل ترجيح المرجوح وهو اظهر بطلانا والجيب عنه تارة بابطال الاضطرار ضرورة فانا نفرق بالبديهة
بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة ولو كان الجميع اضطراريا لما فرقنا بينهما فان قيل قد يتحقق الفرق
بين الاضطراريات فانا نجد الفرق بين فعل النائم والساهي قلنا المراد الفرق في التمكن من الفعل والترك ولا نجد التفرقة من هذه الحيثية بين الافعال
الاضطرارية ونجدها في مثل السقوط والصعود وايضا لو كانت الافعال اضطرارية لما صح التكليف من الله سبحانه والذم والمؤاخذة على ترك
ما امر به وفعل ما نهى عنه وارسال الرسل وانزال المصحف ويضبطه الخلفاء وايضا جرى جميع العقلاء يذمون عبيدهم واماءهم ومن يكون تحت امرهم
ونهيهم على الافعال والتروك ويعاقبون عليها ويمدحون ولو كانوا ملتفتين الى شبهة الاشاعرة بل يرى كل احد يذم نفسه ويندم على ما فعل
ويعزم على الترك وهل يجتمع شيء من هذه الامور مع الاضطرار والشبهة التي تمسكوا بها لو عجزنا عن جوابها ايضا لا يوجب القول بالاضطرار لان
شيئا من مقدماتها لم يصل في البداهة هذا الحد وان لم يحضر حله فانه يمكن ان يكون مقدمات دليله يقينية وكان خلاف مدلوله اشد
يقينيا فان مراتب اليقينيات متفاوتة ولا يجوز ترك ما كان اليقين فيه اشد لاجل العجز عن حل الشبهة وهذا مرادهم من قولهم هذا استدلال
في مقابلة الضرورة وان الشبهة لا تسمع في مقابلة الضروري فلا يوجب ذلك ارتفاع الجزم بالكلية كما لا يخفى وجعل الضروري وجود القدرة لانا
لا معنى محصل له والفرق بين الاضطراريات بتجويز التكليف والمؤاخذة والندم وامثالها في بعض دون بعض يجعل النزاع لفظيا مع ان ما
يجوز فيه هذه الامور يجري فيه الحسن والقبح العقليان ايضا فيثبت المط واخرى برد دليل الاضطرار فنقول انا نختار انه يجوز من الفاعل الترك
ولا يختار الفعل الا مع المرجح قوله فمعه ان لم يتمكن من الترك فهو الاضطرار قلنا الاضطرار يكون لو كان المرجح غير ارادة الفاعل واختياره
واما اذا كان هو اولا او بالانتهاء اليه فلا لان سبب الوجوب ح هو اختيار الفاعل ولو لم يختر لم يضطر والاضطرار بالاختيار عين الاختيار
كالوقوع الاضطراري الحاصل بعد السقوط الاختياري فان قيل للخصم نقل الكلام الى الارادة فيقول انها امر حادث فوجوده اما لا يفتقر الى
مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح او يفتقر اليه فبعد وجوده اما يكون الارادة لازمة فيلزم الاضطرار او لا فيحتاج الى مرجح اخر حتى ينتهي الى ما لا
اختيار للعبد فيه وجعل مرجح الارادة ارادة اخرى مع انه يوجب التسلسل في الارادة وانا لا نجد الا ارادة واحدة يرد عليه انا ننقل الكلام الى
الارادة وبالجملة بعد جريان الشبهة في نفس الارادة ايضا لا يفيد الوجوب بها بل وجود الارادة للمريد يكون كوجود الطبع لذي الطبع غاية
الامر ان معها شعورا لغير اختياري وليس معه وقد ذكر العلماء لدفع ذلك وجوها لا يكاد يتم والبسط في ذلك موكول الى اخر ولكن نقول هنا
بالاجمال ان اقرب تلك الوجوه الى الصواب واوفقها لبعض اخبار الائمة الاطياب وان لم يكن بعيدا خاليا عن الرد والاعتراض ان نقول ان وجوب الفعل
ينتهي الى ارادة الفاعل واختياره ووجوبهما ينتهي الى ذاته اما مط او مع العلم بالمصلحة بمعنى ان المرجح لوجود الارادة والاختيار هو ذاته بذاته وما
وطينته فيكون منتهى الفعل الحسن الى الذات الشريفة ومنتهى القبيح الى الخبيثة فالحاصل ان لطينة الفاعل مدخلية في الفعل وان كانت بتوسط
الارادة والعلم بالمصلحة او بوسائط اخر فلا نقول ان الذات علة تامة للفعل او الارادة بل لها مدخلية فيه ومرجح لها ولا محذور في ذلك وما
يتوهم محذورا امور منها انه لو كان للذات مدخلية فلم يذمون العقلاء الفاعل ويلومونه وما ذنبه وكيف يستحق اللوم وهل ذلك الا
من اختياره في كون ذاته كذلك وجوابه انا لا نعلم اي قبح في كون الذات مستحقة للوم فانا نقول ان الذم راجع حقيقة الى الفاعل لا الى الفعل ومن
ثم ترى الذي يقول بان الذات لا بد ان يكون لها مدخل في حصول الفعل حتى يكون مستحقة للذم بل اهل العرف اذا حاولوا المبالغة في ذم احد
او مدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا بل لو تاملت حق التامل تعلم انه لا وجه لمدح الفاعل وذمه الا مدخلية لذاته في الفعل فان قيل فيصح
المدح والذم في الطبائع المقتضية للآثار الحسنة والقبيحة قلنا يمكن ان يشترط في التحسين والتقبيح الشعور والارادة مع انه لو سلمنا
ذلك لما ابينا منكرا ولكن ليس في الافعال الطبيعية ما يحكم العقل بحسنه وقبحه من جهة عقلية وانما هي امور مختلفة باعتبار الاوقات و
المصالح وحسنها وقبحها باعتبار اخر ومنها انه لو كان للذات مدخلية لما كان للثواب والعقاب حسن وجوابه يظهر مما ذكر فان اعطاء
الثواب واجراء العقاب من الله سبحانه ليس جزافا وعبثا بل انما هو لمقتض لهما وما الضرر في ان يكون المقتضي نفس الذات كما يوذن بذلك في النفس
النبوي فان المذهب ان صدور المعصية منه مح ومقتضى ذاته الافعال الحسنة كما هو صريح قوله صلعم كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وبالجملة لا ادري ما الضرر الشرعي والعقلي والعرفي في كون الذات بذاتها مستحقة للثواب والعقاب موافقة لظواهر اكثر الاخبار فان
قيل للذات المعاقبة في يوم القيمة ان يقول لم تعاقبني وليس علي ذنب فان المعصية لم يكن باختياري قلنا يجاب عنه ان ذنبك ليس محض هذا
الفعل بل ذاتك عين الذنب واي ذنب للذات اشد من كونها مقتضية للقبح والى هذا يشير قوله سبحانه قالوا لم نك من المصلين ولم يقل لم نصل
والحاصل انه يجاب بان كما ان فعل القبيح كان مقتضى ذاتك كذلك العقاب ولا بحث على احد في ذلك ومنها انه اذا كان كذلك فما فائدة التكليف فان

فهو الاضطرار وان
فيحتاج الى مرجح اخر و
هكذا فاما ان يتسلسل او ينتهي
الى مرجح لا يتمكن من الترك
صح

الى ع صح

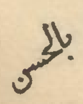
الا بالنظر فيقول بوجوب حل الامر بامّا النظر الى المعجزة او امر اخر كالمجاهدة فلا يلزم الافحام واما الرابعة ففيها ان الوجوب العقلي الا انهم
الواجب الا به ليس محل خلاف بل هو بديهي ثم لو سلم نظريته وجوب النظر فانما هو يحصل بوسط لا تعيب قطعا وثانيهما ان قول المخاطب لا انظر
حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه وجوابه ان المستدل لا يقول بان النظر يتوقف على وجوبه بل ان التزام النبي المخاطب يتوقف
عليه وثالثها ان تحقق الوجوب الشرعي غير متوقف على علم المكلف به لان الوجوب والا لزم الدور بل هو ثابت وان لم يثبت عند المكلف وجوبه ان الوجوب
الشرعي الذي لا يتوقف ثبوته على العلم هو الواقع والا لزم الدور والذي يدفع افحام الرسل هو العلم بالوجوب لان المفحم يقول لا انظر حتى اعلم وجوب
النظر لا حتى يتحقق الوجوب واقعا وبذلك ظهر ضعف ما قيل بعد الجواب عن الورود بان الوجوب الواقعي لا ينفع للنبي لكونه في مقام الاثبات و
والوجوب الواقعي بعد تحمل فيعجز عن اثباته من ان النبي ليس في مقام الاثبات بل المفحم مستدل وحينئذ فللرسول ان يمنع قوله لا يجب حتى
انظر التي هي في قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر ووجه ضعفه ان امكان المنع انما هو اذا قال المفحم لا يجب حتى انظر وظاهر انه لا يمكن للنبي منعه
ثم انه قد يتوهم في دفع الافحام انه ان اريد بلزوم الافحام توجه الخصم الى مقدمات النبي وعدم تمكنه من الاتمام عليه فهو غير ضائر في فائدة البعثة كالا
نظر اذا لم يسمع المكلف قول الرسول النظري معجز في اختيارا او بدونه وفيه انه ان اريد ان الافحام الحاصل عن الاعراض غير ضائر في ثبوت الخط عند
النبي فهو حق وان اريد انه غير ضائر في اثباته عند الخصم فمم والمطلوب هنا الاثبات على الخصم فقد يتوهم في دفعه ان للاشاعرة ان يقولوا
عادة الله عز شانه جارية باراءة المعجزة للمكلفين فلا يلزم الافحام ويؤيد ذلك انه اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انه في معجزتي لا يمكن للنبي اثبات
الرسالة عليه ولا يجب عليه النظر ايضا لانه من قبيل تكليف الغافل حيث لم يتصور ذلك ايضا فلا سبيل الى اثبات الرسالة الا عليه الا بالتمسك
بجريان العادة بسماعه وفيه انه ان اريد جريان عادته سبحانه باراءة المعجزة لكل المكلفين او الموجودين فبطلانه واضح اذ لم يحصل وان اريد
جريان عادته باراءتها للبعض فينتقل الكلام الى البعض الاخر واما الذي لم يسمع ان كان ممن لم يسمع بادعاء نبي كما يدل عليه قوله حيث لم يتصور
فلا تكليف عليه بقبول الرسالة فلا حاجة الى التمسك بالعادة بل يجب على النبي اسماعه ان امكن وان كان ممن سمع وحفظ نفسه اختيارا
فنقول يجب عليه طلب الدليل من النبي ولا عادة في حقه الرابع انه لو لم يكن للعقل حكم بالحسن والقبح لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وصح تمكينه
منها ولم يلزم منه قبح لا في الواقع ولا عند عقلنا والامتناع الشرعي غير مفيد وكذا الكذب بل نوع القبائح الى الله سبحانه فيمتنع اثبات النبوة
ويرتفع الوثوق بالوعد والوعيد وقول النبي في ذلك غير مفيد لانه لا يقبح كذبه فيه وكذا ما ينطق عن الهوى لامكان كذب النبي وكذب الله
واغرائه بالجهل بل يمكن ان يخلف في وعده ووعيده وان كان صادقا في اول الامر بل لم يعلم بقاء التكليف اصلا واجيب عنه بوجوه منها ان تلك
الامور يثبت بصدق النبي وهو بظهور المعجزة في يده واظهارها على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ولم يكن فيه قبح ولكن يمكن ان يعلم امتناعه
بالعادة اي بان اجرى الله تعالى عادته بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه ان الحكم بكون شيء خلاف العادة يتوقف على ان يعلم خلافه ومن اين ذلك
لولا الدليل العقلي فانه يمكن ان يكون جميع الانبياء كاذبين وايضا العلم بتحقق العادة يتوقف على تكرر امر حتى تعلم انعقاد العادة عليه فنقول في
اول الانبياء يجوز كذبه ان لم يتحقق عادة ثم نقول في الثاني لم يعلم تحقق عادة فيجوز كذبه ايضا وهكذا ومنها ان انتفاء قبح تلك الامور عقلا لا يستلزم
امتناعها لجواز ان يمتنع بمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وفيه انه لا يمكن ان يكون شيء اخر سببا للعلم بالامتناع
اذ ليس هنا شيء يدركه العقل حتى يكون سببا للجزم بالامتناع الا القبح والعادة ومخالفة المصلحة والنقص وقد مر ما في الثاني وسيأتي ما في الاخيرين
فلم يبق الا الاول ومنها ان اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب عليه تعالى قبيح عقلا بمعنى استحقاق فاعله الذم فاذا انتفى القبح بهذا المعنى نقول لا يصدر
عنه مخالف المصلحة والقول بان العلم بانه لا يصدر عنه يحصل بالاجماع واه اذ حجية الاجماع موقوفة على ثبوت الشرع الموقوف على امتناع الكذب
واظهار المعجزة على يد الكاذب واما النقص فنقول لو انتفى القبح العقلي لم لا يجوز اتصافه سبحانه بالنقص تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا مع ان النقص في الافعال
كما صرح به في المواقف وغيره بل مطلقا كما مر يرجع الى القبح العقلي ومنها انه يمكن ان يكون جزم العقل بامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب او الكذب
ناشيا من خلق علم ضروري او الهام على دلالة المعجزة على ان دعوى النبي حق فيه مضافا الى انه لو كان كذلك لزم ان لا يدعيه احد فلم يتمسكوا بالادلة
مع ان كتب الفريقين مشحونة بالاستدلال على ذلك انه على هذا لا يمكن اسكات خصم يدعي عدم العلم به ويطلب الدليل ولو انكره احد لم يكن في
مقابلة جواب الا نسبة العناد له الا ان الالهام او خلق العلم الضروري كان من باب الاغراء وكان الواقع خلافه فان قلت لا تكليف فوق العلم قلنا من
اين علم ذلك بالشرع فلم يثبت حجيته بعد الا بالعقل وانت لا تقول به هذا كله ولكن يرد على هذا الدليل ان المعتزلة وان قالوا بالحسن والقبح العقليين
ولكن الاكثر قائلون بعدم انحصارهما في الذاتيين بل يكونان عرضيين في الجملة او مطلقا ولازمه ان الحسن قد يصير قبيحا وبالعكس لعارض وعلى هذا فيحتمل
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب من الله والنبي وان كانا قبيحين عقلا ولكنه يجوز انقلابهما حسنا لاجل مصلحة او امر اخر يعرضهما فلم لا يجوز ان
يكونا كذلك ولا يلزم صدور القبيح عنه سبحانه اذ كان معه حسنا ايضا وهو ايضا غير جائز لان مع الحسن لا يبقى القبح ان ساواه لا انه يكون حسنا و
قبيحا والقول بانه وان جاز ذلك لكن عقولنا لا يحتمل انضمام جهة محسنة مردود بانه مع كونه دعوى غير مسموعة لتوقفها على العلم التام المحيط
بجميع الجهات يهدم اصل الدليل اذ للاشعري ان يقول وان جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب الا انا لا نحتمله في الانبياء الخامس الاخبار وهي كثيرة
جدا دالة على حكم العقل في افعال الله سبحانه ومن الاخبار الدالة على المطلق قول ابي الحسن موسى عليه السلام لهشام بن الحكم في حديث طويل يا هشام ان العاقل

لا يشغل

انتفاء لا بمعنى المتنازع فيه بل بمعنى مخالفة المصلحة والغرض والنقص فلان لا يصدر عنه سبحانه و
ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى انما يثبت بانه قبيح صح

بالحسن والقبح العقليين لان العلة والجامع الذي هو علته وشرط في الحكم ليس الا امرا عقليا وفيه ان هذا انما يصح لو قالوا بانه لا حكم للعقل
اصلا وهم لا يقولون بذلك بل حكم العقل بالحسن والقبح في بعض الافعال مسلم ولكن ليس بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح والذم
بل باحد المعاني التي يتفق على كونها عقلية كملائمة الغرض ومنافرته وما فيه مصلحة او ليس فيه حرج او صفة الكمال والنقص قلنا انا نرى انهم
يمدحون ويذمون على الافعال المذكورة ولو لم يسمعوا الشريعة اصلا وهو مطلوبنا ولا ينافيه تحقق الحسن والقبح بالمعنى الاخر ايضا ولو
انكر احد المدح او الذم فهو مكابر وليرجع الى الناس ويسئلهم عن ذلك الثاني انه لو فرض استواء الصدق والكذب من جميع
الوجوه العارضة والعوارض الخارجية الصالحة للترجيح فلا ريب ان العقل يختار اشرفهما اولا ولولا انه يحكم باستحقاق الاشرف للمدح لما اختاره وذلك
الفرض ليس بمحال ومنع الاختيار ح مكابرة فانه لو سئل شخص له عقل سليم ولم يكن عارفا بالشرع ولا عادة ويكون مصلحة الصدق والكذب
بالنسبة اليه والى غيره على السواء عن اولوية اختيار احد الطرفين بحيث جزم بالتزوم اختيار الصدق ويلزم من اختيار الكذب ومنع كون اختيار الصدق
ح بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر التي ما يقول الخصم بكونه عقليا مردود بانه اذا فرض التساوي في جميع الوجوه الخارجة من الشرع والعادة
والمصلحة والضرر كما هو المفروض فلا مجال لان يوجد ذلك نعم هذا الدليل لا يفيد من قبل من قال من المعتزلة بان الحسن والقبح لا يكونان ذاتيين لانه
اذا فرض على هذا القول استواء الضدين من جميع الوجوه والاعتبارات يرتفع الحسن والقبح هذا وانما جعلنا المفروض استواء في الامور الخارجة
دون جميع الوجوه من الراجعة الى الذات والصفات الحقيقية والعوارض المفارقة كما جعله بعضهم لئلا يرد قول الاشاعرة ان هذا فرض محال
واما الجواب عنه بان فرض المحال ليس بمحال فغير ان هذا الفرض محال لان لكل واحد من الضدين لوازم منافية للوازم الاخر فلهما في المثال
المطابقة واللامطابقة فيتعذر تساويهما امر مستحيل ولو قدره العقل فلا نم ايثار الصدق ح بل لا معنى للاشرف وغيره لان كالاشرف فيه لا يكون
الا مع وجود جهة شرافة في احدهما وهو ينافي فرض التساوي من جميع الوجوه بل يمتنع ايثار احدهما ح على اصول المعتزلة لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح بل لو اختار احدهما ح لا يثبت المطلوب اذ لا يكون ح حسنا اذ ليس الحسن الا لجهة واقتضيته وامتناع عدم الايثار انما هو على ما هو في الواقع
واما الفرض المذكور فيستلزمه قطعا لان جواز استلزام المحال المحال مشهور واستبعاد منع الايثار الذي يتبادر الى الذهن انما هو باعتبار الواقع
واما مع الفرض فلا ولو استبعده احد ايضا فللخلط بين حكم العقل مع وجود التقدير وحكمه مع وجود المقدر والذي يجزم به العقل هو ايثار
الاشرف في الاول دون الثاني والمستبعد يظن انه يجزم في الثاني ايضا وهو غلط منشاؤه استحالته ووقوع الثاني فما قيل من انه يلزم من ذلك
عدم الاعتماد على الجزم اذ في كل مقام يجزم العقل يجوز ان يكون غلطا ولو في جزمه بعدم الغلط فكلام واه ناش عن عدم فهم المراد فانه ليس المراد
ان العقل يجزم بايثار الصدق ولكنه غالط في ذلك الجزم بل انه يجزم بايثار الصدق في صورة التقدير لا في صورة وجود المقدر والمستبعد غلط او
ظن انه يجزم في الثانية وقد اجابوا عن الدليل بوجهين اخرين احدهما ان اللازم منه حكم العقل بحسن الصدق مثلا لا اختياره سبحانه صدقه تعالى ولا
يجوز مقايسة افعاله سبحانه على افعالنا وفيه انه قد عرفت ان المطلوب هنا ليس الا اثبات الكلية مع انا نعلم قطعا اختياره سبحانه صدقه في الغرض
منع امكان فهم العقل شيئا مما يتعلق به سبحانه يوجب سد باب اثبات الصانع والتوحيد وامثالهما وثانيهما ان اللازم حكم عقولنا
بحسن الصدق مثلا وهو لا يثبت الواقع والكلام فيه كما مر وفيه ان عقولنا وان لم تصل الى الواقع في جميع الامور الا ان منها ما يجزم بكونه
مطابقا للواقع وهذا منه وانكار ذلك موجب للتخديد والمذكور من انسداد باب العلم بالمرة وقد رد الجواب بوجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكرها
ذكرناها في الشرح الثالث ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لزم افحام الرسل في تكليفهم بالتبليغ لانه اذا قال صدقني فللمخاطب ان يقول لا يجب
علي ذلك الا بعد ان علم صدقك فاذا قال انظر وانى معجزتي كي تعلم فيقول لا انظر حتى يجب والعقلي مفقود ولا يجب شرعا حتى انظر او يقول لا يجب
حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى انظر ولا انظر فيفحم الرسول بل يلزم عدم العقاب على من لو يقر بالشريعة في هذا اليوم متمسكا بانه لا يجب على
تفحص الادلة بل يؤدي الى جواز سقوط التكاليف والقول بانه يمكن عدم تفطن الامة بذلك او عدم الالتفات اليه او وقوع النظر من غير سبق
دعوة او حصول العلم بالمعجزة باخبار متواترة وغير ذلك مدفوع بان ذلك وان ينفي وقوع الافحام ولكنه لا ينفي امكانه وهو مستلزم
لامكان انتفاء فائدة البعث في عدم وجوب تبليغ الرسل وهو ايضا باطل وقد رد هذا الدليل بوجوه احدها ان الافحام مشترك لان الوجوب العقلي للنظر
في معرفة الله الذي من افراده النظر الى المعجزة وان كان واجبا عقلا عند المعتزلة الا ان وجوبه ليس ضروريا بل نظري لتوقفه على امور نظرية كافادة
النظر للعلم حتى يجب وجوب معرفة الله وانها لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به واجب خالف في كل طائفة وعلى هذا فللمخاطب ان يقول
لا انظر الى المعجزة لان وجوب هذا النظر موقوف على النظر وانا لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى يثبت وجوب النظر وجوابه منع النظرية فانه يحكم كل من له
عقل بانه اذا قال احد للمكلف ان الله سبحانه الذي خلقك ورزقك بعثني اليك باني خلقتك لغرض وطلبت منك امورا ونهيتك عن امور
واعطاني معجزة اذا نظرت اليها يحصل لك العلم بصدقي مقالتي فانظر اليها يجب ذلك على المكلف واما ما ذكره من الاحتياج الى المقدمات المذكورة
وهي نظرية ففيه منع نظرية الاولى باطلاقها فان النظر تارة يكون بالاستدلال واخرى بالنظر الى المعجزة وافادة الثاني للعلم لا يحتاج الى
نظر ولذا ترى البدوي يقطع بصدق النبي بعد روية المعجزة من غير تامل وكذا الثانية فانه لو سلم نظرية وجوب المعرفة فانما هي في بدو الامر
واما اذا جاء احد وقال بعثني ربك اليك بان امرك بالمعرفة واعطاني المعجزة المورثة للعلم فلا واما الثالثة ففيها ان المانعين من ان المعرفة لا يتم

الاخر فعند من ينفي الثواب والعقاب الحسن والقبح العقليين لا يكونان ايضا الا اضافيين وقد وقع الخلاف فيه كما ياتي الرابعة اعلم ان للاشاعرة
مع المعتزلة في هذا المقام نزاعين احدهما في ان الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين للافعال اي مقتضى ذاته او مقتضى صفته اللازمة له او يكون احدهما
كذلك ولا يكونان الا اضافيين وثانيهما في انهما هل يكونان عقليين ام لا ولكن هذا النزاع انما هو في المعنى السادس والسابع فان الاشاعرة
صرحوا جميعا بان الحسن والقبح بغير هذين المعنيين لا يتوقفان على الشرع ووجهه ايضا ظاهر فان كون شيء ملائما للغرض والطبع او منافرا له
مما لا تعلق له بالشرع اصلا بل هذا مما يدركه العقل من غير توسط الشرع وقد خصص جماعة منهم الوالد العلامة ره النزاع بالسادس وانكر
جاريا في السابع ايضا كما ذكره صاحب المواقف وبعض اخر من متاخري اصحابنا ونحن نذكر الكلام اولا في السادس ثم نذيله الكلام في السابع ثم نعقبه
بالتكلم في النزاع الاول فههنا ثلث مقامات الاول في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عقليان او شرعيان فقالت المعتزلة انه كما ان
في المحسوسات اشياء ملائمة للحس واشياء منافرة له كذا في المعقولات افعال ملائمة للعقل بمعنى انه لو ادركها يجدها في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع
ملائمة لنفسه ويحكم بان فاعلها من حيث هو فاعلها يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها يستحق الذم وقالت الاشاعرة انه ليس كذلك بل لا فرق
العقل بين قتل المظلوم وايلامه ونفعه واكرامه بل كل منهما عنده سواء والشارع جعل احدهما ممدوحا والاخر مذموما وامر به ونهى عنه وليس الا محض
تعبده واختياره ولو عكس لكان جائزا وانقلب الامر بعد تعبده وامره ونهيه لا يصير الفعل ايضا حسنا عند العقل ولا قبيحا عنده بمعنى انه يحكم
العقل بان ما امر به الشارع موجب لاستحقاق المدح وما نهى عنه موجب لاستحقاق الذم بسبب امره ونهيه بل باق على ما كان عليه من تساوي الطرفين
عند العقل ولا يحكم بان امتثال اوامر الشارع والاجتناب عن نواهيه حسن نعم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بمعنى ان الشارع مدحه
وذمه ولا يخفى ان ذلك النزاع بين هذين الفريقين انما هو على طرفي الايجاب والسلب الكليين لكن المعتزلة في هذا المقام في صدد ابطال مذهب
الاشاعرة من غير ملاحظة اثبات الكلية ثم بعد ذلك يتنزلون الى ان امر الشارع ونهيه لا يكون الا لحسن وقبح عقلي فيلزم منه الكلية في افعال
الله سبحانه فلم يمكن القول بالحسن والقبح الشرعيين فيها فالاشاعرة ينفونهما عنها مطلقا والمعتزلة يكتفون هنا باثباتهما فيها في الجملة ثم
يتكلمون في كل فعل من افعاله سبحانه في موضعه ولا يخفى ايضا ان المراد بالعقلي هنا مقابل الشرعي اي ما كان متحققا ثابتا في نفسه مع قطع النظر
عن امر الشارع ونهيه وليس المراد ما يدركه العقل الا من قبل الشرع كما توهم والا لم يصح تقسيمهم الحسن والقبح العقليين الى ما يدركه العقل ضرورة
وما يدركه بالنظر وما لا يدركه الا من جهة امر الشارع ونهيه واطلاق العقلي على مثل ذلك شايع كما يطلق الوجود العقلي على الذاتي الذي يتحقق في
نفس الامر ولا يراد تعلقه بدرك العقل ويمكن ان يقال ان المراد بحكم العقل ليس ادراكه لذلك الفعل بل معنا الشرطية اذ لو عرف العقل الفعل على ما هو
عليه في الواقع وجهاته واعتباراته الداخلة والخارجة يحكم بذلك وتجويز ان يعلم العقل الفعل على ما هو عليه جميع جهاته حتى الجهة التي هي في
الواقع جهة الذم او المدح ولكن لا يمدحه ولا يذمه عمدا او اتفاقا او باعتبار انه لا يعلم ان هذه الجهة توجب المدح او الذم مدفوع بان العلم بان كون
هذه الجهة يوجب المدح او الذم ايضا من اعتبارات الفعل وجهاته وايضا المراد العقل الذي لم يختل بسوء الاستعداد بل كان في الدرجة العالية ولا
يخفى ايضا ان المراد بمدح العقل وذمه بعد ادراكه الفعل على ما هو عليه ان كان العقل بحيث لو خليت القوة العاقلة وطبعها يراه مستحقا لان
يمدحه ويكون راضيا به او يذمه ويرده ويسخط عليه فلا اعتبار بالمدح والذم الحاصلين من جهة القوى الغضبية والشهوية والوهمية وفي العرف
والعادة فلو صور احد صورة مشتملا على انواع الدقائق او صنع الة لهو فيها انغامات عجيبة واصوات غريبة بحيث يستحسنها كل من يراها فانه
يمدح المصور والصانع عند الفريقين ولكن هذا المدح ليس محل النزاع لانه ليس من مقتضيات القوة العاقلة فان الشارع ذمهما وهو كاشف
عن قبح نفس الامر فلو تصورهما العقل بجميع جهاتهما يستقبحهما كيف كان الحق مع المعتزلة ويدل عليه وجوه الاول ان مما لا شك فيه انا كما نجد
ان للحواس الظاهرة منا ملائمات ومنافرات وجودية او عدمية لا يشك في حسنها او قبحها من لم يسمع بالشرائع اصلا فانه لا شك ان الاحسان
بالمظلوم ودفع الظلم عنه امر مستحق للمدح ومعاونة الظالم وتحريصه على ظلمه امر مستحق للذم وان لم يكن شرع اصلا ومن الافعال ما يحكم بحسنها
او قبحها جميع اهل الملل والنحل من المعتقدين بالشرائع وغيرهم ولولا الحسن والقبح العقليان للزم ان لا يكون عند غير المعتقدين بالشرع قبيح
ولا حسن ويكون جميع الافعال عندهم على السواء مع انه لو فرض احد نشا في بادية ولم يسمع بمجيء رسول ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب
فدخل ذلك الشخص في بلد وسئل عنه ان عمروا كان مديونا ما سوا لاتي بدين لخصمه مع اولاده وعياله واراد خصمه قتل اولاده وسبي نسوانه
وزجر نفسه فضمن زيد دينه واعطاه من ماله واتعب نفسه في استخلاصه بمحض الاحسان اليه حتى فكه وفك اولاده ونسوانه وهيأ لهم معاشهم وضيق على
نفسه ثم بعد خلاص عمرو اخذ زيدا وحبسه يضربه واولاده كل يوم ويضيق عليهم في الاكل والشرب فكيف عمل عمرو مع زيد فهل ترضى نفسك
بان تقول ان ذلك الناشي في البادية الغافل عن الشريعة ينكر قبح ذلك ويقول انه لا يرد على عمرو ذم والظان الخصم ايضا لا ينكر ذلك ولو انكر
فهو في مقام المخاصمة والجدال الا ترى الاشاعرة انهم في مقام الوعظ والنصيحة يصرحون بذلك ولو راجعت كتبهم المؤلفة في الاخلاق والمواعظ
وشرح شغل القوة العاقلة لترى منهم تصريحات عليه بل يظهر انه من مسلماتهم وكفى في اقرارهم بذلك قولهم بحجية الاستحسان والمصالح فان
مرادهم منهما ان ما يستحسنه العقل ويحكم فيه بمصلحة فهو حجة وان لم يرد به شرع وقيل ان قولهم بحجية القياس لا يتمشى ايضا الا على القول



وان لم يوجب شيئا يلزم خلاف مقتضى كلام الشارع فيه ولو اوجبا معا كفارة واحدة يلزم عدم كون شيء منهما سببا فيلزم خلاف مقتضى كلا
منهما وهو بط وعلى هذا فكلما ثبت التداخل بدليل يلزم الحكم بخروج احد السببين منه عن السببية فان الاسباب الشرعية لما كانت سببيتها
بقول الشارع ويكون ثبوتها في جميع افراد ذلك السبب بالعموم او الاطلاق فيمكن التخلف في البعض بدليل خارجي فيرد عليه ما نحن فيه ان الثاني لا يوجب
سببا لان مقتضى قوله الافطار يوجب الكفارة ومخالفة النذر يوجبها اما ان الامر بسبب مط يوجب ماهيتها فيلزم ايجاب الواجب عند التعاقب ضرورة
كون الماهية امرا واحدا وهو غير جائز او انهما يوجبان الماهية عند الانفراد والفرد المغاير لما يوجبه الاخر عند التعدد فيلزم استعمال اللفظ في معنييه وهو
ايض بط او انهما يوجبان الماهية عند الوحدة بان يخصص كل منهما بما لم يتقدمه الاخر فلا يكون الثاني موجبا لشيء ولا ضير فيه فتعين ولا اقل من
احتماله ضرورة اقتضاء التعدد ارتكاب خلاف الاصل مع ان الدليل لا يجري في مثل من افطر فليكفر ومن خالف النذر فليكفر لان ورود الاوامر
للتعدد على شيء واحد جائز مضافا الى ان المسببات هي الاحكام دون موضوعاتها ولا يلزم من تعدد الاحكام تعدد الموضوعات فالموجب
المسبب من جهات متعددة كحرمة وطي الحائض الاجنبية في نهار رمضان الثاني ان المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب كما في قوله ان جاءك زيد فاعطه
درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما وفيه مضافا الى منع التبادر انه انما يتمشى اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم قد ثبت بالاجماع ونحوه مع ان
الالفاظ الدالة على الاسباب غير محصورة ودعوى التبادر من الكل فاسدة الثالث ان مقتضى كل سبب الاتيان بمسببه بل هو مقتضى وجوب
الامتثال ولازمه عدم التداخل وفيه منع كل من الاقتضائين والتلازم الرابع اتفاق الفقهاء عليه بحيث ربما تركوا بسببه الظواهر وفيه انه ان
اريد الاتفاق في بعض الموارد فهو كذلك ولا يثبت منه الاصل لجواز استنادهم فيه الى دليل وان اريد مط فهو ممنوع وكلام الاكثر خال عن ذكره وان اعملوا مقتضاه
في مورد الدليل الخامس استقراء الشرعيات فان المتتبع فيها من الطهارات الى الديات يعثر على تعدد المسببات بتعدد اسبابها الا ترى ان اسباب
الصلوة والزكوة والصوم والحج والديات وغيرها على كثرتها اكثر اما يجتمع مع توافق مسبباتها وهي مع هذا متعددة كالصلوة الفائتة والحاضرة والفوائت
والحدود صح
المتعددة وصلوة الفجر مع الطواف والنافلة والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام واقسام الزكوة والديون المستقرة
باسباب مختلفة وغير ذلك وفيه بعد المعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواته لما بنى فيه على العدم
كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث والايمان والنذور وكثير من الحدود وفيه انه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئا انه على فرض التسليم
لا يكون الا من باب الالحاق بالاغلب وهو ليس بحجة الا ترى ان بعد ثبوت اصل الطهارة الاولى للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثرها لا يحكم بنجاسة
اكثرها لا يكون بنجاسة محل الشك السادس انه لا شك في التعدد في بعض الموارد والمقتضي له هو اختلاف النسبة الى السبب في الجميع متحقق وفيه انه يتم لو
علم انه المقتضي وهو ممنوع وليس ذلك الا من باب اثبات العلية بالمناسبة الذي هو من اضعف افراد القياس وقد يستشهد للاصالة بشواهد اخر بينا
ضعفها في غير هذا الكتاب ثم لا يخفى ان اجزاء الواحد انما هو مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الاول واما معها فلا شك في اصالة عدم
التداخل ولا شك في التعدد مع اختلاف المسببات نوعا بل جزئية وكلية وهل يتوقف كفاية الواحد فيما يلزم فيه النية على قصد التعدد او على عدم قصد
كذا صح
عدم التداخل او يتداخل ولو قصد عدمه الظ هو الثالث ان قصد بالفعل امتثال الشارع الا فيما يثبت فيه اشتراط قصد السبب او وصف لا يتحقق
الا بالقصد ويظهر منه ان التداخل في الاغلب قهري **منهاج** اختلفوا في الحاكم هل هو الشرع فقط او العقل ايض وهذه المسئلة من الاصول
الاسلامية ومبنى لكثير من المنازعات بين الفرق وقد كثر التشاجر فيها وقبل الخوض فيها ينبغي تقديم مقدمات **الاولى** ليس النزاع في ان العقل
لا حكم له اصلا لبداهة حكمه بكثير من الامور وانما النزاع في انه هل يحكم بالحسن والقبح ام لا كما صرح به العضدي وغيره ولذا خصصوا عنوان المسئلة
بالحسن والقبح **الثانية** المصرح به في تضاعيف كلماتهم ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثمانية صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته وكون الفعل بحيث للعالم بحاله القادر عليه ان يفعله وكونه بحيث ليس له ان يفعله ذكره
في نب وكون الفعل مما لا حرج في فعله او ما فيه حرج واستحقاق فاعله والمتصف به المدح او الذم واستحقاق فاعله الثواب والعقاب وكونه بحيث امر
الشارع بمدح فاعله او الذم ثم ان الاكثر اكتفوا بذكر بعض تلك المعاني وفيه ايض متفاوتون وقد تصدى بعضهم لتوجيه الاكتفاء بذكر وجوه
كما انه وجه ترك الاول بان ما ذكر في معلم بيان ما يتصف به الافعال لا الصفات وترك الثالث بانه معنى غير مشهور او بانه راجع الى الثاني وترك
الخامس برجوعه الى السادس اقول الظاهر ان الاول راجع الى الثاني والسادس اذ لا معنى لكون العلم حسنا الا انه يترتب عليه مصالح وفوائد لا يترتب
عليه مصالح وفوائد لا يترتب على الجهل او ان المتصف به يستحق للمدح ومعنى كونه كمالا ليس الا ذلك ايض والثالث ما ليس من معاني المصطلحة او راجع
الى الثاني كما سبق والرابع كالاول بل يمكن ارجاعه الى السابع ايض اذ لا معنى لكون الفعل بحيث يجب للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله الا انه يلائم
غرضه او يستحق بفعله المدح او الثواب والخامس كالرابع ان المراد بالحرج اما الضرر فيرجع الى الثاني او الذم فالى السادس او العقاب فالى السابع او
الاعم من الثلثة فيرجع اليها وان خص بالذم الشرعي فيرجع الى الثامن وهو ليس معنى اخر وراء السادس بل هو اخص منه ذكره الاشاعرة الذين لا يقولون
الا بالمدح والذم الشرعيين فيلخص من ذلك ان معنى الحسن والقبح ينحصر في الثاني والسادس والسابع وظهر وجه اختلافهم في ذكر معانيهما **الثالثة**
اذ قد عرفت ان المعاني التي ذكروها مع كثرتها ترجع الى معان ثلثة ملائمة الغرض ومخالفته وكونه موجبا لاستحقاق المدح والذم ولاستحقاق الثواب
والعقاب فاعلم ان المعنى الاول مع ما يرجع اليه لا يكونان الا اضافيين لاختلاف الطبائع والاغراض وتفاوت المطالب في الآراء واما المعنيين

الوجود وان لم يكن منه ويصح تسمية استلزام وجوده الوجود الى الاول دون الثاني فمراد الاصوليين بالسبب هو الناقص الذي هو بعض اجزاء
التام ولكن لا كل بعض بل ما يصدق منه الوجود وان توقف في الصدق على امر آخر ومرادهم من الشرط الاجزاء التي لا اثر لها في الوجود وان توقف اثر
الموثر عليها وقد يعرف بهذا الفرق بين الشرط وغيره من اجزاء العلل في غير اصول الفقه ايضا قال الفاضل المتقدم ولك ان تقول في تقسيم اقسام
العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك والخارج اما يكون وجوده
موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد انتهى والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته
وقد يجعل الجنس غير مناسب ليخرج اخر العلة وخرج بالاوسط المانع والسبب ودخل بالاخير ما قارنهما والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا
يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته وبالاخير دخل ما قارن عدمه الاولين وجودا وعدما ثم كل من الثلثة اما عقلي او عادي او شرعي فالسبب العقلي
ما يحكم العقل بكونه موثرا في وجود المسبب والشرط العقلي ما يحكم العقل بتوقف تاثير ما منه الوجود في الوجود عليه وكذا المانع والعادي من كل منهما
ما يحكم العادة بما ذكر والشرعي ما يحكم الشرع به وان لم يجد العقل فرقا بين كون وجوده اثر المدخلية الشارع شرطا او سببا وبهذا يندفع
ما يتوهم في بعض الاسباب والشروط الشرعيين من عدم الفرق بينهما في تاثيرهما في الوجود وقد اشتبه الامر في ذلك المقام على جمع من الاعلام
وعليك بضبط ما تلونا عليك والصحة في المعاملات هي ترتب المطلوب منها عليها اتفاقا وفي العبادات موافقة الامر عند المتكلمين وكون
الفعل بحيث يسقط القضاء عند الفقهاء قالوا ويظهر الفائدة في الصلوة مع ظن الطهارة اذا ظهر خلافه فان صلوته صحيحة عند المتكلمين لكونها
موافقة للمامور به لانها المامور بها غير صحيحة عند الفقهاء لوجوب القضاء عليه اذا ظهر الخلاف وقيل بعدم كونها صحيحة على تعريف المتكلمين
ايضا لان المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه وقد ظهر وقيل بكونها صحيحة عند الفقهاء ايضا لانها مسقطة للقضاء بالنسبة
الى هذا الامر وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع تيقن الطهارة وقيل لان المراد بكونه مسقطا للقضاء كونه كذلك بظن المكلف وهذا
كل قبل انكشاف الفساد فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في اخر والكل منظور فيه كما بيناه في شرح التجريد والذي اراه هو عدم انفكاك صحة
الفعل على تفسير المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء لان كون الفعل مسقطا للقضاء على ما صرحوا به لازم لكون الفعل تمام الواجب يحكم به الضرورة
ايضا وكونه تماما اما بعين موافقته للمامور به او ملزوما لها وايضا القضاء ما فعل بعد الوقت الاول لتدارك ما سبق وجوبه وفات فان كان الماتي به
موافقا للمامور به فاين الفائت ايضا اما يكون المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه او مط وعلى الاول مع بطلانه وضوحا
لا يكون ما فعل موافقا للمامور به كما لا يكون مسقطا للقضاء وعلى الثاني يكون المامور به ما اتى به فلا يعقل قضاؤه واما حكم الشارع بوجوب قضاء
صلوة ظان الطهارة بعد ظهور خلاف ظنه فهو ليس قضاء بالمعنى المصطلح بل اطلق عليه القضاء مجازا لشباهته مع القضاء الحقيقي في انه اتى به مع
ما يفعل في الوقت الاول ولذا لا يحكمون بالقضاء في غير المنصوص عليه فيصح تعريفهما بهما ولا ينتقض الاول بالختان لالتزام اتصافه بالصحة ولا
الثاني بصلوة العبد لان المراد من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو كان له قضاء اسقطه ثم ان التفرقة بين الصحة في العبادة والمعاملة في التفسير
لاجل ان المطلوب في العبادات امتثال الامر وفي المعاملات ترتب الاثر ولا اثر معلوما ظاهرا في الاول كما لا امر في الثاني ولا يحصل الامتثال الا ان
يكون الفعل تاما على ما قرره الشارع كما ان ترتب الاثر ايضا كذلك والتمامية هي الصحة لغة وعرفا والا فلما كان كل عبادة صحيحة غير منفك عن اثر واقعي فيصح
ان يقال الصحة في الموضعين هي كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر ولما كان كل معاملة يترتب عليها الاثر بوضع الشارع وحكمه ويلزم من ترتبه على
ما وافق وضعه يصح ان يقال الصحة في الموضعين هي كون الفعل موافقا لما قرره الشارع والبطلان يقابل الصحة والفساد يرادفه وتفرقة الحنفية بينهما
تحكم هذا ولا يخفى ان عندنا الصحة والبطلان من احكام الوضع انما هو على وفق ما ذكره جماعة والحق كونهما في الموضعين من احكام العقل وقد
يجعل في المعاملات من احكام الوضع وفي العبادات من العقل والتفصيل يطلب من الشرح وعرف الرخصة بانه ما شرع مع قيام المانع لعذر
المشقة والحرج والعزيمة بالحكم الثابت بدون قيام المانع واورد على الاول بمثل الاستنجاء مع وجود الماء فانهم صرحوا بكونه رخصة مع انه
ليس بعذر ولذا اورد بعضهم بدل العذر للتخفيف والرحمة ويرد عليه ح مثل تقديم غسل الجمعة عند خوف عوز الماء فانه رخصة مع انه ليس
فيه تخفيف وايضا ان اريد تصريح الشارع بكونه للتخفيف فيلزم ان لا يكون اكثر ما صرحوا بكونه رخصة من الرخصة وان كان المراد انه كان مناسبا له فيلزم انه
يلزم صحة الاطلاق على كثير من التخصيصات والتقييدات وعلى الثاني بجميع الاحكام الشرعية لقيام المقتضي للمنع فيه وهو الاصل ولم اعثر على تعريف تام
لهما بل موارد استعمال كل من الرخصة والعزيمة في عبارات الفقهاء واطلاقاتهم غير منقحة جدا والظ ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز
مع جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا كالقصر والافطار في السفر عند العامة والعزيمة ما خفف مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والافطار عند الامامية
والتقدير ان نفرض المعدوم موجودا وبالعكس ليصح حكم يتوقف عليه كالملك الضمني **فائدة** مما لا ريب فيه وصرح به جماعة منهم والدي العلامة في
بعض كتبه ان الاصل الاولي هو تداخل الاسباب الشرعية وقد بيناه وحققناه في بعض كتبنا وانما الكلام في انه هل ثبت من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل
حتى يثبت خلافه ام لا فقال جماعة الاصل عدم تداخل الاسباب واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الشارع اذا قال الافطار في نهار شهر رمضان سبب وجوب
الكفارة ومخالفة النذر ايضا يوجبها فاذا افطر المكلف يلزم وجوب الكفارة عليه بمقتضى الاول ولو خالف نذره ايضا يلزم وجوب كفارة عليه
بمقتضى الثاني فلو تداخل السببان لم يلزم عليه كفارة ثانية فاما اوجب السبب الثاني وجوب تلك الكفارة ايضا بخصوصها فيلزم تحصيل الموجود

وان لم يوجب

بر والاخر مفهوم الوصف والشرط وتخصيص المفهوم بالاول نفي المفهوم الشرط والوصف وغيرهما فيخرج عن محل النزاع الرابعة قد يتوهم التنافي بين
جعل القوم المفهوم من باب دلالة الالتزام وبين تمسكهم في اثباته بالتبادر الدال على الحقيقة التي هي المطابقة وهو فاسد لان التبادر يتحقق في
كل من الدلالات الثلث فانه قد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر غيره معه او قد يتبادر في ضمن تبادر الغير كالجزء الحاصل في الذهن بحصول
كله وقد يتبادر بسبب كونه لازما لما تبادر والحاصل ان تبادر معنى من لفظ قد يكون بتبادره وكونه مدلولا للفظ فقط وهذا التبادر
علامة للحقيقة وكون المعنى مطابقة وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول غيره الذي هو جزء له اي يتبادر مع غيره الذي يتضمنه وقد
يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول غيره الذي هو جزء له اي يتبادر مع غيره الذي يتضمنه وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول
ملزومه الخارجي والعقلي او الوضعي فلا تلازم بين مطلق التبادر والمطابقة فان قيل الدلالة على المفاهيم اي قسم من الدلالات قلنا قيل
هي تضمنية لاجل الوضع للامرين في لانها ليست مطابقة وهو ظ ولا التزامية في الالم يلزمه الشعور والارادة وهما هنا لازمتان البتة ولانها
مفيدة كما مر للسببية وهي دالة على الامرين ويضعف الاول بمنع الوضع للامرين بل للمنطوق والمقيد بقيد المفهوم بان يكون التقييد احترازا خلا
دون القيد والثاني بان الشعور في اللزوم الوضعية لازم والالم يعلم استعمال اللفظ في ما وضع له والثالث بان المراد من افادتها السببية ان
من جهة انفهام المفهوم بل انفهامه مع المنطوق يكون مفاد السببية لانها تمام معنا الموضوع له وقيل هي التزامية عقلية اي يستلزم التخصيص
المفهوم بالدليل العقلي ويضعفه ضعف الدليل والظاهر انها التزامية ضعيفة وتسمى مدلولية لغوية وخطابية ان يعد انتفاء اللزوم العقلي
والخارجي والذهني بين المعنيين فلابد من فهمه من اللفظ وتبادره من موجب ليس الا الوضع وليس بالمطابقة وهو ظ ولا التضمن لان الفرق
بين المعنى التضمني والالتزامي انما هي بالانتقال الى الامرين معا من غير توسط الانتقال الى احدهما للانتقال الى الاخر وتوسطه فالاول تضمني والثاني
التزامي والامر هنا من قبيل الثاني فان الذهن ينتقل اولا الى المنطوق ويتوسطه الى المفهوم الخامسة قد اشرنا في طي عباراتنا الى ان الموضوع والمحمول
في المفهوم متحد معهما في المنطوق وتوضيحه ان المخالف في المفهوم مع المنطوق هو محض القيد والحكم نفيا واثباتا لا غيرهما ففي مفهوم الشرط مثلا يختلف و
جود الشرط وعدمه وثبوت الحكم ونفيه ولا يتبدل غيره ففي قولك ان جاء زيد فاكرمه يجب ابقاء المجيء وزيد واكرامه ويختلف شرط وجود
المجيء فيشترط عدم المجيء ووجوب الاكرام فنحكم بعدمه فليس المفهوم ان لم تضرب زيدا او ان لم يجئ عمرو او ان لم يجئ زيد فلا تضربه او لا يجب اكرام عمرو وعلى هذا
قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي في نبأ الفاسق يكون مفهوم الشرط ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين في نبأ الفاسق وان جاءكم عادل بنبأ
لانه لا يجب التبين في خبر العادل فان قيل الموضوع في ان جاءك عالم فاكرمه وفي مفهومه للشيء هو ان جاءك غير العالم فلا تكرمه متغايران لان في الاول
العالم وفي الاخر غير العالم قلنا العالم معناه ذات متصفة بالعلم والموضوع هو الذات والاتصاف بالعلم وصفها وهي باقية وان تبدل وصفها

المقصد الثالث في بيان ما يتعلق بالحكم ولنقدم مقدمة هي انهم قد قسموا الحكم الى شرعي ووضعي وعرفوا الاول تارة بخطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير واخرى بطلب الشارع الفعل او الترك او التسوية ثم المعرفون له بالخطاب يفسرون الخطاب تارة بالكلام الموجه واخرى بتوجيه
الكلام ثم يقسمون الحكم الشرعي تارة الى الوجوب والحرمة واخواتهما واخرى الى الايجاب والتحريم واخواتهما وثالثة الى الوجوب والتحريم او الايجاب والحرمة
والتعريف الذي يذكرونه لا يصدق في الاكثر على شيء من الاقسام كما لا يخفى مع ان الاقسام على بعض التفسيرات يكون فعلية وعلى الاخر انفعالية وعلى ثالث
مختلفة والظاهر ان ذلك مسامحة منهم وحقيقة ان الحكم في اصطلاحهم يطلق على معان ثلثة الخطاب المذكور وما يفيده وهو الطلب والتسوية وما يترتب
عليه وهو الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك كما في حكم القاضي انه اذا حكم بشيء يقول فتارة يطلق الحكم على قوله فيقول هذا حكمه واخرى على حكم بالحلف وبراءة
انه امر به وطلبه وثالثة على حكمه بسلط الحلف والحكم بالمعنى الاول لا ينقسم بنفسه الى شيء من الاقسام المذكورة بل الى ما يترتب عليه تلك الاقسام او
يفيدها وبالمعنى الثاني ينقسم الى الاقسام الفعلية وبالثالث الى الانفعالية فمن عرفه بالخطاب وفسره بالكلام نظر الى المعنى الاول ومن فسره بتوجيه
الكلام نظر الى الثاني ولم اعثر على من عرفه نظرا الى الثالث ثم ان منهم من جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح فادخل الوضعي في الشرعي ومنهم من
خصهما به فاخرجه عنه ولكل وجه والمتم الاخراج يجعلون كلا منهما قسيما للاخر ويقسمون الاول الى الاقسام الخمسة المشهورة والثاني الى ثمانية
السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير ومنهم من ينقص وقد مر المهم مما يتعلق بالاحكام الخمسة الشرعية في
مباحث الامر والنهي ونذكر هنا نبذا مما يتعلق باحكام الوضع وبالحاكم **منهاج** عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
لذاته والقيد الاخير لدخول سبب قام سبب اخر مقامه وقارن عدم الشرط او وجود المانع والمراد باستلزام وجوده الوجود ان يكون هو المؤثر
فيه وان توقف ترتب الاثر عليه على شيء اخر وذلك لان التوقف لا ينافي اللزوم كما ان الاحراق من لوازم النار مع ان ترتبه عليه يتوقف على قابلية المحل
فلابد ان المراد بالسبب ذلك لان لم يكن التام فلا يحتاج الى القيد الاخير لاستحالة مقارنته مع عدم الشرط او وجود المانع وان كان الاعم فلا يلزم من وجوده
الوجود بل هو عين الشرط وتوضيح المقام ان لكل حادث سببا تاما وهو مركب من امور بعضها مؤثر في وجود الحادث وبعضها من شرائط تاثير
المؤثر وليس لوجود من اثاره كما ان للاحراق سببا تاما هو النار وقابلية المحل ولا شك ان الاحراق اثر النار ولكن ترتبه عليها يتوقف على قابلية
المحل وبهذا صرح القوشجي في شرح التجريد في جواب من قال ان عدم المانع من اجزاء العلة التامة فيلزم تاثير العدم في الوجود فان المؤثر في الوجود
هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه انتهى والحاصل ان بعض الاجزاء مؤثر في الوجود وبعضها ما يتوقف عليه

منهم من يريد ومنهم

لا يختص بالعموم ومنها عكس سابقه نحو زيد صديقي صرح بافادته الحصر صاحب المفتاح ووالدي العلامة في الانيس واستدل عليه
بما ذكر دليلا للاصل ثانيا وقد عرفت ضعفه والتبادر غير ثابت فالحق عدم افادته الحصر ومنها الحصر بتعريف المبتدأ والخبر او كليهما بلام
الجنس سواء كان الجهة اعم او اخص مطلقا او من وجه صرح بافادته الحصر معظم علماء البيان ونص عليه في التلخيص وشروحه وحواشيه بل الظاهر منها اجماعهم
عليه ويدل عليه انه مقتضى اتحاد الجنسين او اتحاد جنس مع شيء او اتحاد شيء وجنس بل هو كما قيل معنى اعلى من الحصر ويدل عليه ايضا التبادر
كما يظهر من ملاحظة قولهم الكرم التقوى والامير الشجاع والامير زيد وغلام زيد الامير وزيد العالم وزيد الانسان والتوكل على الله وغير ذلك من
الموارد واتضح مما ذكر ان قولنا الامير زيد يفيد الحصر من وجهين تعريف المبتدأ وحمل جزئه اخص ومن جهة تعريف المبتدأ باللام و
صديقي زيد يفيد من الجهة الاولى خاصة وزيد المنطلق من الجهة الثانية ومنها الحصر بتقديم ما حقه التأخير والحق عدم افادته له كلية وتحقيقه
وضعا وان افاده في بعض الموارد لعدم دليل عليه ولذا لم يذكره الاكثر وان اعتبر مفهومه في مقام تفتيشه وكذا كل ما افاد الحصر اي قصر الحكم على
واحد حقيقة او مجازا ثم ان كان مدلوله اثبات الحكم للمنحصر فيه ويفهم النفي من غيره فيه من هيئة التركيب كما في الامير زيد يكون نفي الحكم من غيره مفهوما
وان كان النفي ايضا مذكورا كما في ما والا يكون الحكمان بالمنطوق ولذا لم يعد اكثر الاصوليين الحصر بما والا من باب المفهوم وما توهم ان الاول ايضا
كذلك لان مفاد المنطوق في الحصر هو معنى مركب من النفي والاثبات فغير صحيح لان مفاد المنطوق في الحصر هو معنى مركب من النفي والاثبات فغير صحيح
ليس الحصر بل مفاده اثبات الحكم للمذكور ويستفاد من فهم نفيه من غيره اختصاصه به من الهيئة باللزوم كما في الشرط ويسمى مجموع الحكمين حصرا
فتأمل **منهاج** لا حجية في مفهوم الزمان والمكان وفاقا للاكثر وقيل حجة واختاره والدي العلامة رده لبعض ما مر من التبادر ود
خلو التقييد عن الفائدة لولاه والتبادر ممنوع والفائدة غير منحصرة في ذلك كما مر واما عدم صحة البيع وغيره من العقود ان قال الموكل بعه في يوم كذا
او مكان كذا وخالف الوكيل فلان التوكيل تابع اللفظ المختص بما فيه حيث ينحصر الاذن في ذلك ولا حجية ايضا في مفهوم اللقب خلافا لابي بكر
الدقاق وبعض الحنابلة لعدم المقتضي ولا يجاب الكفر القائل زيد موجود ومحمد رسول الله ويقرر القائل اي ليست ان نبيه لاستفادة التعريض
من الخارج ولنختم ذلك الفصل بفوائد جمة الاولى ذكر بعض المتاخرين ان ثمرة الخلاف في المفهوم مطلقا يظهر اذا كان مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم
زكوة ان كانت معلوفة واما اذا كان موافقا له نحو في الغنم زكوة ان كانت سائمة فلا لان نفي الزكوة عن المعلوفة مقتضى الاصل وقال ان دعوى
حجية المفهوم انما نشأ من ذلك لكونه مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في اسند الايمة كلها من
هذا القبيل ولا يخفى ما فيه فان الثمرة في الموافق ايضا ظاهرة جدا فان القائل بحجية المفهوم يقول ان من الشارع ههنا حكمين فلا يحتاج الى الجهد
والفحص في طلب حكم المعلوفة وكونه خلافا او موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع وايضا من لا يقول بحجية الاصل فيما لا نص فيه يحكم بمقتضى المفهوم
ان قال بحجيته بخلاف من لم يقل به وايضا الاصل لا يصلح معارضا للدليل بخلاف المفهوم فان الدليلين حينئذ يتعارضان ويحصل الحاجة الى الترجيح ويرجع
بدونه الى التوقف والتخيير الثانية قد يتوهم ان مفهوم قولنا ان جاء زيد فاكرمه نهي ان لم يجئ فلا تكرمه وهو باطل لان المفهوم رفع الحكم الثابت للمذكور
عن غير المذكور ورفع الايجاب هو عدم الوجوب لا الحرمة نعم اذا كان حكم المنطوق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة الثالثة قد ذكر جماعة ان
مفهوم كل غنم سائمة فيه زكوة ان كل معلوفة ليس فيه الزكوة فيصدق على تقدير حجيته في بعض المعلوفة وعدم وجوبها في شيء منها وان مفهوم
بعض السائمة فيه الزكوة ان بعض المعلوفة ليس كذلك ويلزمه انه لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة وان مفهوم لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة ان شيئا
من السائمة فيه الزكوة وقال صاحب المعالم ان مفهوم كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه كذلك ونقل مثله عن الشيخ ايضا وقد ينتصر
لهما بان القول الاول كانه نشأ من جعل المفهوم نقيضا منطبقا للمنطوق مع انه غير صحيح لاختلاف الموضوع وتضادهما واما من اطلق النقيض
على المفهوم فمراده انه رافع لحكم المنطوق والمراد رفعه من غير المذكور ثم تصحيح قول الشيخ بان الباعث على اختلاف حكم المذكور وغير المذكور هو الاول
يرى القيد عن الفائدة فكلما يتعلق به الحكم المخالف اذ لو لم يتعلق به القيد ايضا لم يكن للتقييد فائدة فان قلت الفائدة تحصل بالمخالفة في الجملة
قلت ينتفي التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة اقول الحكم في كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس هو وجوب زكوة الغنم بل وجوبها في الكل وذلك الحكم مختص
بالمقيد وينتفي في جميع ما عداه مع ان مبنى ما ذكره على اقتضاء دليل المفهوم بفائدة القيد وقد عرفت ضعفه بل ههنا كلام اخر وهو انه لا يتغير
في المفهوم سوى الحكم مع الوصف في مفهوم الوصف والشرط في مفهوم الشرط وهكذا كما هو مقتضى ادلة حجيته ولازمه ان يكون مفهوم كل غنم سائمة
فيه الزكوة واما تغيير الموضوع والتعبير بلا شيء من غير السائمة فيه زكوة فهو خروج قطعا عن المفهوم ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكروه لم ينشأ من
جعل المفهوم نقيضا منطبقا واما ما ذكره في الجواب فان قلت فلا محصل له اصلا كما لا يخفى ثم ان هذا المنتصر رد على قولهم مفهوم بعض
السائمة فيه الزكوة الخ انه ان اراد به كون السائمة صفة لبعض الغنم لا للغنم فقط فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكروه
وان اراد كون السائمة صفة للغنم فيتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فمفهومه صريح ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة اقول لا يخفى
ما فيه اما اولا فلان المذكور في قولهم هو بعض السائمة لا بعض الغنم السائمة وهذا غير صالح لان يراد به المعنى الاول واما ثانيا فلانه على جعل
السائمة وصفا للغنم وقلنا ان مفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة فهذا مفهوم لفظ البعض الذي هو نوع من مفهوم العدد
او اللقب وليس تعرض لمفهوم الوصف ونظر القائل الى مفهوم الوصف وكذا في الشرط والحاصل ان ههنا مفهومين احدهما مفهوم لفظ البعض لو قلنا

القيد صح

به والاخر

لسيد الايض سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت الاسرى الى السما وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولعل
النكتة ان المعانى المحسوس فى نظر الكفار انما كان الذى ذكر فى الاية وكان يمكن اثباته بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره من عيرهم وعما وصل لهم فى الطريق و
كان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايض فالمذكور ما بعد الى بما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم واما النص بمثل قولهم ان وصل فلان الى موضع كذا
فقد امر للنص مع انه ليس المراد انه ان يتجاوز عنه ووصل الى بعده ليس مامورا به بل الامر يحصل بعده ممنوع بانه ليس من تعلق الامر على الغاية بل من جعل
بعض متعلقات الكلام معنيا بهذا وحكم ما بعد الغاية وقد وقع الخلاف فيها ايض والخلاف فيها فى انها هل هى داخلة فى المغيا ام لا بل حكمها حكم
ما بعدها فقيل بالدخول مط وقيل بعدمه كك ونسب فى التمهيد التحرير الى الاكثر وقال نجم الائمة انه المذهب حكى ابن هشام الصحيح وفصل ثالث فقال
يدخل ان كان من جنس الاول والا فلا ورابع فالدخول ان لم يتميز حسا عدمه ان تميز اختاره الرازى فى المحصول وقيل بالاجمال للاشتراك وقيل بعدم تعيين المغيا
وقيل بالدخول مط الا ان يعتبر تميزه وهذا القول فيما بعد الى خاصة احتج الاول بقوله تعم وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين وبان غاية الشئ
منتهاه ومنتهى الشئ داخل فيه والا لم يكن منتهى فانه طرفه وطرف الشئ داخل فيه والا لم يكن طرفه ويرد على الاول ان الاستعمال هنا اعم من الحقيقة لتحقق
الاستعمال ايض كما فى قوله سبحانه فنظرة الى ميسرة واتموا الصيام الى الليل وعلى الثانى ان فرقا بين منتهى التخصيص الشئ وبين ما ينتهى اليه الشئ والاول داخل
قطعا اكثر كب كل شئ من مبدء ومنتهى ووسط والنزاع فى الثانى استدل الثانى بالتبادر وتصريح اللغويين واحتج ايضا بعدم دلالة اللفظ على الدخول وعدم
ارادة المتكلم اياه وبانه الاكثر عند القرينة والمشكوك يلحق بالاغلب ويرد على الاول منع التبادر فانه لا يفهم من قول القائل كنت فى البصرة الى الثلثاء انه خرج
قبل دخول الثلثاء بل لا يبعد دعوى تبادر الدخول وعلى الثانى منع ان يريد بتصريح الجميع عدم الحجية ان يريد تصريح البعض لمخالفة بعض اخر وعلى الثالث
ان اللفظ دال على معنى قطعا واراد المتكلم معنى ايض هو اما الدخول او عدمه فنسبة الاصل اليهما على السواء وليس ذلك من قبيل المفهوم الذى ليس له
لفظ خاص به وعلى الرابع منع الاكثرية وعلى التسليم المنع الالحاق واحتج الثالث بالدخول فى احفظت القران الى اخره والخروج فى اتموا الصيام الى
الليل وفيه ان عمدته الاستعمال والرابع بانه لو لم يتميز حسا كالمرفق وليس بعض المقادير اولى بتقديرها بما يجوز اخراجه بقدر معين اولى من تقديره
بما هو اقل او ازيد وفيه ولا ان هذا ليس من ما تعين معنى اللفظ وانما هو الحكم بالدخول من خارج وثانيا انه يمكن دخال شئ من المنتهى بحيث يحصل
العلم بغسل اليد مثلا من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة احتج القائل بالاجمال للاشتراك باستعماله فيهما فيلزم كونه حقيقة فيهما وجوابه
قد سبق ولم اقف للقادر بين المقترن بمن وغيره على دليل ومن هنا يظهر ضعف ادلة جميع الاقوال وان الحق هو التوقف لعدم تعيين المعنى منها
لا ريب فى ان كل ما افاد الحصر يفيد نفى الحكم عما عدا المنحصر فيه لانه جزء معنى الحصر وانما الخلاف فى بعض الالفاظ انه افادته للحصر هل هو بالمنطوق او المفهوم
وفى اخراته هل يفيد الحصر ام لا وعلى الافادة هل هو بالمنطوق فمنها الحصر بالا ولا خلاف فى كونه مفيدا للحصر ولا ينبغى الريب فى انه منطوق لان نفى الحكم عن
غير المحصور فيه هو معنى ما قبل الا وهو فى محل النطق فان المراد بالا الاثبات لشئ بعد النفى عن الغير نحو ما زيد الا قائم فالمراد الحصر بما والا بل بكل ما يفيد
معنى ما والا بالا فقط ومنها الحصر بانما والخلاف فيه فى الموضعين فذهب الاكثر الى افادته للحصر وهو مذهب الشيخ والفاضلين والطبرسى ونجم الائمة
والبيضاوى والسكاكى وذهب الامدى وابو حيان الى انه لا يفيد بل يفيد تاكيد الاثبات واختلف الاولون فقيل بان الحصر مفهوم وقيل منطوق والحق عدم
افادته له لعدم دليل عليه احتج المخالف بالتبادر وبتصريح اللغويين فان ابا على الفارسى حكى ذلك فى كتاب الشيرازيات عن النحاة وصوبه و
الاستعمال كقول الاعشى مخاطبا العلقمة مفضلا عامر بن الطفيل عليه لست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فانه لو لم يحمل على الحصر لم يحصل
المقصود وبانه مركب من اثبات ونفى وبعد التركيب لا بد ان يكون كك لاصالة الحقيقة فاما ان يكون الاثبات المذكور وما النفى غير المذكور او بالعكس
والثانى باطل اتفاقا فتعين الاول وهو معنى الحصر والجواب عن الاول منع التبادر فانه لا يسبق الى الذهن من قولك انما زيد قائم الا تاكيد اثبات
صفة القيام لزيد ولذا لو قال احد انما يجب عليك ذلك ثم ظهر وجوبه على غيره ايض او وجوب غيره عليه لا يستشعر التناقض او تعارض نعم قد يستفاد
الحصر من شئ اخر ويكون الكلام مشتملا على لفظة انما فيظن استناده اليه كقوله انما الاعمال بالنيات وانما وليكم الله وامثال ذلك فان الحصر فيها لاجل
تعريف المبتداء والاخبار بما هو اخص منه مفهوما كما ياتى ولذا يستفاد الحصر من قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش نعم لما كانت لفظة انما موكدة بتاكد الحصر
معها ولذا يتوهم تفاوت بين انما الاعمال بالنيات والائمة من قريش وعلى الثانى منع تصريح جميعهم ومنع حجية تصريح البعض مع مخالفة بعض اخر
وعلى الثالث الاستعمال فى غير الحصر ايض كما فى قوله تعم انما حرم عليكم الميتة وانما النسئ زيادة فى الكفر وعلى الرابع منع كون ان للاثبات بل هو لتاكيد
الكلام نفيا كان او اثباتا ومنع كون ما نافية بل يجوز ان يكون كافة كما صرح به ابن هشام مع ان النافية لنفى مدخولها وهو المذكور وفرضها الى نفى
غير المذكور وليس حقيقتها فاذا صرف عن الحقيقة فيحتمل ان يكون المنفى رفع الحكم المذكور وعدمه بل هو المتبادر ومنها الحصر بتقديم الوصف
على الموصوف الخاص خبرا له بل تعريف المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس وجعل الخبر اخص منه مفهوما علما كان او غير علم نحو صديقى زيد والعالم
بكر حيث لا عهد ولا ريب فى افادته الحصر لان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عنه الى غيره ولذا لو قال العلم علم الفقه يصح ان
يقول ليس كك بل علم التفسير ايض علم ولا فى كونه بالمفهوم وهو ظ وقد يستدل على افادته الحصر بانتفاء الجنسية والعهد فتعين العموم والحصر والاخبار
بالاخص عن الاعم ويجري نظيره فى العكس ايض وباحتمال المعهود الذهنى اى الكامل ودفع الاول بابدال الفرق بتعسفات والثانى بتكلفات مضافا
الى انه لا يجري فى العرف بالاضافة على المقول بعدم كونه مفيدا للجنسية مع ان اللام اذا اخرجت عن حقيقتها التى هى الجنسية وارتكب التجوز فهو

بل قال الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط سلمنا انها موضوعة للاحتراز ولكنها موضوعة للتوضيح ايض فلا تحمل
على احدهما بدون الدليل والخامس انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك ولم يفد الاختصاص وجوابه ان الواسطة ثابتة ثم ان جميع ما ذكر من اختلاف وكثرة
لخبار ودليل وايراد وسؤال وجواب جار في التقييد بالتمييز والحال ايض لكونهما وصفين ايضا منهاج مفهوم العدد ليس بحجة وفاقا للاكثر
وقيل حجة مط وقال والدي العلامة مد ظله العالي ان كان مخالفة الحكم افاد المخالفة في الاقل والموافقة في الاكثر والا لم يفد نفيا عما عداه ولا اثباتا
وقيل الحكم ان كان حظرا او كراهة افاد الاثبات في الزائد دون الناقص وان كان غيرهما فبالعكس لنا عدم المقتضي من وضع او دليل على ما مر في الصفة
احتج الاولون بما تقدم من لزوم اللغو لولاه وبقوله صلعم لازيدن على السبعين بعد نزول قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم وبانه لو لم يدل تعليق حكم على عدد على مخالفة غيره له فيه يلزم ان تحصيل الحكم به لا يستلزم تحصيل الحاصل ففي نحو قوله طهور اناء احدكم
اذا ولغ الكلب فيه ان تغسله سبعا يلزم ان لا يكون السبع مطهرا لان الطهارة ان حصل بدون السبع لا يحصل بها لانه تحصيل الحاصل ولا
يحصل بالزائد ايض لذلك ومن قال بان هذا الدليل يختص بالناقص فقد سهى والجواب اما عن الاول فقد مر واما عن الثاني فبانه يمكن ان يكون
مراده صلعم لازيدن على السبعين لعل الله يغفر لهم حيث ان السكوت عن الزائد لا ينفي الامكان والرجاء كما كان مع السبعين قبل نزول الاية لا انه
لا يغفر الله لهم والمفيد للمستدل هو الثاني على انه لو تم لم يجر في الناقص واما عن الثالث فبانا لا ننكر انه يمكن ان يدل دليل خارجي في بعض المواضع على مخالفة
شيء لاخر في الحكم ولزوم تحصيل الحاصل دليل خارجي وليس هذا من باب مفهوم العدد والحجج والدي دام ظله على الاول بزوال المعلول بزوال علته وعلى الثاني
باشتمال الاكثر على العلة والزائد لا ينافيه وعلى الثالث بعدم المقتضي وفيه ان كل شيء اتصف بحكم ودل دليل على عليته فيثبت مخالفة ما لا يشتمل على
العلة للمذكور في الحكم وموافقة ما يشتمل عليه له فيه امكان من الالقاب فلا يختص بالعدد مع ان مطلق الاتصاف لا يدل على العلية ولذا يتصف به الاقل
من المتصف به الاكثر فلا محيص من ان يكون العلية مفهومة من الخارج ولا شك ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هو العلية لا انه مفهوم العدد على ان ما
حكم به من دلالته على موافقة الاكثر فيه نظر ان اريد ان الحكم يتعلق بالاكثر ايض فهو تحصيل الحاصل وان اريد ان الحكم يحصل بالعدد المذكور والزائد
لا ينافيه فهذا ليس موافقة للاكثر مع الاقل احتج الاخر على ثبوت الحكم في الزائد ان كان حظرا او كراهة دون الناقص بوجود المحرم في الزائد وعدم المقتضي
في الناقص وعلى الثبوت في الناقص ان كان غيرهما دون الزائد بوجود الناقص في ضمن العدد وعدم المقتضي في الزائد وفيه مضافا الى انه استنباط من العقل
دون العدد ان ما ذكره ليس كليا فانه قد يتعلق الايجاب والاستحباب بعدد ولا يتعلق بالناقص بل يكون حراما كوجوب اربع ركعات في الظهر وحرمة
ركعة فان قلت ان الركعة المتحققة في ضمن الاربع واجبة قلنا كل فيما يتعلق به الحرمة فان الدرهم الواحد المتحقق في ضمن عشرة دراهم المنهي عن اعطائها
منهي عنه ايض وقد يتعلق الحرمة بشيء ويتعلق الوجوب بالزائد كمثال الركعات منهاج مفهوم الغاية حجة وفاقا للاكثر بمعنى ان تعليق الحكم على
غاية سواء كان بالتصريح بها او بالاتيان بما يدل عليها يدل على مخالفة حكم ما بعد حد النهاية لما قبلها والمراد ان يكون الغاية غاية للحكم دون ما
اذا كانت غاية لبعض متعلقاته فانه راجع الى مفهوم الصفة وذهب السيد وبعض متاخري المتاخرين من اصحابنا الى عدم حجيته وهو مذهب بعض العامة
لنا اولا التبادر فانه مما لا اشك فيه ان المتبادر من قول القائل كنت مع زيد في هذا السفر الى المنزل الفلاني المفارقة عنه بعده ولو قال احد كنا في سفرنا
في الراحة الى موضع كذا يصح ان يقول ما حدث بعده اوجب تعبكم وثانيا ان المتبادر من قول القائل صم الى الليل وقم الى النهار ان اخر وجوب الصيام والقيام
الليل والنهار ولولا مخالفة بعد الغاية لما قبلها لما كان لجواز معنى كون شيء اخر الشيء وانتهاء له انه ينتهي عند الوصول اليه والا لم يكن اخرا وانتهاء له فلو جاز
ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية لم يكن الغاية غاية وهو ينافي المنطوق والفرق بين ذلك الدليل وسابقه ان بناء السابق على تبادر المفهوم من اللفظ
من دون توسط امر اخر وبناء ذلك على دعوى تبادر كون الغاية اخرا وانتهاء للحكم من اللفظ واستلزام كونها اخرا ونهاية للمفهوم فلو كان المتبادر
هو كون الاخر الغاية او كان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء وينقطع عنده وكان معنى اخر وجوب الصوم الليل انه ما ينقطع الصوم عنده فقد صار
المفهوم من جملة المنطوق ولو كان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم المفهوم قلنا المتبادر ان الغاية هي الاخر والمنتهى لا
بشرط شيء مط الا خصوص ملاحظة ان ما بعد المنتهى مخالف لما قبله ينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك لكن يدعى كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله
لازما لذلك المطلق فيقال لو كان عدم المخالفة خلاف مقتضى المنطوق فيلزم كون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا قلنا نعم كل ولا يجد
فيه سوى ما قيل من انه لم يقل به احد فان ادا انهم صرحوا بكونه حقيقة فهو ممنوع وان اريد انهم لم يصرحوا بالتجوز فهو غير ضائر مع كونه لازما لقولهم بحجية المفهوم
فان قيل اذا قال القائل سر من هنا الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد لا تجوز اصلا قلنا نعم ولكن المفهوم معتبر فيه لان هذا الكلام و
مثله لتحديد المنازل في العرف فكانه قال سر الى المنزل الاول الى البصرة والثاني الى الكوفة وهكذا فيقال لازم كون اخر الصوم مثلا اول الليل ان الصوم
الواجب بهذا الخطاب ينتفي اول الليل فلا يستلزم عدم وجوبه بعده بل يمكن السكوت لمصلحة قلنا المتبادر ان اخر وجوب الصوم من غير تقييد او
الليل الا ترى ان قول القائل كنا في راحة الى المنزل الكذائي يتبادر منه انتفاء الراحة بعده مطلقا لا الراحة التي يخبر عنها بهذا الكلام فيقال لا نم ان معنى تعليق
الحكم على الغاية انها اخره بل معنى قوله صم الى الليل ان ادبه منكم الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وظاهر ان مطلوبية الامساك
في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعد قلنا هذا ليس تعليقا للحكم على الغاية بل تعليق لبعض متعلقات الحكم الذي يرجع
الى التوصيف فان معنى وجوب الصوم في زمان معين اوله واخره وكلامنا في تعليق حكم على غايته بدليل السيد ومنا بعيه وجوابه ط مما مر في الصفة وقد

[illegible marginal notes]

اه ان اريد عدم الملازمة بينهما في الخارج فمسلم وان اريد عدمها حين كون وجوب الاكرام في صورة المجيء مدلولا للجملة الشرطية فهو ممنوع وسنبين
ماذكرنا من التبادر منها ج اختلفوا في مفهوم اي تعليق الحكم على الذات موصوفة باحد الاوصاف سواء كان الوصف صريحا مثل الغنم السائمة
زكوة او مقدرا كقوله عم لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فذهب السيد والمحقق والعلامة وصاحب المعالم بل اكثر اصحابنا الى عدم الحجية
وهو مختار المعتزلة والحنفي وابن شريح والغزالي وامام الحرمين والقاضي وقال الاشاعرة والشافعي والحنبلي والاشعري والبيضاوي والعبري انه
حجة وينسب الى الشهيد مناقي ذكري واختاره والدي العلامة طاب ثراه وينسب الى الشيخ طاب ثراه وفيه نظر فان صريح عدته التوقف كشيخنا البهائي
ره وقال البصري ان كان الكلام للتعليم او البيان فمفهوم الوصف فيه معتبر والا فلا ونقل العضد عنه الاعتبار فيما كان ما عدا الصفة داخلا تحتها
ايض وقيل انه من باب مفهوم العدد دون الصفة والحق عدم الحجية الا اذا كان التوصيف بلفظ الغير وكان الوصف مخصصا وبعبارة اخرى وكان نصا في
لفظ الا مقام الغير لنا اما على الاول فانه لو دل التوصيف على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما
انتفاء غير الالتزام فلانه لا ملازمة في الخارج ولا في الذهن لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا دلالة بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه عند اخرى
اما انتفاء غير الاخير فظ واما هو فلانه موقوف كما عرفت سابقا على ثبوت الوضع للمنطوق والمفهوم او شرطه وهو غير ثابت والتبادر الذي كان يثبته
في الشرط ههنا غير متحقق الا ترى انه اذا قال عالج المريض المستشفي بالسقمونيا لا يفهم عدم معالجة غير المستشفي به والا ترى انه اذا قال ان جاءك زيد
فاكرمه ثم قال بعد ساعة ان لم يجئك زيد فاكرمه يعد الكلامان متناقضين ويظن كون الاخير ناسخا للاول بخلاف ما اذا قال اكرم الرجل البصري
ثم قال بعد ذلك اكرم الكوفي فانه يعمل بالامرين من غير خطور تناقض بين الكلامين واما عدم التناقض بين قولي القائل ان جاءك زيد
فاكرمه وان لم يجئك فاكرمه فانما هو لاجل كون العطف قرينة للتجوز ولم يتحقق فصل حتى يستقر الحقيقة في الذهن فيناقيه المعنى المجازي واما اذا
حصل الفصل واستقرت الحقيقة في الذهن فالتصريح يفيد التناقض ويعد ناسخا فان قيل وعلى هذا يلزم عدم دلالة اعتق رقبة مؤمنة
على عدم كفاية الكافرة قلنا نعم لا يدل عليه من جهة المفهوم كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما هو المنقول عن آلمه في به بل يدل عليه من جهة ان
اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل بالمطلق ترك للتقييد بخلاف العكس واما على الثاني فالتبادر
فانه اذا قال القائل الثوب الغير الملاقي للبول طاهر يتبادر منه نجاسة الملاقي له وكذا قوله عالج غير المستشفي بالسقمونيا وكذا اذا قال اكرم الخياطين
الغير البصريين واستدل على عدم الحجية مط بوجوه منها ما ذكرنا لاثبات الجزء الاول وفيه ان الملازمة في الموصوف بالغير ثابتة بما ذكرنا ومنها
انه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر مع انه لو قال في بلد نادر جال علماء لا يدل على عدم الجهال فيه واجيب بالتزامه والتخلف في بعض الموارد لقرينة من
خارج ومنها انه لو صح لما جاز التصريح بخلافه كما في مفهوم الموافقة حيث لا يصح ان يقول لا تقل له اف واضربه فانه يعد مستهجنا قبيحا وانما قلنا بانه
لما جاز لاستلزامه التناقض فان مفهوم كل مناقض صريح منطوق الاخر ولانه يكون التقييد بالوصفين صريحا خاليا عن الفائدة واجيب بانه يصرف
الظواهر عن معانيها بالدليل والتصريح بالخلاف دليل فلا يلزم تناقض ثم مفهوم الموافقة لما كان من القواطع لان اللزوم فيه عقلي لا يجوز التخلف
لم يجز التصريح بخلافه اقول لو قرر الدليل هكذا لو ثبت المفهوم لتبادر التناقض من التصريح بالخلاف بعد فاصلة لا شك انه اذا كانت القرينة
منفصلة لابد من خطور التناقض بينها وبين ما سبق من الكلام حتى يصرف عن ظاهره وحقيقته ويصار الى المجاز ولكن لا يخطر تناقض بالبال
بالبال لتم كما اشرنا اليه ولكن المسلم من ذلك انما هو من غير الموصوف بالغير ومنها انه لو ثبت المفهوم لزم التعارض عند ثبوت خلاف المفهوم من
دليل خارجي بين المفهوم وذلك الدليل كما في قوله تعم لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة والتعارض خلاف الاصل وفيه انه غير ضائر مع قيام
الدليل عليه احتج القائل بحجيته مط ايض بوجوه الاول التبادر واثبتوه بفهم مثل المسلم لا ياكل والميت اليهودي لا يبصر والاسود لا يعلم الغيب ولولا
الاختصاص لما توجه الذم واجيب بمنع التبادر واما في المسلم لا ياكل وامثاله فالذم عليه وتقبيحه لاجل انه من باب توضيح الواضحات قول الاولى
ان يجاب عن الامثلة بان ان يريدان التقبيح على نفي الحكم عن غير محل الوصف فهو ممنوع فانه لا يتوهم نفيت الاكل عن غير المسلم وعدم الابصار عن غير اليهودي
ولو قيل ذلك لجاز له ان يقول ما نفيت الحكم عنه وان يريد ان التقبيح على ذكر الموصوف فهو مسلم ولكنه اعم من ان يكون لاجل نفي الحكم عن غيره
او لكونه لغوا بلا فائدة ومن هذا يندفع الاستشهاد بذم القائل الاهليلج الذي عشرون منقالا مرجيث انه ليس من الواضحات والثاني
استعمال الترتيب على الوصف بالعلية كما يأتي في مبحث القياس وفيه ان محض الاشعار غير مفيد بحصول العلم والثالث قول ابي عبيدة في مطل الغني
ظلم ولي الواجد يحل عقوبته ومثله حجة في المقام وجوابه ان بنائه على اجتهاده ممكن وحجيته خلاف الظ لا وجه له اذ لا وجه لظهور كونه اخبارا مع انه
معارض بما يأتي من قول الاخفش والقول بانه منه غير ثابت مشترك فان القولين منقولان عنهما بخبر واحد من العامة وقيل الاثبات مقدم على
النفي قلنا قول الاخفش ايض اثبات ولكن يلزمه النفي والرابع ما مر من لزوم اللغو لولاه وقد مر جوابه فان احتمال فائدة اخرى قائم فلا لغو نعم لو
ثبت في موضع بشهادة قرينة حالية ومقالية او دليل اخر انتفاء جميع الفوائد الاخر فنحن نقول باعتبار المفهوم فيه لكن ليس ذلك مسئلة حجية
مفهوم الوصف والحاصل ان الدعوى ان كانت حجية مفهوم الوصف في كل مكان لم يثبت فيه فائدة اخرى فلا نسلمها وان كانت حجيته في كل موضع
يثبت فيه عدم فائدة اخرى فالحجية مسلمة والمنكر لا يتحاشى عنه لكنه ليس اعتبار مفهوم الوصف بل ابداء فائدة اخرى مع انه لا يكاد يوجد موضع
ثبت فيه ذلك الا بقرينة فيخرج عن محل النزاع قولا واحدا هذا كله مع ان التوضيح اقوى فائدة لذكر الوصف ولا يمكن فرض انتفائه في شيء من الصور

للفظ عرفا فان قولنا ان دخل زيد في الدار فاكرمه مساو في المعنى مع قولنا اكرمه بشرط دخوله بمعنى ان اهل العرف يفهمون منهما معنى
واحدا ويحكمون باتحادهما معنى ولا ريب ان المفهوم من الثاني انتفا المشروط بانتفاء الشرط فكذا الاول واصالة عدم النقل يثبت المساواة
لغة ونتم المط وفيه انه ان كان مبنى الدليل على ان المتبادر من الجملة الشرطية مط سواء كانت متضمنة للفظ الشرط او لا دوران انتفاء
الشرط بانتفاء المشروط فهو يرجع الى الدليل الاول وان كان مبنا على ان الجملة الشرطية مط لكونها شرطية والشرط معناه ما ينتفي المشروط
بانتفائه فيستلزم ذلك فهو خلط بين اصطلاح الاصولي والنحوي في الشرط واثبات معنى الشرط على الاول في الجملة الشرطية على الثاني وهو
غير صحيح فان الشرط والجملة الشرطية في اصطلاح النحاة ما اتى لحرف الشرط وما علق عليه جملة وجودا بلفظ الشرط او باداة او بغيرهما وفي اصطلاح
الاصوليين الشرط هو ما ينتفي المشروط بانتفائه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط والكلام في اصطلاح النحاة ويكون مبنى الدليل
على اصطلاح الاصولي فيمتنع كون الشرط بمعنى المتضمن لاداته بهذا المعنى وان كان المبنى فيما يتضمن اداة الشرط على الاول وفيما يتضمنه
نفسه على الثاني فالاول يرجع الى الدليل الاول والثاني وان لم يكن فيه خلط الا ان في كون معنى الشرط ذلك مط حتى في عرف الشرع كلاما
وقد يورد على هذا الدليل ايض بان الغالب في اداة الشرط في الاحكام ورودها للسببية فلا يكون الجمل الشرطية باداتها مساوية لما يتضمن
لفظ الشرط في المعنى مضافا الى ان السببية غير منافية للمط بل يؤكده انه ناش من الخلط المذكور ومنها انه لم يدل الشرط على مخالفة المسكوت عنه
للمذكور في الحكم لم يكن لتخصيص الشرط بالذكر فائدة وكان بمثابة قولنا الانسان اذا كان ابيض لم يعلم الغيب واذا كان اسود لا يبصر اذا نام لان المفروض
انتفاء غير فائدة تخصيص الحكم بالمذكور فيجب الحكم بدلالته عليه صونا الكلام البليغ من اللغو وهذا يجري في كل المفاهيم حتى اللقب لولا انه لو
اسقط لاختل الكلام وقيام غيره مقامه لا محالة يرده فان قيل فائدته دفع توهم التخصيص قلنا لو كان للفظ عام لما بعد التقييد وليس كل
بل يوكد التوهم في الطرف الاخر وفيه ان هذا الدليل لا يثبت المط الا في موضع لم يحتمل فائدة اخرى اصلا بدليل عقلي او نقلي او قرينة حالية او مقالية
فلا يثبت به قاعدة كلية هي حجية مفهوم الشرط بل الظاهر ان الخصم لا ينكر الحجية في مثل هذه الصور بل هذا لا يختص بهذه المواضع المتعددة بل كل مقام لا يحتمل
الا فائدة خاصة يحكم بها وان كان لغيرها هذا في الحقيقة ليس قولا بالمفهوم مع انه لا يكاد يتحقق موضع لم يحتمل فائدة اخرى فان الفوائد ليست
محصورة حتى يمكن نفي الجميع بل منها ما لم يخطر ببال السامع ومن ان حصرت الفوائد حتى يحكم بانتفاء الجميع فان قلت تنتفي بالاصل قلنا الاصل عدم
ملاحظة هذه الفائدة ايض بل الاصل عدمها مع ان الفوائد الاخر ليست كلها مخالفة للاصل بل يحتمل ان يكون بعضها امورا عدمية كعدم الاحتياج
الى حكم المسكوت او عدم الالتفات اليه وامثاله ومنهم من قرر الدليل هكذا كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا عبر عنه بمقيد يعلم انه اراد
ان يفيد فائدة لا يصلح المطلق لافادتها وح يقول اما يكون الجملة الشرطية لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيه بدليل فلا شك في حصول
القطع بارادتها او يكون هناك فوائد لم يفهم من مخصص تخصيص احدها بالارادة فنقول انا وان رأينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان
مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له يلزم من وجوده وجود
الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني افادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم ولكن التتبع دلنا على ان استعمال
هذا التركيب اكثر منه في الاول لا بحيث جعلنا لكثرته سببا للتبادر المساوي ولا ازيد بل علمنا من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا
سمعنا بعد ذلك جملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها تحصيل الظن بتوسط عدم جواز خلوها عن الفائدة اصلا
او بعد دفعه انه من القسم الغالب وفيه ان هذا الدليل على فرض تماميته لا يفيد الكلام الشائع لان حصول هذا الشيوع في عصر غير معلوم
والاصل تأخره مع ان حجية مثل هذا الظن وكونه مناط الاعتبار غير ثابت بل خلافه ثابت ومنها السؤال عن علة القصر مع الامن والجواب
بكونه صدقة من الله جل شانه فلولا اعتبار مفهوم الشرط لما فهم السائل ولما اقره النبي صلى الله عليه وآله عليه فان قيل لعل فهم السائل كان لاستصحاب
الاتمام قلنا ذلك خلاف الظاهر مع ان الاصل القصر عندنا ثابت وفيه ان الرواية ضعيفة غير ثابتة عندنا فلا يتم الاستدلال بها احتج المخالف
بوجوه الاول قوله سبحانه لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لو كان المفهوم حجة لدل على عدم تحريم الاكراه عند عدم التحصن
مع ان حرمته مط ظاهرة واجيب عنه تارة بان الشرط هنا وارد مورد الغالب لان الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ويؤيده ان الاية
نزلت فيمن يريد ذلك ويكره المولى على الزنا واخرى بانه يجوز ان يكون الفائدة المبالغة في النهي عن الاكراه عند ارادة التحصن فانه اذا ورد مع
صدور هذا من المولى اخو بره وثالثة بان انتفاء التحريم مع عدم ارادة التحصن لانتفاء الاكراه ح فان قيل مع عدم ارادتهن يجب تحقق ارادة البغاء لجواز
انتفاء الارادتين قلنا ان امر المولى يحصل الالتفات فيتحقق احدهما لا محالة والاولى في الجواب ان الخروج عن مقتضى الحقيقة مع القرينة ليس بامر
جديد ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة والثاني ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يقم مقامه بدل وقد يكون للشرط بدل وجوابه
ان لم يثبت شرط اخر فالاصل عدمه وليس هذا من باب اثبات المفهوم بانضمام اصالة عدم الشرط حتى يخرج من باب دلالة اللفظ بل من باب حمل
اللفظ على حقيقته بانضمام اصالة عدم التجوز وان ثبت وجود شرط اخر فيكون الشرط احدهما كما ان الامر حقيقة في الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان
في محل واحد نحملهما على التخيير الثالث ان قول القائل ان جاء زيد فاكرمه لا يدل على نفي الاكرام على تقدير عدم المجيء بوجه ما للمطابقة والتضمن فظ واما
الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة مجيئه وعدمه على تقدير عدمه وجوابه انه يدل بالالتزام قوله لا ملازمة بين وجوب الاكرام

ثمّ في تحقيق الفرق فالاقتصار على ما ذكر اولى **منها** ياتي البحث عن المفهوم الموافقة في باب القياس وامّا المخالفة فله اقسام ياتي ذكرها
وقالوا ان شرطه بجميع اقسامه اي شرط تحقق المفهوم ونفيه لزومه للمنطوق في الدلالة ان لا يظهر للتقييد فائدة غير التخصيص كالغلبة
او توهم خروجه او صدوره لسؤال او حادثة او بقدره خوف او جهالة او تحقق ولو نية او مساواة في المسكوت او تقدم حكمه او اقتضاء حكمه
لطلبه وتحقيق المقام يتوقف على بيان وجه اشتراط ذلك وان الشرط هل هو العلم بانتفاء فائدة اخرى او يكفي عدم العلم بها واذا تحققت فائدة
اخرى وان احتمل ان يكون الفائدة التخصيص فهل يعتبر المفهوم ام لا صرح بعضهم بان احتمال فائدة اخرى يسقط المفهوم ولازمه عدم حجية
مفهوم اصلا سيما في كلام الشارع اذ لا احاطة بجميع الفوائد ثم العلم بانتفاء غيره واحد متعذر غالبا وصرح بعض اخر انه يكفي عدم
غالبا وصرح بعض اخر انه يكفي عدم العلم والظاهر والذي للعلامة ره في نهاية ومن شرح العضدي وغيرهما انه اذا كانت هناك فائدة اخرى
واحتملت كونها موجبة للتخصيص يسقط المفهوم ولبيان ذلك نقدم مقدمة هي ان كل شيء يفهم من لفظ يكون هذا اللفظ دالا عليه ويكون
دلالته عليه لفظية ثم الدلالة اللفظية امّا عقلية او وضعية والعقلية ما حصلت بعد سماع اللفظ بمعونة دليل عقلي وهي على
قسمين احدهما ما يدل عليه اللفظ لا باعتبار معناه بل من حيث هو كدلالة اللفظ على اللافظ وثانيهما ما يدل عليه باعتبار معناه كدلالة
وقع النار على القطن على انه احترق ودلالة وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة والوضعية على اقسام لانها اما يكون بوضع اللفظ للشيء او لشيئين معا
فيفهم احدهما بواسطة وضع اللفظ لهما او لشيء مقيد يكون مع شيء اخر بان لا يكون القيد داخلا في الموضوع له وغرضنا من هذا التقسيم
ما لا يكون القيد لازما نفس امري للمقيد والا لدخل في القسم الثاني من الاول بل يكون اللزوم في مجرد الدلالة بان يقيد الواضع شيئا
لاخر غير لازم له ويضع اللفظ للمقيد بشرط القيد او كثر الاستعمال في المقيد بشرط القيد الى ان يحصل التبادر واذا عرفت ذلك فنقول ان
المفاهيم المبحوث عنها مفهومة من الالفاظ عند من يقول بحجيتها ودلالتها عليها دلالة لفظية وظاهر انها ليست من القسم الاول من الاول و
لا من الاول من الثاني فهي اما من الثاني من الاول كما ذهب اليه بعضهم بان يكون اللفظ موضوعا للمنطوق ويحكم بواسطة الدليل العقلي
بلزوم المفهوم له في المدلولية او من احد القسمين الاخرين من الدلالة الوضعية كما هو صريح بعض اخر بان يكون الهيئة التركيبية للمنطوق
والمفهوم او للمنطوق بشرط المفهوم وعلى الاول يجب في اعتبار المفهوم العلم بعدم فائدة اخرى للتخصيص ويضر احتمال وجودها ولذا نرى جماعة يرددون
المفاهيم في الاستدلالات الشرعية بتجويز فائدة اخرى ووجه ذلك ان الدليل العقلي الذي يستدلون به على اعتبار المفهوم ان تخصيص المذكور
بالذكر لا بد وان يكون لمخصص لبطلان التخصيص بلا مخصص والترجيح بلا مرجح والمفروض انتفاء مخصص اخر سوى تخصيص الحكم بالمذكور
فيكون مختصا به ولا شك ان هذا انما يتم على فرض العلم بعدم سبب اخر للتخصيص لابطال الاحتمال للاستدلال فان قلت يمكن نفي احتمال فائدة
اخرى عند احتمالها ونفي كونها مخصصة عند وجودها بالاصل قلنا الاصل عدم اعتبار المفهوم ونفي المتكلم الحكم عن المسكوت ايضا وعلى الثاني
يكفي عدم العلم بفائدة اخرى وبانحصار التخصيص على تقدير تحققها ووجهه انه على هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او بشرطه
فيكون حقيقة في ذلك واللفظ يحمل على الحقيقة الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كان قرينة ولكن تحقق هذه
القرينة يتوقف على العلم بفائدة اخرى وبكون التخصيص لاجلها ثم الدلالة هل هي عقلية حتى يضر الاحتمال او وضعية حتى لا يضر الحق ظهور كونها
وضعية اذ لو كانت عقلية لما دل لفظ على مفهوم اصلا اذ ليس موضوع الا ويحتمل ان يكون التخصيص لامر لا نعلمه وان قلة ارادة المتكلم مع ان
الذهن يتبادر الى المفاهيم ونفهمها كثيرا وبعبارة اخرى ولا شك انه اذا سال سائل عن ثوب هل هو طاهر ام لا فاجاب بانه ان لم يلاق غسالة
الحمام فهو طاهر نفهم منه انه ان لاقاها نجس ويتبادر ذلك الى الذهن قطعا ولا شك ان الدليل العقلي غير جار فيه لاحتمال ان يكون المخصص
امر لا نعلمه فلا يكون عقليا بل يكون وضعيا ويتبادر يأتيك الدليل لذلك وانه من اي القسمين الاخيرين من الوضعية هذا ثم اعلم ان مرادهم من حجية المفهوم
وعدمها حيث يقولون ثبوته اي فهمها وعدمه والا فبعد الثبوت فلا كلام في حجيته وذلك لانه لا شك في انه اذا كان حكم ايجابي او سلبي مفهوما من
كلام الشارع يجب اتباعه باي دلالة حصل فهمه نعم قد يحصل النزاع في الانفهام ولو سلم كون انتفاء الحكم عن المسكوت مفهوما منه لا يكون نزاع في حجيته
بل النزاع في كونه مفهوما ومعنى قولهم مفهوم الشرط مثلا حجة انه هل يفهم من الجملة الشرطية ذلك ام لا **منها** اختلفوا في حجية مفهوم الشرط
اي مفهوم الجملة الشرطية سواء كانت عقيبة لادوات الشرط نحو ان واخواتها او كان بلفظ الشرط نحو اكرم زيدا بشرط مجيئه بل كلما دل على التعليق
صريحا او ضمنا فالاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم والحاصل
مفهوم الجملة التعليقية فذهب الاكثرون من اصحابنا ومنهم الفاضلان والشهيد ومن العامة الى انه حجة واختار السيد العدم وتوقف الشيخ
في العدم بل توقف في جميع المفاهيم والحق ما ذهب اليه الاكثرون لان من الامور البديهية ان السامع اذا سمع قول القائل ان لم يلاق ثوبك غسالة
الحمام فهو طاهر يتبادر الى ذهنه انه ان لاقاها ثوبه فهو نجس وكذلك المتبادر من قولك ان جاء زيد فاكرمه واكرمه بشرط مجيئه انه اذا لم يجيء
لا يجب اكرامه ويجب حمل اللفظ على المتبادر وضميمة اصالة عدم النقل في الهيئة التركيبية يتم المطلوب بل يستفاد من الاخبار المستفيضة وجود التبادر
في زمان الشارع ايضا بل هي بنفسها ايضا ادلة على المطلوب واستدل ايضا بوجوه اخر ضعيفة منها ان الحكم المعلق على شيء مذكور اما يكون بصريح
الشرط او بواسطة ادواته ولا شك في كون الاول شرطا لغويا فلا بد من انتفاء المشروط بانتفائه لانه معناه وكذا الثاني لمساواة صيغة الشرط

كثيرة واختلفوا فيها قال السيّد الصدر ان المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص وامّا شموله للظاهر فلا ولا يظهر لنا من الاحاديث الواردة
في تفسيره هذا الشمول ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي انه قال ان المفهوم من الاحاديث ان المحكم ما لا يحتمل
غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى ثم نقل تعاريف له منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه
ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان متضمنا للترتيب لافادته اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط والمتقن وهو المعنى اللغوي
كما صرح به في مجمع البحرين وقال شيخنا الطبرسي قيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه
ونقل صاحب الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عنهم ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات وبالجملة تعيين المراد بالمحكم
والمتشابه المذكورين في الكتاب مشكل بل القدر المعلوم ان النص الغير المنسوخ محكم وان المجملات متشابهات ولكن لا يضر ذلك في القول بحجية ظواهر
الكتاب انه لم يثبت وجوب الاقتصار في العمل بما علمنا انه من المحكمات والنهي عن العمل بغيره كما يأتي **الرابعة** التاويل على ثلثة اقسام القريب والبعيد
والمتعذر ويختلف قربا وبعدا باختلاف المشارب وللحنفية في بعض الظواهر تاويلات بعيدة من دون دلالة مرجحة **الخامسة** بعضهم
ذكر لكل من هذه الاقسام امثلة لا تكاد تنطبق على التعاريف كما يظهر للناظر فيها ولا فائدة في ذكرها كثيرة **الفصل الثالث عشر** في
المنطوق والمفهوم **منهاج** المنطوق في الاصطلاح يطلق تارة على ما يدل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا ويجعل المدلولات الالتزامية بتمامها
من المفهوم وبهذا الاصطلاح جرى البيضاوي في المنهاج وكذا من خصه بالصريح وعرفه بانه ما دل عليه اللفظ بصريح دلالته ولستة واخرى
على معنى ثبت به حكم او حال المذكور وبه جرى من عرفه بانه مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله وليس المراد هذا
الحكم او الحال فهو المنطوق كما توهم بل هو المدلول الذي يكون حاصله هذا الحكم والتعريف الذي ذكره الاكثر وهو انه ما دل عليه اللفظ
في محل النطق وان كان ظاهره الانطباق على الاصطلاح الاول بان يراد من كون المدلول في محل النطق كونه داخلا في الموضوع له ولكن بعضهم
لحل النطق يدل على ان المراد هو الثاني قال العضدي المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء
ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا وقريب منه كلام والدي العلامة طاب ثراه في الكتابين ولكن ارادة هذا المعنى من الحد يحتاج الى
تكلف وكان هذا التعريف ناش على الاصطلاح الاول وذكره من جرى على الثاني غفلة ثم فسره بما يجعله منطبقا عليه والاولى على الثاني
ما مر من انه مدلول يثبت به حكم او حال للمذكور فان قيل المفهوم في ان جاءك زيد فاكرمه اما عدم الوجوب وهو للاكرام او عدم وجوب الاكرام
وهو لزيد وكلاهما مذكور وان قلنا الحكم عدم وجوب الاكرام لزيد الغير الجائي وهو غير مذكور وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق ثم انهم قالوا ان كلا من المنطوق والمفهوم على قسمين اما المنطوق فصريح وغير صريح والصريح مطابقي او تضمني وغيره التزامي اقتضاء
او ايماء او اشارة واما المفهوم فمفهوم موافقة ان كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا ومفهوم مخالفة ان لم يكن كذلك وقد ذكرنا
اقسام الغير الصريح ومفهوم الموافقة في بحث القياس ومفهوم المخالفة هيهنا قيل تقسيم غير المنطوق الصريح الى المنطوق الغير الصريح والمفهوم وجعل
بعض اقسامه من الاول وبعضه من الثاني لا بد وان يكون مستندا الى فرق ولا شيء يصلح له اذ ما يصلح اما اللزوم وعدمه وهو فاسد
لثبوت اللزوم فيهما اذ لو انتفى في احدهما لم يفهم المدلول لانتفاء الوضع بالعرض واما نحو اللزوم فانه ربما يقال ان اللزوم بين الموضوع له و
المنطوق الغير الصريح بين بالمعنى الاخص والاعم وبينه وبين المفهوم غير بين وهو ايضا باطل لتحقق التخلف غالبا اما في المنطوق فكما في قوله
عن امتي الخطأ حيث جعلوه من المنطوق الغير الصريح ولا يلزم من تصور رفع الخطأ رفع المؤاخذة عنه ولا من تصورهما الجزم باللزوم واما في المفهوم
فكما في قوله صم الى الليل فان العقل بعد تصور المنطوق يجزم بعدم وجوب الصوم في الليل وعلى هذا فالصحيح تخصيص المنطوق بالصريح وتخصيص المدلول
بالمفهوم ورده والدي العلامة طاب ثراه بان الفرق بامر ثالث وهو كون المدلول حالا للمذكور وعدمه كما هو المستفاد من تعريف المنطوق و
المفهوم فالاقتضاء والايماء والاشارة اما تعتبر احكاما للمذكور فتكون من الاول او لغيره فمن الثاني ولا يخرج بذلك من اسمائها وان خرجت عن
المنطوق وما كان تاني الاعتبارين في بعض امثلتها لغير قادح لان لكل منهما امثلة تخصه فان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان جعل نفس الحرمة
اريد اثباتها للضرب كان مفهوما اقول هذا الفرق ذكره جماعة اخرى ايضا وهو ايضا لا يتم اما اولا فلاستلزامه ان يكون ثبوت الحكم الثابت للعام
الافرادي لكل فرد منه بالمفهوم وهو مما لم يقل به احد بل يكون ثبوت جميع الاحكام لخصوصيات الموضوعات بالمفهوم واما ثانيا فلانهم صرحوا
بان للمفهوم المخالفة اقساما وبعدوا منها مفهوم الشرط والصفة والغاية واخواتها مع انه لو كان المفهوم مدلولا كان حكما لغير مذكور لم ينحصر فيها بل لم
يكن محصورا لان كل شيء ثبت له حكم او حال يثبت للوازمه غالبا ولوازم لازمه غير مذكور فلا وجه للحصر والتكلم في هذه الاقسام خاصة واما ثالثا فلان جميع
امثلة الاقسام الثلثة للمنطوق الغير الصريح يمكن فيه اعتبار الحكم لغير المذكور كما يمكن فيه اعتبار المذكور وكل قسم من اقسام مفهوم المخالفة يتحقق فيه
الاعتباران ايضا فلا وجه للفرق واما رابعا فلان دلالة ان جاءك زيد فاكرمه على اثبات عدم الوجوب للاكرام مفهوم مع انه حكم للمذكور وبالجملة بطلان
التفرقة ايضا مما يظهر فسادها بتتبع موارد استعمالاتهم والظاهر انها نشأت من بعض العامة وتبعه غيره من غير تامل ويمكن الفرق بكون اللزوم
مدلولا خاصة اي كان اللزوم في مجرد الفهم من اللفظ وغيره والحاصل الفرق باللزوم الوضعي وغيره فيجعل المفاهيم من الاول والمنطوق مما يتحقق فيه
الاول وان تحقق غيره ايضا وغيره من الثاني ويشعر به تعريف المنهاج للمفهوم وهو ايضا وان لا يخلو عن مناقشة الا انه اقرب بالصواب واذ لا

على جميع الظواهر وان لم يعتبر احد بغير ظاهره ولم يبلغ خبر على ارادة غير ظاهره مع انه لا يصح قطعا فان قيل كل ما له معنى مرجوح يصح
ان يؤل هذا تاويله فيكون ماوّلا بالنسبة اليه قلنا المراد انه لو حمل عليه بدليل يصير ماوّلا الان يطلق عليه بالفعل فان قيل جميع
المجازات يكون ماوّلا على ما ذكره قدس سره مع انها ايض منقسمة الى الاقسام الستة كما يأتي قلنا ان انقسام الالفاظ اليها انما هو باعتبار
افادتها المعنى المراد عند التركيب سواء كان حقيقيا مفهوما باعتبار الوضع او مجازيا مفهوما باعتبار قرينة كلامية متصلة نعم يلزم ما
ذكرتم على ذلك يلزم ان يكون المجازات الخالية عن القرائن الكلامية بل المفهوم منها غير مستند الا الى خارج عما له مدخلية في التركيب ماوّلة وهو
ملتزم وتحقيق المقام انه لا شك في ان لكل لفظ حالة تركيبية معنى حقيقيا او مجازيا يفهم منه بحسب اللغة عند هذا التركيب فاذا
تكلم متكلم بذلك التركيب فلا يخ اما يوجد امر خارجي ودليل منفصل عن التركيب مما لا ربط له بالتركيب مبين لمعنى الكلام ام لا
فعلى الثاني يحمل اللفظ على المفهوم منه بحسب قواعد اللغة ولا شك انه لا يفيد غير الظن غالبا ويلزمه احتمال ارادة غيره مرجوحا ويسمى مثل
ذلك ظاهرا وعلى الاول لا يخ اما يكون هذا الامر المنفصل موكدا للمعنى المفهوم منه بحيث يوجب انتفاء احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ
نصا او يؤيد احتمال الغير ويرجح اما يكون الظن الحاصل منه مكافئا للحاصل من القواعد فيصير اللفظ مجملا او يترجح عليه فيجعله ماوّلا ومما
ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من ان تقسيم اللفظ الى النص والظاهر غير صحيح لانه ان اعتبر بالنسبة الى الحاضرين في مجلس الخطاب ففيه ان اللفظ ان تجرد عن
القرينة فهو نص في الحقيقة والا فهو نص في المجاز وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين ففيه انه ما من لفظ الا ويحتمل ان يكون ورد بقرينة و
وجه الضعف ظ ثم ان الظاهر من تضاعيف كلماتهم وقوع الاختلاف في المراد من الاحتمال الماخوذ في حد هذه الاقسام هل هو اللغوي
او العقلي فالظاهر من العميدي هو الاول وهو صريح شيخنا البهائي طاب ثراه في زبدته حيث قال اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص و
انما قلنا ان كلام الشيخ صريح مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون قيدا للفعل الاخير لتصريحه في الحاشية بكونه قيدا للاحتمال وبعد ارادة الاحتمال العقلي
وبه يشعر او يصرح كلام بعض اخر ايض ولا يخفى ان الاحتمال وعدمه لغة يحتمل معنيين احدهما وهو الاظهر ان ارادة غير المفهوم منه مجوز
في اللغة او غير مجوز يعني ان بعد ملاحظة قواعد اللغة يكون اللفظ بحيث يحتمل الغير او لا يحتمل وثانيهما ان يكون اللفظ بحيث ان سمعه المخاطب
كان محتملا لغير ما يفهم منه وغير محتمل من جهة التفاهم من غير التفات الى القواعد ومراعاتها وان كان في الواقع مرتبا عليها ومرجعه الى
التبادر ولا يصح شيء منهما اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه ح هو الموافقة لقواعد اللغة وعدمها ولازم ذلك انحصار الاقسام الا
في النص والمجمل وايض مقتضاه ان يعتبر معنى اللفظ باستعمال القواعد اللغوية بجعله نصا مع انهم اجمعوا على كونه من الظواهر واما الثاني
فلانه قد يتبادر من كلام معنى اولا ثم بعد الالتفات الى القواعد يحصل الشك او يصرح المتكلم بان المراد غير ما يفهم واللفظ ليس بنص
ح قطعا مع ان مقتضى التعريف ح كونه نصا وقد يق ان المراد الاحتمال العقلي وعدمه وفيه ان الاحتمال العقلي قائم في اكثر النصوص
والقول بان المراد الاحتمال العقلي وعدمه بحسب قواعد اهل اللغة راجع الى الاحتمال اللغوي بالمعنى الاول والصواب ان يق المراد
باحتمال غير ما يفهم نقيض العلم بخلافه سواء كان علما عقليا او عاديا او شرعيا فيدخل فيه الاحتمال العادي ايض والمراد به ما يمكن
حمل اللفظ عليه وارادته بحسب عادة الناس وطريقة محاورة العرف ولم يجر عادتهم في محاوراتهم على خلافه فمعنى التعريف ان الظاهر ما لم
يعلم بالعلم العقلي او العادي او الشرعي عدم ارادة غير ما يفهم منه مع رجحان ارادة ما يفهم منه والنص ما علم باحد الوجوه عدم ارادة
الغير وهكذا سائر الاقسام وههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها **الاولى** اعلم ان تقسيم اللفظ الى هذه الاقسام ليس مختصا بالنسبة الى المعنى
الحقيقي بل المجاز ايض ينقسم اليها فان المجازات مع القرائن قد يفيد القطع بواسطة امر خارجي وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملة او ماوّلة
ويرجع الماوّل الى المجاز الذي لم يكن قرينة معه والى هذا يشير ما قيل من انه ان اردت جعلت المجازات كلها من الماوّل بالنسبة الى اللفظ مع
قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة التركيبية يكون ظاهرا او نصا ومع قطع النظر عن القرينة ماوّلا وقال
بعض معاصرينا في بحث الظ والماوّل بعد تصريحه في بحث المحكم والمتشابه بان المجاز ايض ينقسم الى هذه الاقسام ان التحقيق ان المجاز ما اقترن
بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والماوّل ما لم يقترن به وعلى هذا فالايات الاتية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند
عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل العقل الى ان قال وعلى هذا فكل المحتملات التي تاخ
ر بيانها عن وقت الخطاب ماوّلات وكذا العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعا اقول فيه مضافا الى منافاته لما صرح به
في بحث المحكم والمتشابه انه يلزم ان يريد الاستعمال الصحيح على الحقيقة والمجاز وهو خلاف ما اجمعوا عليه وايض المستعمل فيه في الماوّل اما هو
الموضوع له فيكون حقيقة وظاهرا او ماوّلا او غيره فيكون مجازا ولم يقل احد بان الاقتران بالقرينة جزء حقيقة المجاز بل ولا شرطه نعم شرطه
وجود القرينة عند الحاجة **الثانية** اعلم انه قد يوجد النصوصية والظهور في عرف الفقهاء امورا اضافية فتريهم يسمون الخاص نصا في
العام ظاهرا بل قد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايض عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص
ايض فالمراد النصوصية بالنسبة الى العام **الثالثة** اعلم ان تعاريف هذه الاقسام انما هو على مصطلح القوم واما ان المراد بالمحكم والمتشابه
المذكورين في الكتاب العزيز هل هو ما ذكروه ام غيره واتحاد عرف الشارع مع المتشرعة فغير معلوم مع انهم ذكروا ان المحكم المذكور في القرآن معنا

سنذكره

المانع مطـ فيه قد مر جوابه واستدل ايضـ بانه لو جاز التاخير فيه فاما يجوز الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم والثانى خطاب بما لا يفهم ابدا وفيه مضافا الى انه يجرى في المجمل ايضـ انه يجوز الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف والحاجة ولا تحكم لوجود المرجح وللثانى لزوم الاغراء في الثانى دون الاول مع ارتفاع البيانين فلو وجد الاجمالى علم ارادة غير الظ وجوابه ظ وللثالث ما للثانى الا ان النسخ عنده مخرج بالاجماع وللرابع استلزام التاخير للجهل بصفة العبادة بخلاف النسخ فان الجهل بالخروج ما التكليف ورد بلزومه فيه وفى المجمل ومشترك والحل يعلم بما مر **منهاج** اتفق القائلون بعدم جواز التاخير عن وقت الخطاب على جواز اسماع العالم لا يعرف المخصص اذا كان عقليا من غير اعلام ويشعر بعض كلماتهم بعدمه بالفرق بين وقتى الخطاب والحاجة لان اعطا العقل يكفى في رفع الاغراء وفيه ان مراتب العقل متفاوتة فان اعطى المدرك للتخصيص فلا يكون ممن لا يعرفه ولا فيستلزم الاغراء فان قلت قد يكون ان ذاكه مو قوفا على التفات وتدبر وهو لم يلتفت ولم يتدبر بعدم الاعلام لا يوجب الاغراء قلنا ان جوزه ولو يتدبر فليس ممن لم يعرف لان المراد به من لم يعرفه مع اعمال الالات المعرفة المقدرة والا فعدم الاعلام اغراء فالصحيح عندهم عدم جواز التاخير مطـ وعند نا عن وقت الحاجة وان كان المخصص الموجود شرعيا فجواز تاخير اسماعه عن وقت الخطاب عند نا ظـ واما عندهم ففيه خلاف فجوزه بعضهم لوقوعه واثباته مشكل ومنعه اخرون للاغراء المذكور واحتج المنكر بوجهين اخرين ايضـ احدهما انه لو جاز انسد باب العمل بالعمومات اذ لا يحصل العلم بعدم المخصص لشىء مما وصل الينا من العمومات واجيب بان عدم جواز التاخير عن وقت الحاجة اجماعى فبعد حضوره وعدم بلوغ المخصص يعلم العدم وفيه ان اللازم على الشارع بيان الاحكام بقدر ما يمكن منه فان كان فى زمان الحاجة موجودا ومطلعا على الحاجة ومتمكنا من تبليغ المخصص يجب عليه ذلك والا فعليه بيانها لبعض من عنده او ابداعه في اصل وامر الناس بالاخذ عنه وليس عليه ازيد منه وح فقد يتكثر الوسائط او يحصل الاشتباه فى الاصل بسبب العوارض والحوادث وطول المدة فح لا يمكن ففيه لجواز تحقق الممكن وعدم وصوله الينا مع انه على القول باختصاص خطابات الشارع بالمشافهين يكون اللازم عدم تاخير الاسماع عن وقت حاجتهم لا حاجتنا فالصحيح فى الجواب ان احتمال وجود المخصص منفى بالاصل وثانيهما انه يوهم العمل بالكل وهو تجهيل وفيه منع فتجه كليته واعلم انه كما جاز تاخير البيان والاسماع عن وقت الحاجة يجوز التبعيض فى التاخير ايضـ بيانا واسماعا العدم المانع ووقوعه فيهما وقيل لا يجوز لايجابه الاغراء لا يهامه العمل فى الباقى والجواب قد سبق وكذا يجوز تاخير الرسول تبليغ المنزل اليه الى وقت الحاجة لامكان المصلحة وعدم المانع وقد يمنع لقوله تعـ يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والا لم يفد فائدة جديدة لقضاء العقل بالضرورة بوجوب التبليغ عليه وفيه ان الوجوب الشرعى فائدة جديدة مع انه متعقب بقوله والله يعصمك عن الناس فبيان العصمة مع التبليغ ايضـ فائدة على ان نزول الاية عند نا معشر الامامية فى قضية خاصة **الفصل الثانى عشر فى النص والظاهر والماول والمحكم والمتشابه** **منهاج** قال والدى العلامة قده فى التجريد اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه مرجوحا فظ ومساويا فمجمل والا فنص والمشترك بين الاول والثالث محكم والمتشابه والماول يقابلان الرابع والاول فولك القطعى والمشترك بين الظ والنص ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه راجحا سواء كان مع المنع عن ارادة الغير او بدونه وبعبارة اخرى ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه مرجوحا سواء بلغت المرجوحية حد المنع ام لا ومقابل المحكم الذى هو المتشابه ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه غير راجح او احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا اولا ومقابل الظ الذى هو الماول هو ما احتمل ارادة غير ما يفهم منه احتمالا راجحا سواء بلغ حد المنع عن ارادة غيره ام لا وظهر من ذلك ان المتشابه اقعد المشترك بين السادس والثانى اى ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح سواء كان راجحا او مساويا وبه صرح قده فى ثب وشيخنا البهائى فى ده والمراد بما يفهم منه ما يفهم منه لغة اى معنى اللفظ ولذا عبر فى ثب بقوله معنا ومعنى احتمال اللفظ لغير معناه وعدمه هنا احتمال كونه ذلك الغير مرادا للمتكلم لا احتمال كونه موضوعا له للفظ وعدمه ولا احتمال كونه مما يجب على المخاطب حمل اللفظ عليه وعدمه والتوضيح ان احتمال اللفظ لمعنى غير ما يفهم منه وعدمه يحتمل ثلثة معان احدها انه يحتمل ان يكون له بحسب الوضع معنى اخر غير ما يفهم منه بوضع شخصى او نوعى مع قطع النظر عن ارادة المتكلم وثانيها انه يحتمل ان يجب على المخاطب حمله على غير ما يفهم منه سواء كان موافقا لارادة المتكلم فى الواقع اولا وثالثها انه يحتمل ان يكون مراد المتكلم فى استعمال خاص منه غير ما يفهم منه ليس المراد الاول لذ مناه هذا التقسيم انما هو مراد المتكلم وايضـ لو كان كك لزم انتفاء النص ولا الثانى لاستلزامه انحصار الاقسام فى النص والمجمل اذ كل لفظ يتكلم به اما يكون دليل على وجوب حمله على معنى خاص اولا والاول نص والثانى مجمل فتعين الثالث ولا يخفى ان تعريف الماول على ما عرفت مخالف لظاهر ما ذكره الاكثر قال فى ثب بعد قوله وان احتمل وكان راجحا فهو الظ ان المرجوح الظ الماول وقال ده اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح ماول فان ظاهر هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظاهر وماول بالنسبة الى المرجوح وعلى ما عرفه والده لا يكون للفظ ماول الا مع احتمال خلاف معناه راجحا وما ذكره طاب ثراه اصح لانه يرد على ما ذكروه انه اذا كانت اية ظاهرة فى معنى ثم ورد خبر ان المراد منها غير ظاهرها ان يكون حاكية عن تلك الاقسام لانها ليس ظاهرة لاحتمال ارادة غير ما يفهم منها راجحا ولا ماولا لعدم كون احتمال الخلاف ما يفهم منه مرجوحا والحاصل انه يخرج عن القسمة ما احتمل غير ما يفهم منه راجحا وايضـ يلزم ان لا يكون مثل تلك الاية ماولا مع انه ماول قطعا وايضـ يلزم ح صحة اطلاق الماول

مما اى ظاهر من الشيخ الى الفاضل الراجح وما اول

على

فارادوا ان لا يفعلوا او قول ابن عباس لم يثبت ولو ثبت لا حجية فيه مع معارضته بما في تفسير الامام وتفسير علي بن ابراهيم وبجانب ذلك عن بعض
العيون والعياشي مع ان الظاهر من الضماير الراجعة الى البقرة انها البقرة الاولى بل الاتحاد هو الموافق للاصل ايض ويؤكده انه لو كانت البقرة
غير معينة اولا لما سال موسى عن التعيين وايجابه التاخير عن وقت الحاجة ثم لان الامر لا يفيد الفور ولا يخفى ان هذا الدليل مختص بما له ظاهر واريد
غيره وقد يستدل ايض بقضية ابن الزبعرى وفيه نظر وقد يستدل ايض بوقوعه في العرف وعلل بانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد وليتك البلد
الفلاني فاذهب اليه وفي وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وفيه مضافا الى ان الصحة غير الوقوع ان هذا ليس خطابا بمجمل اصلا
اذ لا مجمل في الكلام بشيء من اقسامه نعم يصح هذا نقضا لمن منع الجواز استنادا الى قبح المخاطبة بما لا يعلم منه المكلف به بعينه كما فعله والد
العلامة ره في الانيس للمانع مط اما على عدم الجواز فيما له ظاهر فالاغراء بالجهل والمنافاة للوضع اما الاول فلان العاقل لا يخاطب الا بقصد
الافهام فالذي يخاطب بلفظ ويريد به خلاف ظاهره ولا يبينه اما يريد فهم المراد او الظاهر والاول منتف لانه لا يمكن الا مع البيان والثاني
وهو الذي يقتضيه لاصل الاغراء بالجهل واما الثاني فلان الالفاظ موضوعة لحقائق مفهومة عنها عند الاطلاق ومقتضى الوضع
ارادتها عنده وحمل المخاطب عليها وعدم العدول عنها الا مع القرينة وارادة غيرها من غير دلالة منافية لوضعها لها والاستعمال المنافي للوضع
قبيح عند ارباب المحاورات واما على عدم الجواز في المجمل فلزوم التكلم بما لا يفهم وهو قبيح ولو جاز ذلك لجاز خطاب الزنجي بالعربية من غير بيان
المراد في الحال لعدم الفرق بينهما واجيب عن دليل المنع في الاول تارة بالنقض بالنسخ وفيه ان المانع المطلق يمنع في النسخ ايض واخرى بان
لزوم الاغراء انما هو لو لم يجوز المخاطب التخصص والتجوز ولزوم المنافاة للوضع لو لم يتضح غرض المتكلم وقت الحاجة واما مع التجويز المذكور فلا يلزم
الاغراء كما ان مع الاتضاح لا يلزم المنافاة لغرض الوضع اما الاول فلانا نختار انه يريد فهما واحدا من الظاهر وغير الظاهر اي المردد
بينهما وبعبارة اخرى الظن مع تجويز خلافه فلا اغراء لانه يلزم ايهام الظن من غير احتمال الخلاف واحتمال ارادة خلاف الظاهر هنا قائم لان انتفاءه
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مط واما قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده
عنها يحمل على الحقيقة لا مط الا ترى انه لا يحمل على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة
لمخصص واحد وايض قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه وكل جوزوا اسماع العام
المخصص بالسمع من غير اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان
الحاجة يوجب ذلك واما الثاني فلان منافاة تاخير البيان عن وقت الخطاب لمقتضى الوضع انما هو لو لم يبين وقت الحاجة واما معه فلا لان
مقتضى الوضع نصب القرينة واما كونه حال الخطاب فكلا وانفصال القراين مشهور وقوله مقتضى الوضع ارادة المتكلم هذه المعاني عند الاطلاق
فلذا بعد انقضاء زمان جواز نصب القرينة وهو هنا وقت الحاجة وقوله وحمل المخاطب عليها قلنا لو لم ينصب قرينة على ارادة الخلاف بعد
انقضاء الوقت ومن هذا يظهر الجواب عما ذكره السيد ره من ان حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فانا لا نقول ان نفس زمان الحاجة
مؤثر في الدلالة بل نقول ان بحضوره ينقطع احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجد القرينة ومثل هذا التاثير لا بعد
فيه كما هو يقول به في زمن الخطاب فانه يجوز التجوز مادام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد ولا مدخلية لطول الزمان وقصره في التفرقة وورد
سلطان العلماء هذا الجواب بانه وضيع ان ارادة خلاف الظ وان كانت محتملة الا انها احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء وهو كك لان بناء
عدم التجوز واصالة الحقيقة ان كان على ظاهر الكلام والظن فلا شك ان الظ عدم الانتظار وعدم الظ ومنعه مكابرة واحتمال التجوز ضعيف في
جنب ارادة الحقيقة بل لا ريب في حصول الظن بعد الفراغ بعد القرينة وان المراد هو الحقيقة وان لم يكن البناء على مطلق الظن بل على القواعد
المخصوصة فلا شك ان التجوز وان كان محتملا ولكنه بعد احتمال نصب القرينة بعد ذلك هو امر حادث ينفيه الاصل واما ما ذكره من معنى اصالة
الحقيقة وانه مخصوص بوقت الحاجة فهو مما لم يقل به احد كما صرح به الفاضل المقدم وما استشهد به من جواز تاخير القرينة الى اخر الكلام فقياس
مع الفارق فان حال التشاغل بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت كما يقتضيه العرف وذلك ليس لتفاوت الزمان في الطول والقصر بل لمكان
التشاغل واما الاستشهاد بالمخصص بالعقل ففيه منع ان علم السامع فقبل ان اعطاء العقل فيما يستقل فيه يكفي لرفع الاغراء ولو فرض عدم تعقل المخاطب
ولو في زمان الحاجة ايض وعلم المتكلم به فنسلم الاغراء ونمنع جوازه واما الاستشهاد بجواز تاخير اسماع المخصص الموجود فسيظهر ما فيه فالصواب
في الجواب منع قبح الاغراء المذكور فان باعث القبح في الاغراء هو لزوم القبح وكليته ممنوعة فان التكليفات الابتلائية سيما في العرف والعادة اكثر
من ان يحصى فيمكن ان يكون مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم ومثله واما الجواب عن دليل المنع في الثاني فبانا لا نم ان مع تاخير البيان
في المجمل يلزم الخطاب بما لا يفهم لحصول فهم احد المدلولات مع التردد فيها وبه يظهر الفرق بينه وبين خطاب العربي بالزنجي فانه لا يفهم منه شيئا
بخلاف المخاطب بالمجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم فان قيل العربي المخاطب بالزنجي وان لم يفهم شيئا ولكنه يعلم ان
خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيوطن نفسه قلنا المخاطب في المجمل يفرق بين انواع الخطاب وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق به الامر بخلاف المخاطب
بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا ونهيا وخبرا واستفهاما او عرضا الى غير ذلك فلا ينافي فيه مظنة الاستعداد ولو فرض حصول
فهم في الجملة للسامع بقراين المقام وكان له وجه تفسير له فنلتزم الجواز فيه ايض للمفصل الاول على الجواز في المجمل دليل المجوز مط وعلى المنع فيما له ظ دليل

تثبت له ذلك ويتبادر منه عرفا نفي صفة خاصة او الفائدة يحمل عليه والا يكون مجملا منهاج قال جماعة ان ما له محمل شرعي ولغوي اذا ورد
في الشرع مثل الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة ليس بمجمل اذ يتعين الشرعي لان شان الشارع تعريف الاحكام لا اللغة اقول
الكلام في الحقيقة الشرعية مر مشهورة وهي كما تحصل بكثرة الاستعمال تحصل بخصوص الوضع ايض من الشارع ولا شك انه اذا وضع لفظ لمعنى
يكون بيانه من شانه فهم ان ارادوا بالمجمل اللغوي بيان المعنى اللغوي فالحق كما ذكروا وان ارادوا بيان مطلق المعنى والوضع فنفي احتمال ارادة
الوضع الشرعي لا وجه له فان بيانه ايض من وظيفة الشارع الا ان ينفي ذلك تعين ارادة بيان الحكم بالاصل ولكنه لا يمنع عن المعارض كما بينا توضيح
ذلك مفصلا في كتاب العوائد هذا هو الكلام في تعيين احد المجملين ثم بعد تعيين الشرعي فهل يحمل على الاتحاد في جميع الاحكام او يحكم با
لاجمال او يتعين الحمل على البعض واستدل للعموم بصحة الاستثناء ولزوم اللغو لولاه وكلاهما مدخولان اما الاول فلما مر في بحث العموم واما
الثاني فلان الاغراء واللغو انما يكون لو اريد من الكلام الا انها تفصيلا وهو ممنوع كما في جميع العمومات المخصصة بالقرائن المنفصلة والمجازات
كك فان قلت هذا انما يتم فيما اذا كانت هناك قرينة منفصلة دون ما لم يكن كك قلت فلما يوجد في كلام الشارع ما لم يعلم باتحادهما في حكم
فيكون هو قرينة مع ان وجود المجمل في كلامهم ليس بعزيز وارادة المجمل لغرض ممكنة والاحاطة بجميع مقاصد كلماتهم متعذرة والحوالة لو دلت
قرينة على تعيين حكم ولو كانت الشيوع تعين الحمل عليه والا تحقق الاجمال منهاج التكليف بالمجمل بمعنى الخطاب بالتكليف خطابا مجملا و
ان بين حال العمل جائز لعدم المانع وفي الكتاب والسنة واقع والمنكر مكابر ومثل قوله سبحانه واتوا حقه يوم حصاده وان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة والا ما يتلى عليكم حجة عليه ولا اختلال مع القرينة والتطويل قد يكون لحكمة خفية مع ان كون المجمل مع القرينة اطول من التنصيص مط ممنوع
والاجمال قد يقصد والتهيؤ للامتثال فائدة ولا يخفى ان هذه المسئلة اخص مما ياتي من مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب هذا اثم التكليف با
بالمجمل بمعنى ان يكون المكلف به مجملا حال العمل ايض ولم يقترن بالبيان اصلا فهو غير جائز قطعا لعدم امكان الامتثال وامكانه احيانا بالاتيان بجميع
ما يحتمل ان يكون المامور به يخرجه عن الاجمال لان الواجب ح هو الجميع ولو شبعا منهاج يتحقق البيان بالقول اجماعا اما من الله او من الرسول
وبالفعل على الاصح لوقوعه وادلته ولذلك قيل في المثل ليس الخبر كالمعاينة واطوليته مط غير مسلمة ولو سلمت فمعارضة وايجابها التاخير
الممتنع ممنوع لوجوه ويعلم كونه بيانا بالضرورة من قصده او النظر او النص ثم قد يجتمعا بان ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل منهما للبيان وح فان
توافقا بان يكون المفاد من بيانية كل منهما امرا واحدا وعرف السابق فهو البيان وان جهل فاحدهما من غير تعيين والاخر تاكيد وان اختلفا فالقول
هو المبين والفعل محمول على الندب وعلى الوجوب عليه خاصة وفاقا للمنهاج لدلالة القول على البيانية بنفسه بخلاف الفعل ولا ولوية الجمع وذهب
الامدي الى ان المبين هو القول مع تقدمه ومع تاخره مبين في حقنا خاصة والفعل مبين في حقه وابو الحسين البصري الى ان المتقدم هو المبين مط
واعلم ان بيان الظاهر بالمساوي دلالة والاقوى جائز وبالادنى باطل ومنهم من منع البيان بالاول ايض ويمكن رجوع النزاع الى اللفظي واما بيان
المجمل فقالوا يجوز بيانه بكل من الثلثة ولا يظهر معنى محصل لبيانه بالمساوي والادنى ويجوز بيانها معا بالمساوي بحسب المرجحات الخارجية و
الاقوى والادنى ما لم يخرج عن الحجية والوجه في الكل ظ منهاج تاخير البيان في التكليف عن وقت الحاجة ممتنع وفاقا لغير بعض الاشاعرة لايجابه
التكليف بالمحال ولا يتوهم ان هذا انما هو في المجمل من جميع الوجوه وتعذر الاتيان بجميع ما يمكن ان يكون هو المكلف به واما في غيره فلا لامكان الاتيان
بالمكلف به بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون هو المامور به واما عن وقت الخطاب فقد اختلف فيه على اقوال الاول وهو الاشهر جوازه مط والثاني
عدمه كك وهو مذهب ابي علي وابي هاشم والصيرفي والحنابلة والثالث انه جائز في المجمل دون ما له ظاهر غير مراد وهو المنقول عن الكرخي والرابع
جواز تاخير بيان المجمل مط والتفصيلي فيما له ظ واما الاجمالي بان يقول ان هذا اللفظ غير باق على ظاهره فلا وهو المنقول عن بعض متاخري المعتزلة
والقفال والدقاق والمروزي وطائفة اخرى والخامس كالرابع في غير النسخ وهو مذهب السيد المرتضى وفي عبارته التي ذكرها لبيان مذهبه وان لم
يكن تفرقة بين الاجمالي والتفصيلي الا انها التي يظهر من مطاوي سنده الا انه وكذا النسخ ولم يذكره لانه غير المجمل عرفا واختار هذا الشيخ في العدة و
نقله عن شيخه ابي عبد الله والسادس ان التاخير ممتنع في غير النسخ نقله العضدي عن عبد الجبار ومتابعيه ونقل مذهبا اخر هو جواز التاخير في الاوامر
دون القصص والاخبار وصرح فيه بان جواز التاخير في النسخ اجماعي ولا يبعد ذلك ان لم يصرحوا باستثنائه حيث انه لا يسمى مجملا ولكن العضدي جعل
القول السادس منها المنع مط والحق هو ما قلنا لنا الاصل وعدم المانع وامكان المصلحة وقوله تع ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان
علينا بيانه حيث ثم للتراخي والحمل على البيان التفصيلي تحكم وجعل الاية الاخيرة بيانا اجماليا فيصير المتاخر بالتفصيلي انما يصح اذا كان هذا بيانا
لقوله ان علينا جمعه وقرانه كما في بعض شروح المنهاج وليس كك بل الضمير للقران والمراد اما بيان جميعه وهذا البيان الاجمالي ليس مقترنا
بجميع القران او بيان ما يحتاج الى البيان ولكونه غير معين لا يكون مقترنا بالخطاب ايض ولنا ايض وقوعه في مثل الصلوة والزكوة والحج والغنم وحد
الزنا والسرقة الى غير ذلك ووقع ايض في قوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان البقرة وان كانت ظاهرة في المطلق الا ان الاطناب سؤالا
وجوابا في بيان صفاتها اوجب تعينها في الواقع قبل التعيين بعد السؤال المامور لذمهم وتعليقهم بقوله تع وما كادوا يفعلون ولما روي
عن ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وروي في العيون وتفسير العياشي عن الرضا ع قلنا الظهور في
غير المعين مع ملاحظة ما بعده مم والذم لتاخيرهم الامتثال بعد البيان ايض من جهة كثرة ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملا مسكها ذهبا

بوجب الاجمال وقال البصري بالاجمال واحتج الاولون بظهوره عرفا في المنفعة المقصودة من العين المضاف اليها كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في المنكوح الى غير ذلك ويؤكده الاستقراء فان تصفح كلام العرب وتتبع الايات والاخبار يعطي ذلك اقول هذا انما يصح
اذا كانت المنفعة المقصودة من العين امرا واحدا واما اذا كانت امورا كثيرة فلا والتوضيح ان الاعيان مختلفة غاية الاختلاف فمنها ما يقصد فيه نفع واحد
وهو نادر جدا بل لا يكاد يوجد فان كل ما يكون مأكولا او مشروبا او ملبوسا او منكوحا يقع مبيعا ومشترى وقد يقصد بيعه وشراؤه كما قد يقصد اكله
او شربه او لبسه او وطيه ومنها ما يكون المنفعة المقصودة منه متعددا بل قد يمكن تعلق الحكم بغير المنفعة كما في قوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم فانه يمكن تعلق
التحريم بضربهن وقتلهن وسبهن وغير ذلك ايض وقد يكون العين الواحد المشتملة على اشياء كثيرة كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والجلد والعظم والصوف
والمقصود من الاول الاكل ومن الثاني الاكل والاسراج ومن الثالث اللبس والافتراش ومن الرابع الاستعمال الى غير ذلك وقد يكون ذا افراد كثيرة لكل
فرد منفعة خاصة كالطيبات في قوله واحل لكم وعلى هذا فالحكم بان المقصود من الميتة الاكل ومن الامهات الوطي ونحو ذلك بل وقصر الحكم على مجرد
المنفعة لا وجه له نعم قد يكون المقام او قرينة اخرى دالا على ذلك وح فلا نزاع فيه وانما الكلام في المجرد والظ انه لا يمكن انكار تحقق الاجمال وثبوته و
دعوى الظهور العرفي مط والاستقراء ممنوعة نعم لو خص النزاع ببعض ما ورد في الشرع مخصوصا كما يحتمل بعيدا لكان القول بعدم الاجمال متجها ولكن
سببه قرينة المقام والشواهد الخارجية وقد يتوهم في دفع الاجمال بانه وان لم يرتفع بالحمل على المنفعة المقصودة ولكن لا اجمال لوجوب الحمل على
الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وخلوه عن الفائدة فانه لو لم يحمل على الجميع فاما يحمل على البعض المبهم او المعين عند المخاطب ايض والاخير منتف
والثاني يوجب الاول لاستلزامه الاغراء بالجهل والاول الثاني وفيه ان نسبة اللفظ الى كل بعض والى الجميع متساوية فالمحذور الذي يلزم من حمله
على بعض معين من ارادة شيء مع عدم دليل عليه يلزم من الحمل على الجميع ايض فان قيل لولا الحمل على الجميع لزم الاجمال القبيح قلنا القبيح هو
التكليف بالمجمل دون الخطاب به مع ان اللازم هو اجماله بالنسبة الينا لا في الواقع لاحتمال ان يكون قرينة حين الخطاب والاصل غير مفيد اذ لو كان
الخطاب بالمجمل قبيحا لكان هو مع ما مر من عدم دليل على تعيين الجميع دليلا عليها منهاج لا اجمال في اية السرقة لا باعتبار القطع ولا اليد لان
المتبادر من الاول الابانة ومن الثاني جملة العضو الى المنكب ويدل على الثاني ايض انه اذا قيل فلان بيده وجع يتوقف في اي موضع منه لا في اي يديه نعم
يصح بالنسبة الى اليمنى واليسرى ولو كانت اليد موضوعة لكل من الاجزاء لصح الاستفهام بانه في اي الايدي وايض نقطع بصحة اطلاق بعض
اليد على ما دون المنكب لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك ايض كالقرائن يدفعه الاصل وايض انعقد الاجماع على الوضع للجملة والاصل
يدفع غيره وخالف فيه السيد وجماعة من العامة فقالوا باجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وكل واحد من ابعاضها لاطلاقه عليهما
فيقال غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرافق والى المنكب واعطيته بيدي وانما اعطي باصابعه وكتبت بيدي وانما كتبت بانامله و
قيل باعتبار القطع ايض لاطلاقه على الابانة وعلى الشق والجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده وهو مبني على اصلهم من كون الاصل
في الاستعمال الحقيقة مط وقد عرفت ضعفه ثم ان النزاع في ذلك هل هو مخصوص ام هو بعنوان المثال فيجري النزاع في كل ما كان ذا اجزاء ولكل جزء
منه اسم ويطلق اسم المجموع على كل منها كزيد والوجه والرجل والراس ونحوها فانه يقال ضربت زيدا وقتلت زيدا وخرجت وجرحت وجهه و
رجله وراسه مع انه لم يضرب ولم يقتل ولم يجرح الا جزءها وكذلك اليوم والليل فيقال نمت الليلة عند زيد مع انه كان بعد التعشي والجلوس
المتعارف ويقال عملت اليوم لزيد مع انه لم يعمل بجميع اجزائه قد يقال ان الظاهر عموم النزاع وكانه لاجل الاطلاق على الاجزاء هنا ايض ولا يخفى ان
قول السيد بكون الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو فيما لم يعلم التجوز فيه فلعله يعلم بتجوز زيد والوجه والراس واليوم والليلة ونحوها
مجازا في الاجزاء فليس له نزاع فيه فلا ظهور للعموم بل الظ في اكثر ما ذكر ثبوت التجوز عنده ولا يتوهم انه يلزم التجوز في مثل ضربت زيدا او يده
او كسرت راسه لان تعلق الحكم ببعضه يلزم صرف مجموعه اذا قيل اضرب زيدا لان التركيب صار حقيقة عرفية فيما يصدق على البعض ايض ومن اجل ذلك
قد توهم بعض العامة الاجمال في اية السرقة باعتبار التركيب فان المتبادر من مجموع قطع اليد ليس الا القدر المشترك بين قطع المجموع والبعض
فالوضع الاضافي غير الافرادي كما في ضربت زيدا ونقبيل الانسان وكسر الراس وتقبيل اليد ومن هذا القبيل اليوم فانه وان كان فيما بين
الطلوع الى الغروب الا ان عمل اليوم واتمام اليوم حقيقة فيما يتعارف من العمل بعد طلوع الشمس بقليل الى ما قبل الغروب وفيه انه لو سلم
ذلك فلا يلزم الاجمال لثبوت التجوز كما في ضربت زيدا مع ان وضع التركيب الا في المواد لغة معلوم وهو لا يقتضي سوى الربط الخاص بين
المفردات فهذا وضع عرفي والاصل تاخره عن زمان الشارع منهاج المش انه لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور كلما نفى فيه الوجود
ظاهرا او لا يمكن الحمل على الحقيقة وقيل يمكن انه مجمل مط والمشهور انه ان ثبت للمنفي حقيقة شرعية في الصحيح كما هو مذهب جماعة فيصح نفي الذات و
ان لم يثبت فان ثبت له حقيقة عرفية في نفي الجدوى كان الحمل عليه ايض متعينا ولو فرض انتفاؤهما ايض فيجب الحمل على نفي الصحة وقيل انما
يشمل العبادات والمعاملات وغيرها لان نفيها اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقة من سائر المجازات نحو نفي الكمال وغيره من الصفات لان ما
لا يصح ولا يجدي يستلزم نفي سائر الصفات فيصير الفعل كالعدم بخلاف غيره مع ان الدلالة عليه بالالتزام ثابتة ولم يعلم لها مزيل وعلى التقادير لا
اجمال وفيه انه قد عرفت في المباحث السالفة عدم دليل تام على وجوب الحمل على اقرب المجازات مع انه قد يعلم عدم امكان الحمل على نفي الفائدة
ويبعد المجازات الاخر والدلالة الالتزامية ينتفي مع انتفاء المطابقة فالصواب ان يتوقف فيما ثبت له حقيقة في الصحيح يحمل على نفي الذات وما لم

قريب صح

وهو المطلق م

فلا بد من تحصيل البرائة اليقينية وهي لا تحصل الا بالاتيان بالمقيد ولا يتوهم ان ما علم الشغل به تفصيلا هو القدر المشترك بينهما وينفي الزائد بالاصل
لان المطلق الذي علم الشغل به ان كان هو الذي يتحقق مع القيد الآخر ايضا فلا نم تيقن الشغل به وان كان هو المتحقق في ضمن هذا القيد فهو
لا يجامع نفي التقييد بالاصل ولا يخفى ان اكثر هذه الادلة انما يختص بالقسم الاول واحد قسمي الثاني واما الآخر منه وهو ما كان المطلق منفيا
فهو وان لم يجر فيه الجميع الا انه لكونه من باب العام والخاص المنافي الظاهر ان يظهر دليل الحمل فيه بما مر فيه ايضا وقد يتوهم ان حمل المطلق على المقيد
يتوقف على حجية مفهوم الصفة فيعترض على القائلين بعدمها بان تقييدهم المطلق موجب للتناقض وفيه اولا ان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة
انه لا يجب عتق غير المؤمنة وهذا لا يوجب تقييدا في المطلق اذ لولاه لكان عدم وجوب عتق غير المؤمنة معلوما ايضا فلا يوجب حجية المفهوم
حمل المطلق على المقيد حتى ينبغي بانتفائها وثانيا ان الحمل المذكور لا يتوقف على المفهوم لان الحمل مستفاد من منطوق المقيد فان وجوب المقيد و
تحقق الماهية في ضمنه وحصول الامتثال الامر الاطلاقي به ايضا عدم تعقل امتثال بعده يكفي في الحمل المذكور ولو لا مفهوم ومن هذا ظهر انه لا حاجة
في دفع التوهم الى ما ذكره شيخنا البهائي من التفرقة بين مفهوم الصفة الذي في مقابله مطلق والذي ليس كذلك وادعا حجية المفهوم في الاول مع
ان الظاهر منه تسليم التناقض في الجملة وقد عرفت انه ليس كذلك ثم انهم اختلفوا في ان بناء المطلق على المقيد في هذه الصور هل هو من باب البيان حتى لا يكون
المراد حين ذكر المطلق هو الاطلاق اولا بمعنى صحة اي فرد كان او من باب النسخ حتى ينسخ ما اريد اولا من الاطلاق والحق الشاذ انه بيان بمعنى انه يدل
على ان مراد المتكلم حين ذكر المطلق هو المقيد وان لم يرده من لفظه الا اذا تأخر المقيد عن وقت العمل فيكون التقييد ح ناسخا ووجه الجميع ظ مما سبق هنا في
بحث العام والخاص وقيل بنسخ ان تأخر المقيد مط لتوقف البناء على دلالة المطلق عليه تجوزا وضعفه ظ وان كانا مختلفي السبب مثبتين او منفيين
او مختلفين فلا حمل اجماعا منا واما عند العامة ففيه اقوال ويظهر حكم سائر الاقسام من الحمل وعدمه بادنى تأمل فائدة اذا تنازع احدهما قال
في التمهيد اذا كان كل من الدليلين المتعارضين مط من وجه ومقيدا من آخر وجب تقييد كل منهما بالآخر لاستحالة الترجيح من غير مرجح واعمالا
لوجوب الجمع بين المطلقين والمقيد مط ولا يخفى ان المستفاد من التقييد بالمتعارضين ان مراده ما اذا كانا متنافيين اي مختلفين نفيا واثباتا ولا شك
ان تقييد كل منهما بالآخر لا وجه له بل لم احتمل ذلك فيهما وقيل بتقييد الاضعف او التخيير او التساقط على الاقوال في تعارض العام بالعموم المنفي وتقييد
المثبت خاصة نعم يجب تقييد كل منهما بالآخر اذا كانا مثبتين وجميع الصور المتقدمة منه متحققة في المطلق والمقيد من وجه ايضا وحكم الجميع يظهر
بالتأمل وثانيتهما ما صرحوا بان حمل المطلق على المقيد انما يكون فيما كان مط بالنسبة الى صنف او المطلق بالنسبة الى الاصل بمعنى ان يذكر شي منفردا
تارة ومع شي آخر لم يكن صفة للاول اخرى لا يقتضي تقييد العام للمذكور به كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا ثم قال ان ظاهرت فاعتق عبدا
وامة اقول يعني لا يحكم بان المراد بالعبد في الاول هو العبد مع الامة او هما المراد عند ذكر العبد الا فلا شك انه يحكم بوجوب عتقهما معا
كما في المطلق والمقيد بحسب الوصف تنبيهات اذا ورد حكم تارة مط واخرى مقيدا بقيد وثالثة باخر مناف للاول كورود المرة التراتبية في
الولوغ مط مرة ومقيدا بالاولى اخرى وبالاخرى ثالثة فقال في التمهيد والذي في الانيس والتجريد ان القيدين يتساقطان ويبقى المطلق
على اطلاقه المستلزم للتخيير بين جميع افراد المطلق قال لان الجمع بين القيدين ممتنع وترجيح احدهما تحكم اقول هنا احتمال ثالث هو التخيير بين القيدين
بل هو مقتضى قاعدة الجمع بين الادلة نعم لو لم يمكن التخيير بينهما الذي هو الحاكي لكان الوجه ما ذكره هذا اذا اتحد المطلق والمقيد ان في النوع اي كان
سبب الجميع واحدا ونوع الحكم متحدا واما اذا اختلف السبب او الحكم نوعا وان اتحد جنسا فيعمل بهما كتقييد صوم الظهار بالتتابع و
صوم المتمتع بالتفرقة الفصل الحادي عشر في المجمل والمبين والمجمل ما له دلالة غير واضحة والمراد بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد بمقتضى قانون
الاستعمال اي يقتضي القانون ان يكون مرادا فلا نقض بالمجاز المطلق ولا المشترك كذلك فما كان معناه متضحا على قوانين الاستعمال لا يكون مجملا واما قولهم
ان الخاص والمقيد بيان وانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر فلا يدل على كون العام والمطلق والخطاب بما له ظ غير مراد مجملا الا ان المراد بالبيان هنا
بيان مراد المتكلم لا المجمل والتوضيح انه قد يتوهم من ذلك ان المجمل قد يطلق على ما ظهر ان المراد منه ليس ما يفهم منه ظاهرا وان لم يكن قبل الظهور
فيه اجمال فيتوهم انكشف كونه مجملا والتتبع يعطي خلافه واطلاق البيان على ما ذكر ليس من البيان المقابل للاجمال فان عدم البيان اعم من الاجمال واما
قولهم في بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون بسبب الاشتراك المعنوي اذا اريد منه فرد معين عند المتكلم وغير معين عند المخاطب فالمراد ان تقترن بالمطلق
عند التكلم به ما يدل على ارادة فرد معين عند المتكلم من غير بيان تعيينه وقد يعرف المجمل بتعريفات اخر لا فائدة في ذكرها وهو اما يكون فعلا
او قولا والثاني اما يكون مفردا او مركبا والمفرد اما يكون سبب اجماله معنويا او لفظيا والمراد بالمعنوي ما كان الاجمال في المعنى مع اتحاد اللفظ و
باللفظي ما كان الاجمال في المعنى بسبب الاجمال في اللفظ والمعنوي اما يكون من غير المتكلم او من المتكلم والاول اما يكون من الواضع كالمشترك او من غيره
كالمعتل والثاني كالمجازات المتكافئة ومنها المتردد بين افراد طبيعة واحدة اذا قامت قرينة على ارادة فرد والمركب ما يكون سبب اجماله الجمل بالمعنى
الحملي التركيبي او ضم لفظ موجب له والمبين نقيض المجمل فهو المتضح اما بنفسه نحو والله بكل شي عليم فانه مفيد لشمول علمه بنفس اللغة وكونه ظاهرا
لا نصا بناء على انه ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مط غير ضائر لعدم اتحاد النص والمبين ومن قال باتحادهما فانما على ما عرفوا النص بانه ما لا يحتمل غير
ما يفهم لغة والمثال ايض كذلك او بغيره نحو واسئل القرية ومنه العام المخصص وهو قد يكون فعلا او قولا مفردا ومركبا منها ح اختلفوا فيما اضيف
الى شي من الاعيان من الاحكام مثل احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فالاكثر الى انه لا

يوجب

بان المراد العمل بالمقيد في الاول وخلافه في الثاني بلا خلاف يعرف كما في التمهيد بل في سيره الاجماع عليه واستند لو اين فيه لعمل بالدليلين لان
العمل بالدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق ولا عكس واعترض بان اعمال الدليلين يحصل بحمل المقيد على الاستحباب بان
يكون افضل فردي التخيير وبحمل الامر على الوجوب التخييري بمعنى المصطلح لا المستفاد من العقل فيما كان المامور به كليا فانه كان مستفادا من
المطلق ايض والجواب عنه من وجهين احدهما ان الاول وان كان مجازا الا انه راجح لشيوعه وشهرته بل انه مجاز مشهور عرفا وثانيهما منع كون حمل
المطلق على المقيد تجوزا اما على كون المطلق موضوعا للكل فرد فرد فظ واما على وضعه للماهية لا بشرط فلان مقتضى المطلق ح وجوب ايجاد
الماهية مع قطع النظر عن الافراد والقيود ومقتضى المقيد وجوب ايجاد القيد ايض فلا تنافي بينهما الا ان الثاني يدل على وجوب ما يدل عليه
الاول مع زائد ولا دلالة للاول على نفي وجوب الزيادة فيجب ايجاد الماهية امتثالا للدليلين مع القيد امتثالا للمقيد فالمراد بحمل المطلق
على المقيد ليس انه يكون مستعملا فيه بل المراد منه ان مراد الامر حين ذكر المطلق الاتيان بالماهية في ضمن هذا الفرد وان لم يكن ح لفظ
دال على الخصوصية بل اكتفاء بالبيان المتاخر فيكون من قبيل ما اذا اوجب شيئا ثم يذكر له شرطا فانه كما لا يحصل تجوز في المشروط فكذا ههنا فان خصوصية
الفرد كسائر الشرائط ايض وهذا مراد من قال في سنده منع التجوز ان استعمال المطلق في المقيد ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة يعني انه يمكن ان يراد
بالمطلق نفس الماهية ويستفاد القيد من الخارج واما ما اورد عليه من ان ارادته يمكن الاستعمال على وجه الحقيقة وان لم يكن كك هنا
وهذا نوع مرجح للتجوز في المطلق فله وجه ولكنه لا ينفي التجوز عن المطلق وان اريد انه مستعمل في المقيد ففيه انه ليس الا مجازا وان اريد ان
الخصوصية مستفادة من الخارج نحو جاء رجل من اقصى المدينة ففيه ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم ولو فرض
مثله ورفع الابهام من الخارج فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا في معناه ايض فجوابه باختيار الثالث ولا
يلزم ابهام ولا اجمال لان الحكم متعلق بالماهية وهي امر واحد معلوم لا ابهام فيه نعم لتوقف وجودها على الخصوصيات وله خصوصيات كثيرة يكون ما
يتعلق به الامر التبعي وهو المقيد مجملا يعني يظهر بعد القرينة كونها في الاول كذلك حيث ليس التخيير مرادا وهذا ليس ابهاما ولا تجوزا في المطلق
كما لا يوجب قوله انصب السلم المباح بعد قوله كن على السطح شيئا منهما في لفظ السطح ثم لا يخفى انه يمكن ان يجعل كل من الجوابين دليلا براسه
على المط اما الاول فبقوله لا ريب في انه اذا قال المولى لعبده اشتر اللحم ثم قال اشتر لحم الغنم يفهم كل احد ان مطلوبه لحم الغنم وهذا بيان له واما الثاني
فبقوله يجب العمل بالمقيد لانه قد امر به والامر بالمطلق لا ينافيه بل يؤكده في بعض المامور به وليس شيء اخر يعارضه قبل المطلق وان لم ينافي المقيد
بل اجتمع معه ولكن مقتضى الاول ينافي مقتضى الثاني لان مقتضى الامر بالمطلق صحة العمل باي فرد كان وان كان بضميمة العقل لوجود الطبيعة
في ضمنه ولان الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب انه ينافي مقتضى المقيد اقول ان اراد ان ما ذكر مقتضى نفس
الامر بالمطلق فهو باطل وان اراد انه مقتضاه بضميمة عقل واصل كما هو المصرح به في كلامه فهو كذلك ولكن الحاصل ح ليس من مقتضى
المطلق نفسه بل يكون بحكم العقل والاصل وحكمهما انما هو اذا لم يكن هناك تقييد والحاصل ان اقتضاء الامر بالمطلق للتخيير انما هو مقتضى
العقل والاصل واقتضاؤهما له مط حتى مع وجود المقيد ثم فان قيل الماهية المطلقة هي التي لم تتقيد بقيد فينافي ما يقتضي وجود فرد
خاص قلنا ليس ذلك معنى الماهية المطلقة لانه مقيد بشرط الاطلاق ومنافي للاطلاق وايض لو كان كك لم يتحقق الماهية لا بشرط في ضمن الماهية
بشرط شيء بل الماهية المطلقة الماهية من حيث هي لا بشرط التقييد ولا الاطلاق بل ولا بشرط كونه فان الماهية من حيث هي ليست الا هي فقبل كلما
لا بشرط صح
تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا للشارع فلو كان مراده هو المقيد فلا
بد من ارادته عند ذكر المطلق ايض وارادة المقيد من المطلق مجاز وما يوجب خروج لفظ عن حقيقته ينافي حقيقته نعم ربما يصح ذلك في القصص
والحكايات نحو جاء رجل من اقصى المدينة اقول ان اراد انه لابد من ارادته عند ذكر المطلق عن لفظه فهو مم وان اراد انه لابد من كونه مرادا في الواقع
ومنظورا وان كان بيانه بلفظ اخر فهو كك ولا يلزم تجوز في المطلق فان المقيد من مقدمات وجود الماهية ولا يلزم من ارادة مقدمة خاصة تجوز في ذي
المقدمة ولا يخفى ان ما ذكرنا انما اذا كان الحكم مما يمكن تحققه للماهية والمقيد معا ولم يلزم من ثبوته لاحدهما انتفاؤه عن الاخر كالوجوب والحرمة
وامثالهما والا فلا بد من التجوز كالسببية لشيء مثل الطهارة فانه اذا قال الغسل مطهر للبول ثم قال الغسل مرتين مطهر له لا يمكن ابقاؤهما
على حقيقتهما ان المطهر ان كان الغسل مع قيد المرتين لا يكون ماهية بلا قيد مطهرة وان كانت الماهية مطهرة لا يكون للقيد مدخلية فيه بل
الظاهر ان يعمل ح بالمطلق والمقيد معا كما في المثبتين فلا يجوز في احدهما ويكون المقيد من باب ذكر بعض الافراد ولا ينافي المطلق الا على حجية مفهوم
اللقب والوصف بل وكذا الحرمة والكراهة والمانعية وامثالها فيعمل بالمطلق والمقيد معا والحاصل ان كل حكم اثباتي يتعلق بالمطلق يوجب
تعلقه بجميع افراده ويكون في حكم المثبتين ولا حمل اصلا وما اوجب تعلقه به يجري فيه الحمل ومنه الاباحة ويظهر الفائدة
فيما لم يجر فيه الاباحة الاصلية نحو يباح لك قتل انسان ويباح لك قتل زيد هذا كله اذا لم نقل بكون المطلق موضوعا لكل فرد فرد والا فلا يجوز
مع ارادة المقيد من المطلق ايض فلا ينافي اصلا ومما يستدل ايض بان الحمل يقتضي تيقن البراءة اللازم تحصيله بخلاف العكس واورد عليه
بانه انما يلزم بعد تيقن الشغل بالمقيد وهو غير معلوم لانه فرع انتفاء احتمال التجوز في المقيد ورد باصالة عدمه والمعارضة باصالة عدمه
في المطلق ايض مدفوع بما مر ويمكن ان يرد ايض بان الشغل اليقيني وان لم يكن حاصلا بالمقيد ولكن الشغل باحد الامرين من المطلق والمقيد يقيني

شرط وبان غلبة التخصيص وشيوعه يقتضي ترجيحه بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لتثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاغلب
ويرد على الاول مضافا الى ما مر ان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا وعلى الثاني ان حجية مثل هذه المرجحات غير ثابتة وبناء احكام
الله عليها بهاتين الحجية عليه سمج ومما قد يجاب بل يستدل به على اصل التخصيص ان محط الاشكال هو احتمال النسخ واثر ذلك الاحتمال
عندنا سهل لان التردد بين النسخ وبين التخصيص ح يتوقف على ان يكون ورود الخاص في زمان يمكن فيه النسخ وان يجهل التاريخ والادلة
التي بايدينا منحصرة في اخبار العترة والكتاب واقل قليل من الاخبار النبوية ولا تردد في الاول لانتفاء الشرط الاول فيها لورودها في زمان
انقطاع الوحي ولا في الثاني لان تاريخ الايات مضبوطة وامر الثالث هين لانه قليل ووجود ما كان مورد النزاع غير معلوم فيه وانه وان لم
يتصوروا ابتداء النسخ منهم الا ان سنتنا الكشف عن النسخ اليهم جائز لانهم حملة جميع الاحكام ومستودعه فيمكن ان يكونوا امر النبي صلى الله عليه وآله بنسخ بعض
الاحكام بعده واما ادعاه من ضبط جميع تواريخ الايات فغير معلوم ومما ذكرنا يندفع اشكالان اوردا في القسم الثاني حيث حكموا بكون الخاص
الوارد بعد وقت العمل ناسخا احدهما ان كثيرا من اخبارنا الخاصة ورد بعد تمام طويل من تمام العام مع انه لا يتحقق النسخ في زمن الائمة وثانيهما
ان جميع الاخبار المخصص للكتاب المروية عن ائمتنا وردت بعد زمان العمل فلا يجوز العمل بشيء منها لعدم صلاحيتها للنسخ لورودها في زمان
انقطاعه ولا للتخصيص لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة هذا ولكن الانصاف ان الظاهر اتفاقهم على عدم تحقق النسخ بعد زمان النبي بحيث يعلم
اجماعهم على ذلك فان امكن عقلا بناء على امره وعلى القول بالتفويض بالائمة ايضا وعلى هذا فيتم الجواب المذكور واما الاشكالان فقد
ايضا بما ذكرنا سابقا من كون ائمتنا اوضحا كاشفين هذا ثم انه نقل عن السيد المرتضى وابن زهرة التوقف في الرابع وهو لازم من تبره وذهب اليه عيسى بن
ابان والكرخي والبصري وينسب الى حنيفة ايضا وظهر ضعفه **فائدتان احدهما** قد يستشكل في بناء العام على الخاص بانه قد استفاض
الروايات بالامر بتقديم ما هو موافق للكتاب ومخالف لمذهب العامة ونحو ذلك عند تعارض الاخبار وهذا شامل لما اذا كان التعارض بالعموم
والخصوص المطلقين ومقتضاه تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة او غير ذلك ودفع بان بناء العام على الخاص انما هو عند
عدم المرجح ومما ذكر من المرجحات ولا يخفى انهم لا يلتفتون في مقام الاستدلال اذا ورد عليهم عام وخاص الى تلك المرجحات بل يبنون العام على
الخاص مطلقا وان رجعوا اليها في سائر صور التعارض فالاولى ان يقال ان التعارض انما يكون عند تنافي المدلولين وبعد ما ثبت من كون الخاص
قرينة مفهمة للتخصيص فان عموم العام فيما يعارضه الخاص غير ثابت واصالة الحقيقة فيه غير جارية فلا تنافي واما احتمال النسخ للتنافي فقد
عرفت نفاه بالاجماع في اخبار الائمة واما اخبار الرسول فلندرتها عندنا سيما الخاص المعارض منها مع الكتاب فالامر فيها اسهل **وثانيتهما**
قد عرفت ان ما ذكر حكم العام والخاص المطلقين واما من وجه فحكمهما حكم المتباينين المتعارضين في محل التنافي فيرجع فيه الى المرجحات ومع انتفائها
يرجع الى التخيير او التوقف او التساقط كما ياتي في مبحث التعادل والترجيح **الفصل العاشر في المطلق والمقيد** اما المطلق فقد مر تعريفه والفرق
بينه وبين النكرة في مبحث العام والخاص وانه الدال على الماهية او الفرد لا بشرط او كل فرد فرد على البدل وعرفوا المقيد بانه خلاف المطلق والشائع
بين الاصوليين انه ما اخرج عن شياع بوجه ما والنسبة بين هذا المعنى والاول العموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون
الثاني والثاني على رجل عالم دون الاول **منهاج** اكثر ما مر في العام والخاص من احكام التعارض وتخصيص العام وامثالها جار في المطلق و
المقيد بعينه فعليك بالمقايسة **منهاج** اذا ورد مطلق ومقيد فاما يختلف حكمهما او لا فعلى الاول لا حمل بالاجماع سواء كانا من جنس
واحد ام لا وسواء اتحد موجبهما ام اختلف لعدم المقتضي واما ما نقل عن اكثر الشافعية من حملهم اليد في اية التيمم عليها في اية الوضوء لاتحاد
الموجب فهو ليس من باب حمل المطلق على المقيد مع ان اصل حملهم باطل الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
ولا تملك كافرة فيقيد المطلق ح وان لم يكن من خصوص المقيد وعلى الثاني فاما يكونان مسببين متحدي السبب او مختلفيه اما او مطلقين ويكون
المطلق مطلقا والمقيد مسببا او بالعكس وعلى التقادير اما يكونان منفيين او مثبتين او المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فان كانا
مسببين متحدي السبب منفيين عمل بهما بالاجماع المحقق والمحكي في الاحكام والمختصر والتجريد لعدم المنافاة ووجوب الحمل كما هو ظاهر المحصول
صريح المنتخب ضعيف جدا وهو مثل ان يقول ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا او المكاتب وان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا كافرا او المكاتب الكافر
بان يكون التنوين للتمكن واللام للحقيقة دون التنكير والاستغراق والا لخرج المثال عن المطلق اذ لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال للنكرة و
العام واما الاستغراق المستفاد من مجموع لا تعتق مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن والماهية فلا يخرج المثال عن المطلق
التمثيل بالمطلق وان لزمه عموم ومن هذا يظهر ما في قول من رد المثال الاول بكونه من تخصيص العام فان لفظ مكاتبا ليس عاما وعمومه من جهة
وقوعه موقع النفي غير ضائر مع اطلاق اصل اللفظ والا لما تحقق مثال المطلق لان مع اطلاق اللفظ يحصل العموم لمكان النفي وكذا يظهر ما في قول
من دفع رد المثال الاول من جهة ان النكرة المقتضية للعموم فهو من باب التخصيص بانه يمكن ارادة الجنس بجعل التنوين للتمكن فان اسم الجنس الواقع
موقع النفي يفيد العموم ايضا وكذا ما في قول من قال بان وجوب العمل بهما هنا لانهما لا يفرض منهما عاما وخاصا والا فعلى ارادة الماهية فيمكن
الجمع بالحمل فان ارادة الماهية فيمكن الجمع بالحمل فان ارادة الماهية لا ينفك عن العموم والخصوص ايضا والحاصل ان الاطلاق غير منفك عن العموم و
الخصوص وما اخرج اللفظ عن العموم يخرجه عن الاطلاق ايضا وان كانا مع ما ذكر مثبتين او مختلفين اثباتا ونفيا فقسمية يحمل المطلق على المقيد يعني يحكم

بان

الثاني فلكونه دليلا حجة من غير علم بالمعارض اذ لا معارض له سوى العام ومعارضته فرع دلالته على هذا المورد وهي فرع جريان اصالة عدم
القرينة فيه مع وجود مثل ذلك الخبر الخاص كيف يجري ذلك الثالث قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة انها اذا لم ينضم مع اللفظ ما يظن لاجله
عدم ارادة الحقيقة ولا يكون معه حال صدوره ما يجوز اتكال المتكلم عليه في ارادة خلاف الحقيقة ولا شك ان الخاص المقارن مما يوجب ظن
ارادة الخصوص فلا دليل على اجراء حكم العام في مورد الخاص واما تجويز تجوز في الخاص فهو فرع بالاصل السالم عن المعارض لعكس اصالة حجية العام قرينة
له وعدم اهماله اياه فلا يضر في اصالة عدم القرينة ولا يجوز اتكال المتكلم عليه الرابع ان المتصور هنا اما النسخ او التخصيص لوجود ناه قبل وقت العمل
او ارتكاب خلاف اصل اخر في احدهما والاول باطل اذ المصلحة فيه تحجر واستمرار التكليف هو هنا منتف وكذا الثالث لاصالة عدمه وانتفاء
ما يصلح قرينة له فيبقى الثاني وقد يستدل ايض بان الخاص في دلالته على مورده اقوى فيجب ترجيحه وبانهما دليلان لا يجوز العمل بظاهرهما ولا
اهمالهما لعدم معارض لبعض موارد العام ولا ترجيح العام لعدم المرجح ولا الخاص فقط فيتعين المط وفي الاول منع ايجاب قوة الدلالة بعد تحقق
الدلالة للترجيح وفي الثاني احتمال التوقف والتخيير او التساقط في محل التعارض على اختلاف الاقوال الثاني ان يعلم تقدم العام ويجيء فيه ايض
العمل بالعام في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده وامكان ذلك بالنسخ امكان ورود الخاص بعد حضور العمل بالعام للدليلين الاولين بل الرابع
بادنى تغيير بان يق الثالث باطل والاولان مبينان للمط ومن هذا يظهر امكان دعوى الاجماع ايض لانهم لم يذكروا سوى الاحتمالين النسخ و
التخصيص وحكمهما هنا واحد الثالث ان يعلم تقدم الخاص والحق فيه التخصيص مط وفاقا للمعارج ويه ويب ولم وهو مختار الذي لعلامة ره والعميد
والشافعي والبصري والرازي والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي وخلافا للحنفي والقاضي والعدة والغنية فاطلقوا البناء على النسخ وقيل بالتوقف
وهو المستنبط من كلام السيد لنا ما سبق من وجوب العمل بمدلول الخاص قبل ورود العام لاصالة الحقيقة وعدم حدوث ما يوجب حمله على خلافها
لعدم دليل على عموم ذلك العام الا اصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي غير جارية هنا لما مر في الدليل الثالث بل الثاني ايض ومنه يظهر ثبوت المط
بالاستصحاب ايض اذ قبل ورود العام يثبت حكم الخاص ولم يعلم له دافع يقيني فيستصحب وقد يستدل ايض بانه لو لم يخص العام لبطل القاطع بالمحتمل
لان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام عليه محتمل لجواز ان يراد به الخاص ورده صاحب المعالم بعد ذكره له في الحاشية بانه تم في بعض
الصور وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا انتهى ومراده من الخالي من جهة العموم ما كان خاصا
حقيقيا ومن الذي له جهة عموم ما كان اضافيا بالنسبة الى العام فانه لعمومه بالنسبة الى ما تحته يكون ظاهرا في معناه لا قطعيا ومن هذا ظهر فساد
ما تقدمت الاشارة اليه من حمل بعضهم قول صاحب المعالم شاهدا على تعميم البحث بحيث يشمل العامين من وجه ايض وفي هذا الرد نظر لان الخاص و
ان كان له جهة عموم لا ينتفي نصوصيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص فبتقديم العام عليه ابطال القطع بالمحتمل مع انه لا وجه لتخصيص علة التامة ببعض
صور المعارضة اذ احتمال التجوز في الجزء الحقيقي ايض قائم ومنه يظهر فساد الدليل ايض مضافا الى ان دلالة الخاص على التأبيد كدلالة العام
على الافراد والعام انما عارض الخاص في دلالته عليه لا مط وقد يستدل بوجوه ضعيفة اخرى لا فائدة في ذكرها احتج الناسخ بما روي عن
ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث وبان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين كان بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والى اخر
الافراد والثاني ناسخ فكذا ما هو بمثابته وبان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه وبانهما لفظان تعارضا فوجب تسليط الاخر على الاول
كما لو كان خاصا وبان تردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا وبالاجماع المنقول في العدة
والجواب عن الاول منع ثبوته وحجيته ودلالته وعن الثاني منع التساوي ولذا لا يجوز الاستثناء عن الثاني دون الاول وعن الثالث ان المتقدم
ذات البيان واما وصف المبينية فهو متأخر وتوهم مقارنته ضعيف لتوقفه على تقديم ما يحتاج الى البيان وعن الرابع منع الوجوب والقياس
مع الفارق وعن الخامس ان التردد لو منع لمنع من النسخ ايض لانه ايض بيان وعن السادس بمنع الحجية سيما مع مخالفة الاكثر دليل المتوقف ان
كلا من الخطابين اعم من وجه من صاحبه لعموم الخاص ايض من حيث شموله على الزمان الذي لم يشمله المتأخر وعدم شمول العام له واجيب بما لا
يخلو عن نظر والصواب ان يقال مضافا الى ثبوت عدم عموم العام منع عموم الخاص بالنسبة الى الزمان بل هو مستفاد من الخارج الرابع ان يجهل التاريخ
والحق المشهور فيه ايض بناء العام على الخاص لعدم خروجه في الواقع عن احد الاقسام المتقدمة والحكم بالنسخ فيما اذا تأخر الخاص وورد بعد وقت
العمل بالعام لا ينافي بناء العام على الخاص لاتحاد المال ولذا لم يتعرض شيخ الجماعة في صورة الجهل للتخصيص بل جعلنا المط تقديم الخاص من غير
تعرض لكونه نسخا او تخصيصا اما القول بان الاصل تأخر خصوص وقت العمل فيعارض بان الاصل تأخر ورود الخاص ايض ويدل على المط ايض عمل
العلماء سلفا وخلفا فانهم لا يزالون يخصصون عمومات اخبار بخصوصاتها بحيث يحصل العلم بالاجماع للمزاول للفن ويعلم انه طريقتهم من الصدر
الاول والعهد الاقدم الى زماننا هذا من غير توقف مع الجهل بالتاريخ غالبا بل في الجميع وتقدم الراوي او الامام لا يفيد لان ائمتنا في الحقيقة
حاكون وراوون لا مؤسسون منشئون والمنشئ هو النبي ص هو قد بين جميع الاحكام واودعها عندهم ولا يعلم المتأخر منها والمتقدم بالنسبة
اليه ص واورد بانه اذا احتمل النسخ في صورة الجهل فكيف يقدم الخاص اذا كان خبرا والعام كتابا لعدم جواز نسخ الكتاب بالخبر والجواب مضافا
الى منع عدم الجواز ان الكلام هنا انما هو بملاحظة تقديم كل من العام والخاص من حيث العموم والخصوص مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية
والا فقد يظهر عدم جواز العمل بالخاص من جهة اخرى ايض وقد يجاب بما مر من ان شرط النسخ ورود الخاص بعد وقت العمل والاصل عدم تحقق

تلك الاخبار ايض وخامستها بانها معارضة مع ادلة جواز التخصيص الكتاب بالخبر ولا يخفى فساده وسادسها بان من قال بحجية الخبر ابنا النبا و
النفر ولا يعارضهما تلك الاخبار الا مع ثبوت جواز تخصيص الكتاب بالخبر فالاستدلال بتلك الاخبار على ما فر منه وفيه ان للمعترض ان
يقرر الدليل بطريق الخلف فيقول لا يجوز تخصيص الكتاب بالخبر والا لجاز تخصيص الايتين بتلك الاخبار وجوازه يوجب عدم جواز التخصيص
الكتاب بالاخبار وما يلزم من وجوده عدمه باطل فلم يلزم كر بعد فر مع ان الايتين تثبتا حجية تلك الاخبار ايض وسابعها بانها مخصصة بقوله
تع وما اتاكم الرسول فخذوه وفيه مع عدم ثبوت كون الاحاد ما اتاه الرسول انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر لكانت تلك الاخبار اخص من
الاية وبالجملة ارى الاصحاب في نفوا في حيص وبيص في رد تلك الدليل وتوجيه تلك الاخبار مع ان الرد والتوجيه بحمد الله سبحانه ظ وهو
انا نقول لا نسلم ان الخبر الخاص المعارض ظاهر العموم الكتاب مخالف له فان مخالفته له فرع بعد ثبوت عمومه وثبوته باصالة الحقيقة والظهور
وهما ثابتان بمعونة اصالة عدم القرينة وهي في موضع يكون خبر حجة دال على التخصيص مم لانه اما قرينة او دال عليها فلم يعلم مخالفة الخبر للكتاب
ومنها ان العمل بخبر الواحد للاجماع وهو مختص بما لم يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية تسقط وجوب العمل به وجوابه مضافا الى عدم
اختصاص دليل العمل بالخبر بالاجماع ان مثله جار في عام الكتاب ايض ومنها ان تخصيص الكتاب بالخبر مستلزم للتخصيص ادلة الخبر التي منها
الايات بالاخبار العرض وهو مستلزم لعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر لبطلان ما يوجب ثبوته انتفائه وجوابه قد ظهر مع ان ادلة الخبر
لا تنحصر بالايات بل الايتين دلالتها ومنها ان المولى اذا امر عبده بامر عام فيتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص يوجب الذم البتة وجوابه انه اذا لم
يوثر المولى بالعمل بخبر هذا المخبر مع ان الامر بالعمل بالعام ايض مظنون ومنها قوله تع فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك
الذين هديهم الله والقرآن احسن من الخبر وجوابه ان هذا اذا خالفه الخبر وهو لم يثبت كما عرفت ودليل المفصلين والمتوقف وجوابه ظ
منهاج يجوز تخصيص المنطوق بمفهوم الموافقة اجماعا وبمفهوم المخالفة على الاشهر الاظهر ودليله يظهر مما مر حجة المخالف ان المفهوم اضعف
دلالة من المنطوق فلا تعارض وجوابه ان للعام ايض ضعفا من جهة الدلالة ومن جهة شيوع التخصيص واما ما قيل من ان الاظهر التفصيل
بان الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار الموارد وانتفاء البواعث على التقييد سوى المفهوم فيخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو لا
ما هو اضعف منه ففيه انه من قبيل القوة بمعونة القرائن وهو خارج عن محل النزاع وطريقه ادب باب الفن فان محط النظر هو ملاحظة
العام خاليا عن القرائن فهو حقيقة اعتراف بقول المخالف وليس فيه تفصيل منهاج اذا ورد عام او خاص متنافيا الظ فاما ان يعلم تاريخهما
اولا وعلى الاول اما يكونان مقترنين او العام متقدما او متاخرا فهذه اقسام اعلم اولا انه قد عرفت سابقا ما يحرر به محل النزاع هنا
وحاصله ان النزاع هنا في دلالة الحكم الخاص المنافي لعامه على تخصيصه النزاع في الضمير المتعقب للعام في انه هل يوجب التخصيص وبدل
عليه كما ان النزاع المتقدم كالنزاع في قبول تخصيص الراوي وعدمه وقد غفل جمع من محل النزاع هنا فمنهم من ظنه متحدا مع ما سبق ومنهم
من زعمه اجمال التفاصيل صوره واعلم ايض ان المراد بالعام والخاص هنا هما المطلقان لانهما المراد منهما على الاطلاق ولان الادلة لا تنطبق
الا عليهما الا ترى انهم يجعلون الخاص بيانا للعام ويبنون الكلام فيه على جواز تاخير البيان مع ان كلا من العامين من وجه يتصف بما يتصف
به الاخر من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر احيانا وتخصيصه به ليس بذاته وايض تريهم يقولون يبنى العام على الخاص
ولا يجري ذلك في الثاني كما لا يخفى وايض تريهم يستدلون بانه لو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ولا كذلك العمل بالخاص ولا يلزم في الثاني
الغاء شيء منهما ومن هذا يظهر غفلة بعض المتاخرين حيث انه بعد ما نقل اختصاص المبحث بالمطلقين عن بعضهم تامل فيه وظن عمومه و
استشهد ببعض ما لا شهادة معه ومنشا غفلته ما ذكرنا من عدم التفرقة بين هذا المبحث وما تقدم واختلاط المبحثين في بعض كتب
الاصول كمختصر الحاجبي وغيره من غير تفطن بالفصل بينهما في اكثر الكتب كالذريعة والعدة والمحصول والمنهاج والنهاية والتهذيب و
المعالم وغيرها ولولا اختلاف المبحثين لم يفصلوا بينهما ثم من الشواهد التي ذكرها ما قال من ان الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة
على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها وبينهما عموم من وجه انظر انه قال استدلوا في هذه المسئلة على
جواز تخصيص الكتاب بالكتاب مع ان هذه المسئلة بناء العام على الخاص وهذا دليل واضح على الغفلة المذكورة ثم ان الاستدلال بالايتين
ذكره ابن الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب به ردا على الظاهرية حيث منعوا منه وهو مبحث اخر والكلام فيه في مطلق التخصيص سواء
كان المخصص خاصا مط او من وجه بل ولو بمعونة الخارج نعم كلام المانع يشد نعم بمطلق التخصيص ومن الشواهد ايض ما ذكره صاحب المعالم
في الحاشية وسيجيء بيان عدم دلالته ثم المطلقان المتنافيان كما عرفت على اربعة اقسام الاول ان يعلم اقترانهما والمراد به هيهنا ان يكونا
في كلام يعد بحسب العرف واحدا والحق المش فيه ان العام مخصص بالخاص وحكاه في يه عن المحققين وفي لم والانيس نفي الخلاف المعتد به
عنه خلافا لبعض الحنفية فقال بثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا ولاه وقد يتوهم ان هذا قوله في المقارنة الحقيقية واما العرفية فالخاص
المتاخر عنده مخصص والمتقدم منسوخ لنا وجوه الاول الفهم العرفي فان من قال لعبده اشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر او بالعكس فهم اخراج
لحم البقر وارادة غيره بل على ذلك طريقة المحاورات لا يشك فيها احد ولا يتامل فالخاص قرينة صارفة للعام عن عمومه الثاني ما مر الاشارة
الاشارة اليه من انه يجب العمل بالعام في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو المراد من التخصيص اما الاول فللاجماع وعدم المعارض واما

مخصص بالاخبار والحاصل انه ما من عام الا وقد خص عاما من الكتاب بخبر وهذا اجماع منهم عليه ليس المراد الاجماع على نفس الحكم حتى يرد انه
وقد يستدل ايضا بدليلين اخرين قريبين من الاول بل مترتبين عليه فلا فائدة في ذكرهما احتج المانع بوجوه منها ان المفروض قطعي وخبر الواحد
ظني والظن لا يعارض القطع فيجب الغاؤه واجيب عنه بان الكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة والخبر بالعكس فتساويا وربما ظنية دلالة الكتاب
لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغير ذلك والجميع محتمل في الخبر ويمكن ان يقال ان ثبوت وجوب العمل بالاخبار في تلك الاحتمالات فانتفاؤها في حكم المقطوع عند
المستدل ولكن نظره الى تواتر الاخبار على ان اكثر معاني القرآن تخفى لا يبلغه عقول الناس ولا يعلمه الا الراسخون وليس ذلك في الاخبار ويمكن الجواب عن
الدليل بوجهين اخرين ايضا احدهما ان قطعية الصدور مع ظنية الحجة لا فائدة فيها والا فالاخبار ايضا قطعية الصدور من شخص وحجية ظواهر الكتاب
وجواز العمل بها من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيها الاخبارية بكثرتهم ومنع منه جماعة منكرة ودعوى الاجماع عليها ممنوعة سيما اذا كان
مخصصا من الاخبار ودلالة الاخبار عليها معارضة محتاجة الى الترجيح الظنية فتساوي عامه خاص الخبر في الظنية فان قيل لا شك ان قطعية الصدور
من الله يوجب ترجيحا قلنا لو لم يعارضها ترجيح الخبر من حيث كونه شيوع التخصيص الكتاب والفهم العرفي واشتهار تخصيص الكتاب بالاخبار و
وقوعه وثانيهما انه لا شك ان المناط في الاستدلال هو اللفظ من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل
هو معناه العموم ام لا فغير مقطوع به فيكون الحكم على العموم مظنونا كالحكم الخاص على الخصوص والقول بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح انما يتم اذا لم يكن
هناك قرينة على ارادة غير الظاهر وربما كانت قرائن قد اختفيت علينا واصالة عدمها مع ما فيها عند وجود الخبر المخصص لا يفيد غير الظن فلم يبق
القطع بالمراد من العموم فيساوي الخبر ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به ايضا لان النسخ تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص
او لان العلة في التخصيص اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهي موجودة في النسخ والتالي باطل بالاجماع وجوابه ان الاجماع لو سلم فهو الفارق
بين هذا الفرد وسائر الافراد او بين الاصل والفرع بل هنا فرق اخر وهو اولوية التخصيص لشيوعه وغلبته وندرة النسخ وكونه بعد وجوه
خلاف الظاهر وقد ذكر بعض العامة في بيان اولويته ان التخصيص دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول به والدفع اهون
من الرفع لان الدفع هو المنع من الحدوث والرفع ابطال البقاء والحدوث يحتاج الى المؤثر ويكفي في البقاء علة الوجود فدفع الحدث بسبب عدم ثبوت
علته سهل من رفع ما ثبت اقول توضيحه ان النسخ عندهم رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص الحكم بان هذا الحكم لم يثبت لبعض الافراد اولا ولا شك
ان الثابت وجودا كان او عدما يجب الحكم بثبوته ما لم يثبت علة لرفعه بمقتضى الاجماع وادلة الاستصحاب ومقتضى ذلك كفاية الوجود او العدم
في بقائه من غير حاجة الى دليل اخر واحتياج الحدوث الى دليل وعلى هذا فاذا دل خبر على نسخ حكم يكون معارضا لادلة الاستصحاب ولدليل ثبوت
هذا الحكم ايضا واذا دل دليل على تخصيصه يكون معاضدا بادلة الاستصحاب ولدليل عدم الحكم ولا شك ان اعمال خبر معاضد بادلة كثيرة اهون
من اعمال المعارض لها وما ذكرنا وضح خبط بعضهم في هذا المقام حيث رد ما ذكروه في توجيه اولوية الدفع من الرفع تارة بانه لا معنى له في احكام
الله عز شانه اذ لا يصعب عليه شيء ابدا واخرى بانه يبتني على عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة المجددة وهو ممنوع وثالثة بان حصول ما لم يكن في
الواقع ليس باقل من بقاء ما ثبت ورابعة بان الكلام في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ
حمله على النسخ او التخصيص وكون احدهما اصعب في نفس الامر لا يوجب فهم الاخر من اللفظ وحمله عليه بيان الخبط اما اولا فلانه زعم ان المراد العلة
الواقعية وان الاهونية بالنسبة الى الله سبحانه ولذا قال لا يصعب على الله شيء ومنع عدم احتياج الباقي الى العلة الجديدة فان ثبوت
حكم بالامارات الشرعية يكفي في بقائه تلك الامارات اجماعا بالاستصحاب فان قلت هو العلة الجديدة قلنا هو معلوم الوجود واما ثانيا فلا
لا مناسبة للرد الثالث مع المقام فانه لم يدع احد ان حصول ما لم يكن اقل من بقاء ما ثبت اما ثالثا فلان ما ذكره من الكلام في خاص الخبر الخ فيه
ان الكلام ليس في ذلك اصلا ولم يتعارض فيما نحن فيه تخصيص ونسخ ولم يحتمل نسخا بل كان كلام المستدل انه لما لم يجز النسخ بالخبر لم يجز التخصيص
ايضا بجامع ذكره ومرجعه الى انه اذا دل خبر على النسخ بان يقول نسخ الحكم الكتاب لفلان فيما لم يكن مقبولا فالدال على التخصيص ايضا كذلك وكان
جواب المجيب ان الدال على التخصيص معاضد بالاستصحاب وعلى النسخ معارض له فلا يلزم من عدم قبول الثاني عدم قبول الاول ولا مدخلية لما
ذكره في رد ذلك ومنها ان الاخبار المتكثرة واردة في ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف واضربوه على الجدار واجيب عنه تارة بالحمل على غير
المقاوم لا مطلق الخبر لعدم رد المتواتر المخالف بالاجماع وفيه ان مقاومة الخبر الخاص لعام الكتاب عين النزاع مع انه لا وجه للحمل وخروج
المتواتر بالاجماع مع انه غير داخل لان مورد اكثر تلك الاخبار الغير المعلومة الصدق ولو لولاه فالحمل عليها ليس بابعد من الحمل على غير
المقاوم واخرى بان تلك الاخبار المختلفة متعارضة معارضة بمثلها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم وفيه ان
الامر برد مخالف الكتاب ورد في موقع تعين احدهما عند تعارض الاخبار والثاني مط وما فيه التعارض والمعارضة لو سلم هو الاول واما الثاني
فلا معارض له فنفرض الكلام في خبر مخصص للكتاب من غير معارض له من الاخبار وغيرها فلا يعارض بالنسبة اليه في الاخبار وثالثة بان المراد
من المخالفة ان يكون مبطلا لحكم الكتاب بالكلية وفيه منع كونه تخصيصا بلا دليل ان التخصيص ايضا نوع رفع حكم الكتاب في البعض بالكلية
ورابعة بانها معارضة بادلة حجية خبر الواحد فيجب اما طرحها او تاويلها لكون الاخيرة اقوى وفيه مع منع كون المعارض اقوى ان يكون تلك
الاخبار اخص مط من ادلة حجية خبر الواحد فالحكم فيه العمل بالخاص اجماعا ولولاه لجرى مثله في المتنازع فيه ايضا مع ان ادلة حجية خبر الواحد يدل على حجية

الراوي مانع والكلام هنا في بيان الصلاحية والجواز بعد فرض الدلالة على التخصيص بمعنى انه اذا كان مدلول الخبر التخصيص للكتاب فهل يجوز تخصيصه
به ام لا حتى لو ورد في خبر ان الآية الفلانية مخصوصة بكذا امكن ان يكون محلا لذلك النزاع وفيما سيأتي في الدلالة على التخصيص وعدمها بمعنى انه اذا ورد حكم
عام واخر خاص مناف له فهل يدل ذلك على التخصيص ام لا حتى لو ثبت من المعصوم جواز تخصيص الخبر بالخبر وورد خبران عام وخاص يكونان من محل النزاع
الثانية قد تداول في السنة القوم حتى ادعى بعضهم الاجماع ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وقد استدل له بوجوه مدخولة يأتي في مبحث
التعادل والترجيح ويأتي انه لا دليل عليه باطلاقه نعم يصح اذا كان مرادهم من الجمع العمل بالدليلين معا العمل بهما على ما هو مقتضى دلالتهما معا اما
هو مقتضى بالحقيقة او المجاز الذي يصح ارادته والحمل عليه في المحاورات وهو ما وجدت فيه العلاقة والقرينة في نفس اللفظ او مقارنة معه
او منفصلة فلا يكفي مجرد احتمال اللفظ لذلك المعنى ثم الجمع بهذا المعنى قد يكون بارجاع احدهما الى الآخر اي ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
الآخر بضرب من التجوز اليه كالعام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص وحمل العام عليه جمع بين الدليلين فهو موجب للعمل بهما اما في الخاص فبحقيقته
واما في العام فبمجازه المعتبر وهو التخصيص مع القرينة المقبولة وهي الخاص كما يأتي في بناء العام على الخاص وقد يكون بارجاعهما الى ثالث باثبات
القرينة للتجوز في كليهما وذلك كارجاع المتنافيين الى خاصين كما ورد ان العاري يصلي قائما ويومي وورد ايضا انه يصلي قاعدا وفي خبر صحيح
ان مع الامن من المطلع يصلي قائما ومع عدمه قاعدا فيحمل الاول على صورة الامن والثاني على عدمه بجعل الثالث قرينة وقد صرح بعضهم بان
مراد من يقول باولوية الجمع هذا المعنى واما الحمل مطلقا كيف اتفق فليس بصحيح بل ليس في الحقيقة بجمع لانه هو العمل بالدليلين على ما هو مقتضى دلالتهما
ويفهم منهما بطريق المحاورات وهو يكون بالحمل على الحقيقة او المجاز المعتبر والحمل على معين بدون قرينة فليس بشيء منهما اما الحقيقة فظ واما
المجاز فلاشتراطه بالقرينة ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين لا يجوز الحكم بارادته وليس من المجاز المعتبر ومن هذا ظهر ان اولوية الجمع
وان لم نقل باطلاقها الا ان لها صورة يصح وهي ما اذا كان عليه دليل معتبر من فهم عرفي او غيره وذلك الدليل هو دليل اولوية الجمع بهذا المعنى فما
قيل من منع الاولوية ان اريد بها الوجوب وعدم كفايتها ان اريد مجرد الرجحان اذا عرفت ذلك فاعلم ان لنا وجوها الاول ما مر من اولوية الجمع بين
الدليلين وتقريره هنا ان الخبر الدال على تخصيص عام الكتاب والمتواتر دليل ثابت الحجية كما هو المفروض كما ان العام ايض كذلك والعمل بالعام في
جميع موارده يوجب رد الاول وعدم قبول تخصيصه والعمل بمقتضى التخصيص عمل بالدليلين اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المقترن بالقرينة للجمع
بقبول ما يدل عليه الخاص من التخصيص اولى اعني انه متعين بل رد التخصيص رد للعام ايض لان المخصص يدل على انه ليس المراد منه حقيقته فالعمل
بحقيقته ليس عملا به وانما قلنا ان الخبر دال على التخصيص وانه مجاز العام المقترن بالقرينة فلان الخاص اما صريح في التخصيص بان يقول ان العام الفلاني
مخصوص بكذا فدلالته عليه وكونه قرينة لتخصيص العام واضح والحكم فيه خاص وسيأتي في مسئلة بناء العام على الخاص ان العرف يفهم من العام و
الخاص المتنافيين الواردين في كلام متكلم واحد او في حكم الواحد تخصيص العام وان ورودهما معا قرينة على التخصيص وانما قلنا ان تقريره هنا
كذلك لانهم يستدلون بهذا الدليل على بناء العام على الخاص ايض وتقريره ح ان الخاص دل على الحكم في مورده والعام في جميع افراده والعمل بالعام
يلغي الخاص وبالخاص في مورده وبالعام في الباقي عمل بهما اما في الخاص فظ واما بالعام فلان ذكر الخاص قرينة عرفا على ارادة التخصيص وهو مجاز
للعام وحمله على تخصيصه اولى بل رد الخاص رد للعام ايض بتقريب ما مر وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما يتوهم من اتحاد المسئلتين لاتحاد الدليل نعم في
تقرير بعضهم الدليل في المقامين قصور وخلط يوجب الاشتباه وظهر ايض انه لا حاجة الى ما ارتكبوه من التطويل في بنا هذا الدليل في ذلك المقابل
يكفي ان يقال ان المفروض حجية المخصص فيجب العمل بمدلوله تخصيص العام من الكتاب والمتواتر فيجب قبوله والعمل بمقتضى تخصيصه والى هذا يشير
كلام السيد في الذريعة وظهر ايض اندفاع ما اورد على هذا الدليل في المقامين من ان الجمع كما يمكن بتخصيص العام يمكن بارادة معنى اخر مجازي من
الخاص ومن ان تخصيص العام ليس عملا بالدليلين بل هو اعمال احدهما والغاء الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص يلغي
ذلك البعض اما وجه اندفاع الاول فلان معنى الجمع بهذا المعنى هو الحمل على ما يدل عليه القرينة او يفهم عرفا وقد عرفت وستعرف ايض
انه بعد ورود العام او الخاص يكون الخاص قرينة مفهمة لتخصيص العام وهو مجاز معتبر بخلاف حمل الخاص على مجاز اخر اذ المفروض انه لا قرينة عليه
مع ان المفروض في المقام الاول هو ثبوت دلالة الخاص على كون العام مخصصا واما الثاني فلانه يعمل بالعام ح ايضا بمعناه المجازي المقرون بالقرينة
وهذا عين العمل به مع ان الدليلين هما العام والخاص دون بعض مدلول العام فانه ليس دليلا وقد عمل بالعام ايض ولو في بعض افراده **الثاني**
انه لو لم يخصص عام الكتاب والمتواتر بالاحاد فاما يعمل به في جميع الافراد او لا يعمل به في شيء منهما والاول بط اذ لو عمل به في جميعها لكان
لدلالته على ارادته ودلالته عليها لا يكون الا باصالة الحقيقة وهي عدم التخصيص وهي لا يكون الا مع عدم القرينة على التخصيص ولا سبيل لنا الى
العلم بعدمها الا بمعونة اصالة عدم القرينة وهي مع وجود خبر دال على كونه مخصوصا غير ثابتة بل عدمها ثابت وكذا الثاني للاجماع و
لتعين ارادته غير القدر المخصوص اذ المخصص ان خصص فهو باق والا فهو داخل في المراد ولا قرينة على تجوز اخر فان قيل يمكن ان يقال في جانب الخبر
انه محمول على التجوز ولا يجري فيه اصالة الحقيقة لمعاضدة العام بعين ما ذكر قلنا لا شك ان اصالة عدم القرينة لا يخرج عن مقتضاها الا
مع دليل والخبر الدال على التخصيص يصلح دليلا عليها بخلاف العام فانه لا يدل على معنى مجازي للخاص حتى يكون مظنة لوجود قرينة **الثالث**
وهو مخصوص بالكتاب الاجماع فان الصحابة والتابعين والعلماء قد خصصوا عام الكتاب في موارد منكرة بل لا يخلو واحد عن عموم القرآن

ومدلوله صح

عليه صح

مخصص

ح واضح ونعم ما قاله بعض المتاخرين قال فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي علمنا انه خارجا عن حكم العام في الواقع اذ هم عليهم السلام كلفوا بالتبليغ
ونحن كلفنا بما بلغنا وقد بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه فاذا قيل لم عملت بهذا الفرد فالعذر واضح ومنها بعض الاخبار مثل رواية سليم
عن امير المؤمنين عم في جواب من سئل عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي اخرها فان امر النبي ص مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص
وعام والحديث والظاهر لزوم معرفة الجميع بعد كوننا مامورين بمعرفة الخاص والعام فكيف يتم بانا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة
مثل احاديث الرسول وقال الصادق عم في رواية داود انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان
كيف شاء ولا يكذب ويدل عليه ايضا المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد
معرفة عام الكتاب وخاصه وهو معنى البحث عن مخصصه وجوابه ان المستفاد ان اختلاف احاديث الرسول لما فيها من الناسخ والمنسوخ والعام و
الخاص وما وجه دلالة ذلك على كوننا مامورين بمعرفتها ولكن من اين يدل على ان العمل بواحد موقوف على معرفة الجميع وانه لا يجوز العمل بالعام
قبل معرفة الخاص وايضا سلمنا لو كنا مامورين بهذه المعرفة فليس واجبا فوريا بل غايته ان من يريد معرفة جميع الاحكام يجب عليه معرفة جميع الاحاديث
وهو كل واما الثانية فلا دخل لها بالمقام فان كان المنظور قوله اذا عرفتم معاني كلامنا ففيه ان معرفة عموم العام معرفة معنى الكلام والمفروض
عدم ثبوت المخصص حتى يقال ان معناه الخصوص واما روايات العرض على الكتاب فلا دلالة لها ايضا اذ بعد معرفة ان هذه الاية عامة يعلم
الموافقة لها والمخالفة واحتمال التخصيص مدفوع بالاصل كما انه يحتمله بعد الفحص ايضا وبه يدفع المقام الثاني في حد الفحص على القول بلزومه فهل
يجب حتى نعلم عدم المخصص او يكفي حصول الظن بعده ام يجب الاستقصاء بقدر الامكان فذهب القاضي الى الاول لان العمل بالظن
موقوف على عدم امكان تحصيل القطع وهو ممكن وفيه المنع اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد يرد ايضا بان المراد
بتحصيل القطع ان كان القطع بحكم الله الواقعي فظاهر انه لا يحصل بمجرد القطع بعدم المخصص وان كان القطع ببعض مقدمات الدليل فدعوى ان
مع امكان القطع به لا يمكن العمل بالظن مع افادة اصل الدليل الظن غير مسلم مع استلزامها التحكم مضافا الى انه يلزم ان يكون المعتبر في شرائط
الخبر من اتصال السند وصدق الراوي وغيرهما القطع الا مع الياس عنه وفيه ان المستدل يختار الثاني ويقول ان الاصل عدم العمل بالظن سوى
في اصل الدليل او مقدماته خرج ما لم يكن فيه القطع بالدليل فيبقى الباقي وعلى المكتفي الاثبات وهو لا يخصص ذلك فتلك المقدمة حاصلة حتى يلزم
الترجيح بلا مرجح بل يقول بمثله في الجميع الا انه يقول بعدم امكان القطع في الجميع فلو اراد التحكم في الفرق بينهما في ذلك لكان له وجه واما ما
ذكره في شرائط الخبر يلتزمه ويمنع فساده وذهب الاكثر الى الثاني لان تحصيل القطع بعدم المخصص اما ممتنع او موجب لتفويت المقصود والعسر و
الحرج والسعي بقدر الامكان موجب للثاني فلم يبق الا الظن وبهذا التقرير اندفع بعض ما اورد على ذلك الدليل **اقول** لا يخفى ان من يقول بلزوم
الفحص انما يقول به لدليل اللازم على الباعث عن قدر الفحص الرجوع الى دليل لزوم الفحص وان الثابت منه ماذا والمحققون بعض ادلته لا يثبت ازيد
من الظن وبعضها يثبت لزوم القطع ولكن اذا ضم معه عدم الامكان يثبت لزوم التتبع بقدر الامكان او قدر لا يلزم الحرج ولا يفوت به
المقصود لا مطلق الظن بل الثابت من دليل اصالة عدم حرمة العمل بالظن الذي تمسكوا به هو تعين الاخير مطلقا **فوائد الاولى** ان ظهر بما
ذكرنا عدم وجوب الفحص ولكنه راجح حذرا من الخلاف واقتفاء لاثار الاصحاب وتحرزا عن مواقع الاختلاف ويكفي فيه وفاقا للاكثر القائلين باللزوم
تتبع الباب الذي عنونوه في كتب الاخبار للمطلب والذي يظن اشتماله على حديث له مدخلية في المسئلة وان كان في كتاب اخر وقد صار الان
تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة وجود الكتب المبوبة سيما الوافي والوسائل والبحار والاولى ان يتفحص عن بعض الكتب الفقهية المشتملة على نقل
الاقوال والدلائل سيما كتب المتاخرين من اصحابنا **الثانية** ما ذكرنا من عدم لزوم الفحص عن المخصص انما هو اذا لم يعلم اجمالا
وجود مخصص له فلو علم فلا بد من الفحص حتى يرتفع العلم فالفقيه اذا راى حديث لا حرام الا ما حرم الله في القران يجب عليه الفحص لحصول العلم الاجمالي بوجود
حرام اخر **الثالثة** كلما ذكر في المخصص جار بعينه في المعارض غير المخصص ايضا بلا تفاوت **منهاج** جواز تخصيص كل من الكتاب
والمتواتر والاحاد بنفسه وكل من الاولين بالاخر والاخيرة كالكل بالاجماع ظ والخلاف في بعضها نادر وفي تخصيص الاولين بالاخير اقوال اولها
الجواز مطلقا وهو الحق وفاقا لاكثر المحققين وثانيها عدمه كما اختاره الشيخ في العدة واما السيد فبنى في الذريعة على جواز العمل بالاحاد وعدمه
ونسبة الثاني اليه كالمعالم خطا وما استشهد به من كلامه وقع فيه الاسقاط وثالثها الجواز ان خص من قبل بقاطع ذهب اليه عيسى بن ابان ورابعها
ان خص بمنفصل اختاره الكرخي وخامسها الوقف قال به القاضي ابو بكر ونسب الميل الى المحقق وظ كلامه الثاني ولنقدم امام الاستدلال مقدمتين
الاولى انه سياتي مسئلة بناء العام على الخاص وحكم العام والخاص المتنافيين وهما فيما اعم من ان يكونا من الكتاب او السنة او احدهما من
احدهما والاخر من الاخر فيرجع الى انه يخصص احدهما بنفسه وبالاخر فما الفرق بينها وبين مسئلة جواز التخصيص ولبيان الفرق نقول انه لا بد في تخصيص شيء
بالخبر من ثبوت امرين احدهما كون الثاني دالا على تخصيص الاول وثانيهما ان يكون بعد دلالته عليه صالحا لتخصيصه بان لم يكن مانع من التخصيص به
وكل منهما قد ينفك عن الاخر فلا يكفي في تخصيص الاول ثبوت احد الامرين مثلا اذا ورد حديث هكذا صم شهرا غير يوم وعلم ان تمامه من المعصوم
وشك في ان لفظ الغير فيه هل هو وصف او استثناء فلا شك في التخصيص به ولو ورد حديث هكذا صم شهرا الا يوما وعلم ان الاستثناء من الراوي و
لم يعلم انه هل يقبل الزيادة من الراوي ام لا فانه لا شك في ان قوله الا يوما دال على التخصيص ولكن الشك في انه هل يجوز كلام المعصوم به ام لا بل كونه من

سلمنا ح

فيعارض الاصل وينتفي الظن ولا ينافي ذلك ما مر من دعوى تبادر العموم من صيغته لان تبادره لذاته لا ينافي عدمه لغيره ولا يضر عدم حجية
المثل لان مضمونه امر لا ريب فيه وجوابه من وجهين احدهما منع شيوع التخصيص بل تساويه في العمومات المتنازع فيها لان القدر المسلم
والمدلول عليه بالمثل هو شيوع مطلق التخصيص سواء كان بالمتصل او المنفصل والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه المحتاج الى الفحص
وشيوعه لم يثبت بل صرح بعضهم بكونه قليلا بالنسبة الى العام وقد مر في اوائل الكتاب ان ما ذكروا من ان الظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب انما
هو بالاغلب في صنفه ومما يوهن شيوع هذا التخصيص بل تساويه مع غير المخصص انه ليس في الكتاب والسنة من الفاظ الاحكام ما كان مقصورا على
جزئي حقيقي بل كل حكم كان فله عموم فلو سلمنا كثرة المخصصات المنفصلة فلا شك ان هنا ايضا عامة شاملة لجميع ما تحتها وثانيهما منع الشك في عموم
العام قبل الفحص وعدم حصول الظن فان حصول الظن وعدمه امر وجداني ونحن نرى في انفسنا انا اذا اطلعنا على عمومات كثيرة قد خصت ومع ذلك
انا وجدنا حديثا عاما نظن عمومه من غير التفات الى التخصيص فراجع نفسك انك اذا وجدت حديثا ان لا شيء من الكافر يورث من المسلم او لا يملك
احد من العبيد شيئا فهل لا يظن عمومه ولا وهل تساوي توريث كل فرد من الكفار عن المسلم عندك مع عدم توريثه فان قلت بالتساوي فانت
مكابر لا تستحق جوابا غير السكوت وبه صرح بعض المتأخرين قال في جواب من ادعى عدم حصول الظن من العام قبل الفحص والجواب ان هذه شبهة في مقابلة
الوجدان فانا وان راينا التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى افهامنا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا الا
ان يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم العقل بصحته الا بعد تامل بالغ انتهى ومنها ان الاصل حرمة العمل بالظن ولا شك ان العمومات ادلة ظنية ولم
يثبت جواز العمل بها الا بعد الفحص فيقتصر فيها عليه وجوابه اولا ان التمسك بهذا الدليل انما يتمشى لو كان الدليل على حجية القدر المعمول به من الكتاب والاخبار
هو الاجماع خاصة ولمن كان دليله منحصرا بذلك اذ يصح ان يقال حينئذ ان القدر الثابت من الاجماع هو الحجية بعد الفحص دون قبله واما لو لم يكن كذلك فلا
يصح اذ ليس عن الاجماع ما كان يجري بعد الفحص دون قبله بل لا دلالة على قبل الفحص وبعده سواء وليس احد استدل عليها بالاجماع خاصة بل لا يمكن التمسك
بالاجماع فيها اذ لا اجماع في افراد الاخبار او نوع منها او جميعها وانما هو على مطلق حجيتها وهذا لا يفيد في الاحكام لمن يستدل بهذا الدليل على
العمل بالعمومات بعد الفحص وثانيا انا سلمنا ان الثابت من دليل حجية العمومات هو بعد الفحص وهو كاف لنا اذ منها ما يدل على حجية عمومات الكتاب
والسنة بعضا او كلا من غير اختصاص لها بما بعد الفحص ولو لم نجد لها مخصصا بعد الفحص ايضا فنستدل بهذه العمومات بعد الفحص على حجية غيرها من
العمومات قبله ومن هذه العمومات ما مر ذكره في الدليل الثالث ويأتي شطر منها في مباحث حجية الكتاب والسنة كما في موثقة معلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اذا جاء حديث من اولكم وحديث من آخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم من الحي فان بلغكم من الحي فخذوا بقوله وفي التوقيع الشريف لاهل
زمان الغيبة واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وفيما روي في بني فضال خذوا بما رووا وفي اخبار مستفيضة
كثيرة واردة في علاج المتعارضات خذوا بما خالف القوم وبما اشتهر بين اصحابك وغير ذلك فانه اذا وجب الاخذ بمخالفة العامة او المشهور مع وجود
المعارض له فبدونه اولى وكذا في ذوات عديدة وبايهما اخذت من باب التسليم وسعك فان قيل لا شك ان فهم المراد معتبر في الاخذ والعمل والفحص
لفهم المراد قلنا ان اردت الفهم القطعي فاعتباره مم وان اردت الظني او الحاصل من اعمال القواعد الممهدة كاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص
وعدم النقل وغيرها فلا يتوقف على الفحص ومحصل الكلام ان هذا الدليل انما ينفع لو اختص دليل لزوم الاخذ بكل من العمومات بما قبل الفحص
ولم يوجد لبيان ذلك القول بان فائدة الظن لازم وهو قبل الفحص غير حاصل مدفوع بانه ان اريد ظن الصدور فلا مدخلية للفحص عن المخصص
فيه وان اريد ظن المدلول فبعد اثبات كون اللفظ حقيقة في العموم ونفيه قبل الفحص باطل الا اذا ضم ما يفيد الظن بارادة غير الحقيقة او يوجب الشك
فيها ايضا عند بعضهم وانضمامه هنا مم والمسلم من شيوع التخصيص هو مطلقه الاعم من المنفصل والمتصل واما شيوع المنفصل بحيث يظن وجوده
لكل عام سيما ما كان مخصوصا بالمتصل ايضا وما علم بعض خصوصياته من الخارج قبل الفحص بالعقل او العادة او الاجماع القطعي او نحوها فلا
سلمنا ظن مخصص منفصل لهذا العام المخصوص ايضا ولكن ظن خروج كل فرد يريد العمل فيه به غير مسلم حتى يجب العمل بكل فرد فرد على مقتضى الحقيقة وشاء فيما
في عدم الحجية على المخصص محمل باطل لانه انما هو فيما علم المخصص لا فيما ظن او شك فيه ومنها الاجماع وجوابه ان اريد المنقول فهو ليس بحجة مع انهم لم
ينقله الا بعض العامة وان اريد المحقق فهو مم فان قيل انا نقطع بان العلماء خلفهم وسلفهم يفحصون عن المخصصات ويتتبعون الكتب ويبذلون جهدهم
في التفحص عنه قلنا هذا يثبت جواز الفحص او رجحانه لا وجوبه فان عدمه قبل الفحص اعم من عدم تجويزهم العمل قبله على ان القدر المعلوم ان تفحصهم كان
في مقام التأليف وهو غير مفيد لان بناء التأليف على ذلك واما تفحص الجميع في مقام الافتاء فغير معلوم ومنها انه لا شك في وجود مخصصات كثيرة
ولا في ان ذكرها لتخصيص العمومات بها فمثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا ويقول له فيه عمومات ولكثير منها مخصصات فخذه واعمل بما فيه ولا
شك انه لو عمل العبد بالعمومات من غير مراجعة الى الخصوصيات لذمته العقلاء ولو عمل بعام ثم ظهر له بعد وقته مخصص وعاقبه المولى لعدم رجوعه الى المخصص
لم يذموه وفيه ان هذا ليس مثلا لنا فان امور العرف ومدحهم وذمهم يتفاوت بالاختلاف وانما مثلنا مثل عبد قال له مولاه ان احكامك
احكام العبد الفلاني وقد بينت احكامه وقال له ايضا لا يجوز لك نقض اليقين بالشك وان الاصل لك عدم النسخ وعدم التخصيص وانه لا تكليف لك
الا بما اتاك فراجع بعض احكام العبد الفلاني المثبتة في طومار جمعها هذا العبد وعلم ان فيه عمومات وخصوصات بل علم ان كان بناء ذلك العبد على العمل
بالعام بمجرد سماعه من مولاه فاذا راى العبد الآخر في ذلك الطومار حكما عاما وعمل به لا تتم مذمة العقلاء ولا يجوز عقاب المولى فان عذره

في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لم علم

واضح

فى الانبس من ان الاجتهاد استفراغ الوسع فيجب على المجتهد البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية فى الدلالة كما ان البحث عن المعارض
بحث عن الدليل ولا فرق بينهما فلو لم يلزم البحث عنه لم يلزم عن المعارض ايض ولو لم يلزم البحث عنهما لم يلزم عن الادلة وكيفية دلالتها وجاز
العمل بما يظفر به من دليل من غير سعى اخر لزم بطلان الاجتهاد او كون كل احد مجتهدا ويخرج منه اصل فاسد وهو جواز العمل بكل ما وصل
الينا من دون افتقار الى جمع الادلة وتقييدها والنظر فى وجوه الترجيح والعمل بالارجح بل يلزم جواز العمل باى خبر رائيناه فى كتاب معتبر من دون
احتياج الى كتاب اخر او باب اخر منه وملاحظة اقوال العلماء فيبطل الاجتهاد ويختل الفقه ثم قال ره وليت شعرى من قال بصحة الاجتهاد كيف
يقول بهذا **اقول** الاصل الفاسد الذى يخرج من عدم لزوم الفحص عن المخصص على ما يظهر من عبارته احد الثلثة او جميعها احدها
لزوم عدم الفحص عن المعارض ايض وثانيها بطلان الاجتهاد لكونه بحثا عن الادلة وكيفية الدلالة وثالثها جواز العمل باى خبر رايناه وهو
موجب لاختلال الفقه والهرج فان كان الاول ففيه منع كونه فاسدا بل للخصم التزامه ايض فان قلت انه اجماعى قلنا مم ولو سلم فهو لاتفاق
فلا يلزم الاصل الفاسد وان كان الثانى فاما يكون المراد من بطلان الاجتهاد بطلان السعى واستفراغ الوسع فى فهم الاحكام مط او بطلان
طريقة المجتهدين وطريقة الاخباريين فان كان الاول ففيه منع لزوم بطلانه لان غاية ما يلزم جواز العمل بالعام من دون استفراغ الوسع
فى فهم مخصصه ولا يلزم منه عدم الحاجة الى السعى مط فان العامل بعام واحد يحتاج الى ما لا يحصى كثرة من القواعد والمسائل من الاجتهاد فى
فهم الحجة واثبات حجيتها وطريقة معرفة اللغات وتاسيس الاصول المحتاج اليها فى فهم الالفاظ وبالجملة كل من اراد العمل بحديث لو قطع
النظر عن المخصص والمعارض يحتاج الى السعى والاجتهاد الى حد لا يمكن ضبطه فى موضع فلا يلزم من جواز عدم الاجتهاد فى الفحص عن المخصص والمعارض
بطلان الاجتهاد مط وان كان الثانى اى بطلان طريقة المجتهدين فان كان المراد بطلان طريقتهم مط فليت شعرى ما وجه الملازمة وان كان
المراد بطلان طريقتهم فى العمل بالعام قبل الفحص مع انه ليس طريقة جميعهم فليت شعرى ما وجه بطلان اللازم وهل النزاع لعله الا فى صحة
طريقتهم هذه وان كان الاصل الفاسد هو الثالث اى لزوم اختلال الفقه وهرج الشرع ففيه منع اللزوم ولتوضيح ذلك نذكر اولا ما ذكره
بعض مشايخ والدى ره فى بيان لزوم الهرج واختلال الفقه لو لم يجب الفحص عن المخصص ثم نتبعه بذكر ما فيه قال ما خلاصته انا لو بنينا الحكم على
العام قبل الفحص كيف نطمئن من ان يظهر علينا مخصص فيتغير حكمنا ثم يظهر مخصص اخر فيتغير وهكذا فان المخصصات فى امثال زماننا فى معرض العثور
فيحصل المفاسد والهرج والمرج وافتح من هذا تحققها فى الفروج مثلا اذا راى المكلف قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فتزوج امرءة ليس من محرمات
الاية ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب وحيث انه قد تحقق بينهما رضعة فاعتقد انها ما كانت زوجته فخلى سبيلها
من غير طلاق فتزوجت برجل اخر فاطلع الاول على حديث لا يحرم من الرضاع ما لم يكن خمسة عشر رضعة فاعتقد انها كانت زوجته فاستردها
فاطلع ان رضاع يوم وليلة ايض يحرم فاعتقد ثانيا حرمتها فخلى سبيلها فذهبت الى زوجها الثانى او تزوجت بثالث فاطلع الاول على ان
الرضاع لا يوجب حرمة الا فى الحولين فاستردها وهكذا متى اطلع بمخصص خلى سبيلها واذا اطلع بمخصص لذلك المخصص اعتقد انها زوجته انتهى
اقول لو صح ما ذكره لزم بطلان الاجتهاد ايض فان للخصم ان يجرى مثل ما ذكره على القول بالعمل بعد الفحص ايض حيث ان الفحص لا يفيد العلم غالبا
وتغير راى المجتهد امر ليس بعزيز والعثور على الخطاء واقع متكرر فنقول لو حكمت بعام بعد الفحص عن مخصصه كيف يطمئن من ان يظهر عليك
مخصص بعد ذلك او خطاء فى دليلك او تغير ظنك فى بعض متعلقات المسئلة ثم تغير ثانيا وثالثا كما وقع كثيرا فان سبب الاختلاف غير منحصر
فى العثور على المخصص وقد يقع ذلك فى الفروج كما اذا ظن اولا عدم حجية عموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فتزوج ببعض من وقع
بينهما الرضعة غير الاتفاقيات ثم استقر رايه على كفاية رضعة واحدة فاعتقد حرمتها فخلى سبيلها ثم تغير رايه واستقر على اشتراط خمسة عشر
رضعة وراى ان الرضعة الواقعة عشرة فاعتقد انها زوجته فاستردها ثم استقر رايه على كفاية العشرة فخلى سبيلها ثم تغير رايه فى بعض
شرائط اخر فاستردها وهكذا فى مسئلة ولاية الجد والاب على الباكرة منفردا او تشريكا الى غير ذلك فان قلت تكليفه اولا ما كان ما
هو مقتضى ظنه وبلغ تبا يكون نكاحه الاول صحيحا ولو تغير رايه قلنا كذلك فى العامل بالعام قبل الفحص فان قلت هو مقتضى الاجتهاد
فليس ما ظنه حكمه قلنا المجوز للعمل قبل الفحص بعد تخصيصه فى سائر الشرائط لا نقول بتقصيره فان قلت انه قد يخالف الاجماع قلنا مع ان كل
مورد ليس كذلك كما فى بعض ما ذكره ان العامل مع الفحص ايض قد يخالف المجمع عليه اما لعدم قوله بحجية الاجماع او لعدم قوله بثبوته بالظن
المجرد او لعدم ثبوته عنده او تغير رايه ثانيا مع ان للخصم ان يقول بمنع ان مخالفة الاجماع مع عدم ثبوته اولا ولو بلا فحص يوجب نقض الحكم هذا
كله مع ان الهرج على النحو الذى ذكره انما يلزم لو لم يعثر على المخصص اصلا او كان عثوره مقصورا على العمومات دائما وهو غير ممكن فان
المتتبع يعلم ان المجتهد فى اثناء تحصيله وتتبعه وطى اجتهاده وملاحظة العمومات يعثر على كثير من المخصصات للعمومات ويطلع عليها الا قليلا منها
وانه شاع التخصيص فى العمومات حتى ان قولهم ما من عام الا وقد خص صار مثلا مشهورا وهو لو لم يوجب الظن بوجود المخصص فلا ريب فى ايجابه الشك
وهو صار سببا للتساوى احتمال ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثانى فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث التعيين الا بعد الفحص
ولا ما دلالة له ظاهرا لا يستدل به واصالة عدم المخصص غير كافية هنا فى دفع الشك لان دلالة نفس الصيغة على جميع الافراد وحصول الظن
به منها من جهة هذا الاصل فهو الموجب للظن لو لم يعرض امر خارجى والمفروض حصول شيوع التخصيص المورث لوهن ذلك الظن وسقوطه

فى الشرح غير صحيح

لاحاد المجتهد يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع ايض المفروض ان احاديثنا مشتملة على ماله مخصص وما لا مخصص له وكون الاصل عدم
كون الحديث من الذي نراه اولا هو ما لا مخصص له ليس باولى من كونه ماله مخصص قلنا اولا ان جعل ذلك من باب الشبهة المحصورة من غرائب
الجعليات فانه اذا كان ذلك من باب المحصور فاين غير المحصور مع انهم حكموا بكون دار وسيعة من غير المحصور مع ان الحق في المحصور ايض جواز
ارتكاب غير القدر المتيقن وثانيا ان قوله مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في المحصور لانهم هنا واحد لعدم التفرقة قوله يقتضي تجويز
ارتكاب الجميع ان اراد انه يقتضي ارتكاب المجتهد واحد للجميع فما الذي يقتضيه فان عليه ان يعمل بالعمومات قبل الفحص الى ان يبقى قدر ويقطع بوجود
المخصص لهذا القدر من العمومات فان قلت لعله بعد الفحص لهذا القدر يرى ان المخصص كان لما عمل به اولا دون ذلك فيلزم جواز عمله بالجميع
قلنا لا ضير فيه لمن سجد على بعض المواضع المشتبهة بالنجس عملا بالاصل في بعض صلوته ثم ظهر له بعد الوقت كون غير المسجود عليه طاهرا وان
اراد انه يقتضي ارتكاب جميع المجتهد للجميع بان يعمل هذا بعام واخر باخر وهكذا قلنا لا مانع منه كما في المواضع المشتبهة واما قوله كون اصل
عدم كون الحديث الذي راه اخ ففيه ان الاصل الذي يدعيه هو اصالة عدم ورود مخصص لحديث انه امر حادث لا ان الاصل كون
ذلك مما لا مخصص له وان يلزم ذلك كما في سائر مواضع اجراء الاصل ويرد على الثاني منع توقف اجراء كل اصل على الفحص وانما هو اصالة عدم
الحكم الشرعي دون متعلقاته وموضوعاته الثالث الاخبار المتكثرة منها المستفيضة الواردة في ان من بلغه شيء من الثواب وسمعه على شيء
ففعله كان له اجره وجه الاستدلال انها يدل على ان من بلغه عام في ثواب وسمعه ففعله كان مثابا وهو باطلاقه يشمل الفعل قبل
الفحص وبعده وايض لو دل خبر على ثواب على افراد عام ففعله في جميع افراد العام يكون مثابا ونفي الثواب لو فعله قبل الفحص مناف لعموم الخبر
او اطلاقه واذا ثبت الثواب ثبت الجواز وضميمة عدم القول بالفصل ثبت لما في غيرها يشتمل على الثواب ولا مخصص لهذه الاخبار بعد ان
تفحصنا عنه ومنها الاخبار الدالة على جواز العمل بعام الكتاب من غير تقييد ويتم المطلوب بالضميمة المذكورة ومنها الرواية المشهورة علينا القاء
الاصول وعليكم التفريع فان المراد بالاصول العمومات اجماعا وبالتفريع تطبيقها على الجزئيات فامر بتطبيق جزئيات العام عليه من غير
تقييد بما قبل الفحص والاصل عدمه ومنها الاخبار المستفيضة الواردة في ان السائل سئل عما فيه الزكوة فاجاب الامام بتسعة اشياء ثم
قال وعفى رسول الله ص عما سوى ذلك وقال ان السائل عندنا شيء كثير من الارز هل فيه الزكوة فرد الامام ع باني اقول عفى عما سوى ذلك و
تقول عندنا ارز وذرة وفي بعضها فغضب عليه ولم يفحص السائل عن المخصص ولولا جواز العمل قبله لما كان كك واختصاص الاخيرين بالمشافهين الحاضرين
لا يضر لثبوت اشتراكنا معهم في التكاليف وكيفية استنباط الاحكام من الاخبار وتفاوت حالنا معهم في علمنا بوجود مخصصات كثيرة غير ضائر
اذ لم يثبت كون ذلك مغيرا للحكم مع ان المخصصات كانت موجودة ايض في زمان الصادق ع والرضا ع والخبران منهما كذا لا يضر كون المخاطب مشافها
حاضرا لما ذكر ومنها ما يأتي في بحث الخبر الواحد من الاخبار الامرة بالعمل بالاخبار من غير تقييد بما بعد الفحص **الرابع** الطريقة المستمرة عليه
بين العلماء من السلف والخلف بل الصحابة والتابعين انهم اذا تحاجوا في مسئلة واحتج احدهم على صاحبه بعام من كتاب او سنة لم يطلب الاخر منه
التوقف حتى يتفحص عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول ولم يقل العلة مخصوص فانتظر حتى تنظر واجاب عنه والدي العلامة في التجريد
بان التتبع يكذبه بحيث انا نتتبع كلمات العلماء ونريهم انهم تفحصوا غاية الفحص ودرجوا ابواب الاحاديث وحصلوا الكتب النادرة الوجود وقال
في الانيس كيف ولو ثبت الاحتجاج المذكور ولثبت الاجماع على عدم لزوم الفحص مع ان لزومه مما ذهب اليه المعظم ونقل عليه الاجماع ويرد على الاول
ان التتبع يعطي انهم في مقام التأليف ومع الافتاء كانوا يتفحصون ومبنى الاستدلال على مقام التنازع ولم يحصل لنا بعد التتبع تكذيب ذلك
وهذا القدر كاف وعلى الثاني ان المستدل يدعي ثبوت الاجماع وعليه يبتني دليله ويمنع ذهاب المعظم على خلافه وقد يجاب ايض بان نزاع المتنازعين
كان في طائفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فبالاستدلال لصاحبه فبدلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك
الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي ولا يخفى ركاكته فان النزاع لا يختص بطائفة من افراد العام بل يقع كثيرا في عمومه وايض كيف يمكن غفلتهم عن
كونه عاما مع انه لا بد في سكوتهم من فهم المعنى وايض ليس الغرض عدم كون العام مخصصا حتى يصح قوله لا ينافي تخصيص العام بل الغرض قبول
الخصم حجية العام في جميع افراده او بعضها من غير تفحص وقد يجاب ايض بان الخصم لما كان يعلم ان صاحبه لا يحتج الا بعد الفحص فكان يسكت
لذلك وفيه منعه مع ان مجرد هذا لا يكفي لخصمه سيما ان في مقام المنازعة يتشبث بكل ما جاز التشبث به من مشككات الخصم **الخامس**
قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما بمضمونه من الاخبار دل على التكليف بما اتى به وقد اتى بالعام فيكون مكلفين به فيجب العمل به و
ايض دل على انه لا تكليف بما لم يؤت به والمخصص لم يؤت به فلا تكليف به وعلمنا بالمخصص في الجملة ليس ايتانا بالمخصص لذلك العام ولا يرد جريان مثله في
الاحكام ايض فيجب جواز العمل بالاصل فيها الكل احد لان الاجماع فيه هو الفارق ولولاه لقلنا به فيه ايض بل على وجوب الفحص فيها ادلة اخرى تأتي
في موضعها **السادس** شمول ادلة حجية الكتاب والسنة لما قبل الفحص كما يأتي الاشارة اليه وربما يستدل بوجوه اخر ايض منها اصالة البرائة ومنها
اصالة النفي حيث يدلان على عدم وجوب قبول الخبر الواحد من غير تقييد وفي تماميتهما لا سيما الاولى كلام في بحث الخبر وقد يبتني الاستدلال بالاولى
باعتبار كون الفحص هو التثبت المنفي عند خبر العدل وفيه نظر ومنها انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب عن المجاز ايض لاشتراكهما فيما هو المناط
واللازم باطل بالاجماع وفيه ان الاجماع لو ثبت فهو الفارق والا فللخصم الالتزام فيه ايض احتج المانع بوجوه منها ما ذكره والدي العلامة ره

[margin: ايضم]

للأصل واما اصالة عدم الاستثناء الى الزوائد فقد مرجوابها وان قلنا بكونه مستعملا في الباقي فان قلنا باقرب المجازات فكذلك ايض والّا فان
ثبت دليل على احد الاقوال فهو والا تعيّن القول بخروج الاكثر لاصالة عدم تعلّق الحكم بالزوائد ولكن الحق ان الاجماع منعقد شرعا ولغة
على ان مع الشك في القدر المخرج من العام يقتصر على الاقل ولو كان للعام مثل اقتل المشركين معارض خاص وللخاص ايض معارض مساو ولم نعلم
الترجيح ولم يكن مقام التخيير فالعمل على العام الاول وكذا لو كان لعام معارض بالعموم من وجه ولمعارضه معارض مساو ولو كان لمعارضه معارض
بالعموم من وجه فالعمل في محل التعارض على العام ايض **منهاج** اختلفوا في انه هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصصه ام لا وعلى
القول بعدم الجواز فما حد الفحص فههنا مقامان **الاول** في انه هل يجوز التمسك قبل الفحص ام لا واعلم ان عنوان المسئلة وان كان عاما الا ان مرادهم ان العمومات
الشرعية الغير الشفاهية فلا خلاف في عدم وجوب الفحص في خطابات السيد والاب والمجتهد وسائر من يجب اتباعه ولا في خطاب الشارع مع اصحابه شفاها
فذهب اكثر الاصوليين الى العدم ونقل عليه الحاجبي الاجماع في بحث المجمل والمبين وذهب الصيرفي والغزالي والبيضاوي والرازي الى الجواز
هو مذهب اكثر الاخباريين منا واختاره العلامة في يب والسيد الصدر والمدقق الشرواني ونقله جماعة من بعض القدماء وقد يقال بوجوب
اعتقاد عمومه وايقاعه حتى يظهر المخصص فيحكم بكونه ناسخا وهو مذهب ابي حنيفة والكرخي وهو مبني على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
ومن قال بامتناع الخطاب لا اعتقاد قبل الفحص لاحتمال التخصيص عقيب الخطاب عفل عن المعنى والاظهر عندي هو الثاني لوجوه **الاول** ان بناء مكالمات
الشارع على طريقة العرف ومحاورات الناس ونحن نرى انه لو قال المولى لعبده خذ ما في الصندوق وسافر باخذه من دون تربص في انه هل
له مخصص بل لو تربص لذلك كان عاصيا كان على ذلك بناء الرواة واصحاب النبي ص والائمة ولم يكونوا اذا سمعوا عاما من امامهم يسئلون عن
مخصصه او يتفحصوا عنه واجاب عنه بعض مشايخ والدي في بعض رسائله بان خلاصته انما يتم بالنسبة الى ما مثل به من خطاب المولى لعبده
والامام لاصحابه من الكلام الشفاهي فانه كلام معلوم وجوب العمل به وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز والفرق بيننا وبين اصحابهم
واضح فانهم كانوا مشافهين لهم مخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن سائلين ما لا يعلمون منهم اذا اشتبه عليهم الخصوص
يسئلون وقد يعلمون الخصوص من الخارج واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكالمته معهم لا بد ان يكون بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانهم عن وقت
الحاجة فيجب عليهم العمل بالعام اذا سمعوه بدون التخصيص بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه لا بد له او لا من استفراغ وسعه بانه من المعصوم قطعا
ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة ام يكفي خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايض وعلى اعتبار
العدالة فما هي وكيف تثبت والجرح مقدم ام لا وعدد ما يحتاج اليه المجتهد في امر السند والمتن والتعارض والترجيح والتقطيع والتقية والتصحيف
والنقل بالمعنى وغير ذلك من مسائل الاصول فقال وعلى هذا فكيف يمكن الاخذ بكل ما رواه اولا كالعبد وصحابة النبي **اقول** ما ذكره من
الطول والتفصيل يصح في مقابلة من يقول بعدم الاحتياج الى الاصول والى التكلم في حجية الاخبار والرجال والاصول الممهدة لفهم المعاني
وعلاج المعارضات وغيرها وقد يستدل بهذا الدليل واما من لم يقل بهذه المقالة وقال بالاحتياج الى الجميع لكن قال بعد ثبوت
حجية الدليل الخبر وتعيين الحجة منه سندا وتعيين ما يقول عليه في الدلالة وعلاج المعارضات ان الخبر العام الثابت حجيته الواصل الينا
بعد اعمال الاصول المقررة من اصالة عدم القرينة وعدم المخصص كالخبر الواصل الى الحاضرين شفاها فكما انهم لا يتربصون للفحص عن المخصص
فكذا نحن لم يرد عليه ما ذكر والحاصل ان المفروض سد جميع ابواب الاختلالات وجعل الخبر بالنسبة الينا كالخبر بالنسبة اليهم من جميع
الوجوه وبقاء الشك في انه هل يجب الفحص عن المخصص ام لا لاعتبار القياس اليهم فكيف يتفاوت حالنا مع حالهم فان **قلت** التفرقة من
هذه الجهة ايض واضحة لانا نعلم وجود مخصصات كثيرة وليس كذلك حالهم فان **قلت** نعلم جواب ذلك ما مر في بحث خطاب المشافهة ورد
ثمرة الاخيرة مضافا الى ان المفروض الكلام في صحيح الكاظم او الجواب الذين علموا بعمومات كثيرة ومخصصات عديدة من الائمة السابقين ومع
ذلك اذا سمعوا عن امامهم عاما لم يتاملوا في الامتثال من جهة احتمال وجود مخصص له في احاديث سائر الائمة فان قلت لو كان له مخصص
لعينه امامهم لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة قلت مع ان كون كل سؤال في وقت الحاجة ثم انه لو كان له مخصص في سائر الاحاديث وجب
عليهم الفحص لم يلزم تأخير البيان ويمكن تقرير الدليل على وجه اتم واتقن فنقول الضرورة الدينية واتفاق على اشتراكنا مع الموجودين في
التكليف ولازمه لزوم تحصيل تكليفاتهم وهو لا يمكن الا بالرجوع الى ما خوطبوا به وهذا هو الغرض من البحث عن الاخبار ومع كون
اكثرها خطابات مختصة بالموجودين وتحصيل تكليفهم منها لا يمكن الا بتحصيل طريق فهمهم وهذا هو الغرض من تاسيس الاصول
اللفظية ولازم ذلك استخراج الاحكام من الاخبار بطريق استخراجهم واذا علمنا قطعا انهم لا يتربصون للفحص على المخصص فكيف نتربص وهل
هذا الا التناقض فان قلت لعلهم يفهمون الخصوص من الخارج او كانت لهم قرينة قلت ادفعه بالاصل كما في سائر الاحتمالات **الثاني** اصالة
عدم المخصص فانها دليل على عدمه وبعد وجود الدليل على عدمه ما الباعث على الفحص عنه واجيب عنه بان اجراء الاصل مع وجود العلم
بوجود المخصص غالبا لا معول له وايض اجراؤه انما هو بعد الفحص ويرد على الاول انه اجراؤه لا يمكن اذا علم وجود المخصص لهذا العام وهو منفي
بل يعلم وجوده في الجملة والاصل انه لم يكن لهذا العام مخصص نظيره في الفروع الاواني المشتبهة بالنجس فمثل هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي
حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الى ان يلزم منه العلم بالحرام لانه تم الكلام هنا الان فتح باب الرخصة في ذلك

وجوب صح

نستلجوث ببينا بعلمه ملكا للموجر فحكم بحلية تصرفه فيه ثم ظهر بعده ان بعضه ملك للغير ولم يعلم ان اجازة المملوك وغيره صحيحة ام لا فكان
الاصل عدم الصحة فهل يستصحب حلية التصرف في بعض المملوك التحقيق لا للاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان جميع المجتهدين اذا حكموا بحكم زمان الدليل
دلهم عليه فظهر لهم عدم تمامية دليلهم او خطائهم فيه بل او شكوا يحكمون بخلافه او بمقتضى الاصل ولا يستصحبوا الحكم الاول ولان الحكم
في الزمان الاول كالنجاسة والحلية في المثالين يمكن ان يكونا مشروطين بالعلم بعدالة الشاهدين وعدم علم ملكية الغير في بعض الموجر به
فلا يمكن استصحابها على ما مر في المقدمة السابقة بل نقول بالاشتراط قطعا اذ لولا العلم بالعدالة وعدم العلم بملكية الغير لم يحكم بالنجاسة والحلية
ولا يريد من الشرط الا ذلك ففي كل موضع ظهر انه لو ظهر في الاول لم يثبت الحكم فيه يكون عدم ذلك شرطا فبعد وجوده لا يمكن الاستصحاب و
لان في الزمان السابق الذي يتحقق فيه العلم بالعدالة وعدم العلم بملكية الغير حكما اخر سوى النجاسة والحلية وهو عدم النجاسة وعدم الحلية
على فرض عدم ثبوت العدالة او الشك فيها او العلم بملكية الغير فيجب استصحابه ايضا الى الزمان الاخر وقد تحقق فيه الفرض فيلزمه عدم النجاسة و
عدم الحلية نعم لو كان الحكم الثابت للموضوع سببية لاثر وما استلزمها وكان ذلك الاثر امرا ممتدا او ذاتا او معنى بقائه وتحقق الموضوع
قبل ظهور الخطا فيصح استصحاب ذلك الاثر بعده لانه مقتضى ثبوت ذلك الحكم قبل ظهور الخطا لذلك الموضوع وذلك كما ان المجتهد اذا ظن جواز
نكاح الباكرة بدون اذن الولي فعقد عليها كذلك ثم تغير رايه فيستصحب الزوجية لانه ظن ان النكاح المذكور سبب للزوجية الدائمة او الى
طرو احد المبطلات وظنه قبل زواله حجة في حقه ولازمه ترتب الاثر في حقه فيتحقق الزوجية المذكورة قبل تغير الراي فيستصحب بعده وباقي تفصيله
في بحث الاجتهاد في منهاج نقض الفتوى والحكم وبحث التقليد في منهاج ذلك الطريق اذا عرفت هاتين القاعدتين فنقول يرد على الدليل المذكور
اما على القول بكون العام المخصص مستعملا في الباقي فان المفروض ان العام غير مستعمل في الجميع فلا معنى لكونه حجة في الباقي او لا في ضمن الجميع حتى
يستصحب واما استصحاب الحجية الظاهرية حيث ان المخاطب يظن الاستعمال في الجميع قبل المخصص وان ظهر خلافه بعده فقد عرفت حاله في القاعدة الثانية
واما على القول بكونه مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج فانه لا حكم قبله حتى يكون حجة والحكم الظاهري لا يستصحب بعد ظهور خطائه هذا
مع ان الخصم يمنع الحجية المحققة اولا على القولين لانه يقول باشتراط الحجية بعدم ورود المخصص فما لم يعلم عدمه لا يقول بحجيته بل يجعله مراعى حتى
يتم الكلام احتج النافي للحجية بان التخصيص يبطل الظهور لان غير العموم مجازاته فيتردد بين الباقي وابعاضه وغيرهما والمخصص صارف عن الحقيقة
لا معين للمجاز واجيب بان الباقي اقرب فيتعين وبان الاصل عدم الاجمال ويضعفه ما مر في المفرد المعرف يثبت تمام الباقي ويرد على
الاول انه معارض بتيقن الاقل وانه اقرب من ابعاضه لا غيرها مع عدم دليل على وجوب الحمل على الاقرب وعلى الثاني ان المرجح للاقل موجود
فلا يجري فيه ما مر في المفرد المعرف فالصواب ان يجاب بان ما تقدم من الادلة معين مع انه لا يجري فيما اذا خص الى منتهى التخصيص الى ان
يتعدى الى غير افراد العام من المجازات وهو قد لا يمكن بل لا يجري على القول بكون العام المخصص حقيقة ايضا الا ان يوجه بان الباقي ايضا احد
الحقائق فلا يحمل عليه خصوصا وبان بعد اخراج البعض يكون ما تحته سواء كان حقيقة او مجازا متساوية فلا يتعين واحد منه والجواب
ح ايضا ما مر من تعيين الباقي بما مر واما ما ذكره بعض محشي المعالم من انه على القول بالحقيقة لا يفيد الدليل ولو بالتغيير المذكور لا اولوية تمام
الباقي والعموم واخذ في بيان الاولوية فهو ناش عن الخلط بين الايرادين الذين اورد على الدليل فانه اورد عليه تارة بمنع الاولوية واخرى بعدم
الجريان على القول بالحقيقة واثبات الاولوية لو منع عن الجريان المنع عنه على القول بالمجازية ايضا لان هذا القائل يقول بالاولوية مع المجازية ايضا
وكذا لا يصح ما ذكره من انه على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لا يجري الدليل حيث انه صريح في انه حقيقة في غير المنحصر لانه عام لا لانه احد
ابعاضه لان غير المنحصر ليس مرتبة شيء نعم يصح ما ذكر على القول بكون المجموع اسما للباقي اذ لا يكون اسم تمام الباقي اسم غيره واما ما قيل
من انه يجري فيه ايضا لان يراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال فكلام واه
جدا احتج القائل باقل الجمع بانه المتيقن وفيه مضافا الى ما مر من تيقن غيره ايضا ان تيقنه مخصوص بالقول بكونه منتهى التخصيص مط وقد
يجاب ايضا بان تيقن الاقل انما يفيد اذا تعين ورده الباغنوي بما حاصله ان الخلاف في حجية العام المخصص انما هو باعتبار الاجمال في قدر الباقي
دون تعينه وانما يرجع فيه الى الاصل ولم يذكر لسائر الاقوال دليل وكان بناء المخصص بالمتصل على كون المخصص به حقيقة فيكون حجة وبناء الاخر على
الظهور مع عدم الانعقاد والاباء وجواب الجميع ظ فائدتان الاولى قيل الكلام في هذه المسئلة لا يجتمع مع السابقة لان الخلاف في كون
العام المخصص حقيقة او مجازا في الباقي يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه فكيف يجتمع ذلك مع الكلام في حجيته وعدمها وجوابه
ان كون اللفظ حقيقة بالنسبة الى معنى ومجازا في امر اخر فان اللفظ يحتمل ان يكون حقيقة في معنى ويحتاج حجيته الى امر اخر كما في المشترك وكذلك
اذا تعددت المجازات فالذاهب الى الحقيقة يمكن ان يقول بانه حقيقة ولكنه غير متيقن الارادة او مستعمل في العموم ولكن ما اسند اليه الحكم غير
متعين وكذا المجاز وقد يتوهم دفع المنافاة وجها اخر لكنهما مزيفان الثانية قد يتعارض المخصصان للعام واحد بان يوجد له مخصصان
او اكثر وعلم ان الواقع منهما واحد فان علم تعيين الحق منهما فهو والا فان لم يمكن احدهما متضمنا للاخر فلا كلام فيه ايضا هنا بل في مباحث
التعادل والترجيح وان كان احدهما متضمنا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا الذمي ولا تقتلوا النصارى وعلم ان الحق
احدهما فهل يحكم بخروج الاكثر او الاقل او يحكم بالتخيير والتحقيق انه ان قلنا بكون العام مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج يحكم بخروج الاقل

كبعض اخر او في اقل الجمع اقوال والحق هو الاول للاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان السلف من اهل العصمة واصحابهم والخلف لهم من العلماء
والفقهاء تمسكوا في الموارد بالعمومات مع انها مخصصة بل مدار اجتهاد العلماء وعلمهم عليه فقد ثبت ان فاطمة عم احتجت بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واستدل امير المؤمنين عم عن الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه
خص منه البنت والاخت والجميع باوفوا بالعقود واحل الله البيع ولله على الناس مع ان كلا منهما مخصوص ولانه لا شك ان اكثر الادلة الشرعية
من الكتاب والسنة عمومات اما باعتبار المكلفين وحالاته او المكلف به او غير ذلك بل مرجع الجميع الى العمومات واكثرها بل جميعها مخصوصة
فلولا حجية العام المخصص لزم عدم جواز العمل بشيء منها وهو موجب لسد باب الاستنباط بل بطلانه مقطوع به ولان المفروض تعلق الحكم
بالباقي كما مر في بيان التخصيص فلا وجه لرده بعد حجية قول الحاكم ولان المتبادر من العام المخصص ان المتكلم يريد تعلق الحكم بالباقي ولذا يقطع
بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه الا فلانا فترك اكرام غير من وقع عليه النص على اخراجه عد عاصيا واستحق العقاب ويكون
حجة فيه واورد على الاخير بوجهين احدهما ان تبادر الباقي مخصوص بما اذا قلنا ان العام مستعمل في عمومه واما على غيره فلا نسلم تبادر
الباقي من نفس اللفظ نعم يتبادر استناد الحكم الى الباقي من مجموع العام والمخصص فيكون المجموع حجة في الباقي دون العام المخصص وفيه انه ليس المراد
تبادر الباقي ولا من العام ولا المراد بكون العام المخصص حجة في الباقي ان نفس العام حجة فيه بل المراد ان الحكم المتعلق بالعام المخصص يجب اتباعه
في الباقي وان ارادة تعلقه به متبادر من هذا الكلام وثانيهما منع تبادر ارادة تعلق الحكم بالباقي مط فاذا قال عم اعط كل فقير درهما ثم قال
السائل ما اعطيت فلانا او قال هل اترك اعطاء فلان فيجيب بانه لا باس به فكما ان يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب
يحتمل ان يكون الامر للندب وفيه ان المراد فيما علم فيه التخصيص واما فيما لم يعلم فيه بل احتمل غيره فليس من المتنازع فيه هنا بل هو يرجع الى
تعارض التخصيص وغيره ولبيانه عنوان اخر وربما استدل بوجهين اخرين احدهما انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان لعدم دلالته عليه
وهو باطل لان المفروض انه يدل على الباقي قبل التخصيص فلو لم يدل عليه بعده لكان لتوقف دلالته على الباقي على دلالته على المخرج فان
توقفت الثانية على الاولى ايض لزم الدور والا التحكم والحجية اذا اختص بهذا المخرج وفيه اولا انا نختار الاول والدور اللازم هو دور معية لا
دور سبق لعدم احتياج الى تقدم احد الطرفين وهو ليس بمحال والتوقف في التعقل في الدور المعي كما توهم لعبرة غير لازم وثانيا ان لنا
ان نقول ان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على الكل لا على البعض المخرج لان دلالته على الباقي اما تضمنية او التزامية وهما تابعتان للمطابقة
واما دلالته على الكل فهي مستلزمة لدلالته على الاجزاء لا متوقفة عليها وثانيهما الاستصحاب وتقريره انه كان حجة في الباقي الذي في ضمن
الجميع قبل عروض التخصيص له فيستصحب الحجية الى ان يعلم الواقع ولرده نقدم قاعدتين يستبين به نافعتين في فروع كثيرة احديهما انه اذا ثبت
لشيء حكم في زمان وصف فاما يعلم من دليل كون الوصف شرطه او نعلم عدم اشتراطه به ولو باطلاق لفظ فلا كلام وان لم يعلم شيء من الامرين
فهل الاصل ح ثبوت الحكم ما دام الوصف او شرطه والتفصيل فيه انه على قسمين احدهما ان يعلم ان الحكم الفلاني ثبت في زمان تحقق الوصف
الفلاني ولكن لم يعلم انه مشروط بذلك الوصف حتى لو فرض عدم تحقق الوصف لم يتحقق الحكم او لا حتى يتحقق الحكم ولو لم يتحقق الوصف
وثانيهما ان يعلم ثبوت الحكم وتحققه في الخارج في الزمان السابق وكذا الوصف ولكن لا يعلم انه هل كان مشروطا بالوصف ام لا مثلا
نعلم انه احل لك لحم الصيد في السنة الماضية حين كونك في السفر وحرم عليك لحم البقرة ح وتحققت الحلية والحرمة حين كنت
مسافرا ولكن لا نعلم انهما هل كانتا باعتبار السفر ولاجله او لا ويظهر الفائدة حينئذ في الاستصحاب بعد انقضاء السفر
وظاهر ان الاصل في الاول الاشتراط اذ الاصل عدم تحقق الحكم بدون الوصف وهو معنى الاشتراط ومنه
يظهر ان الاصل في الثاني ايض ذلك اذ يجب بمقتضى الاول ان يحكم بالاشتراط قبل التحقق واذا كان مشروطا قبله لا ينتفي الاشتراط بالتحقق فان
قيل حكم الشارع بالحرمة مثلا يقيني وبالاشتراط مشكوك فيه والاصل عدمه قلنا ان ورود الحرمة المطلقة اي المقيدة بالاطلاق فالاصل
عدمها ايض وان ورود الحرمة لا بشرط حتى يثبت اطلاقها بالاصل كما في الفاظ الماهيات الغير المقيدة فاجراء الاصل فيهما موقوف على ثبوت
حكم خال عن القيد حتى يحكم بعد بتقييد بالاصل كما في العتق رقبة ما اذا لم يعلم ان المتحقق منه هل هو مع القيد او بدونه فلا يجري فيه الاصل
اذ الواقع احد الامرين الذين لا يجري في احدهما الاصل فانت تقول ان الاصل عدم تقييد اي منهما فان المقيد يكون شيئا لا محة نعم اذا كان هنا
لفظ خال عن القيد يصح ان يقال الاصل عدم تقييده نعم لو كان المقيد موجبا لتكليف زائد يمكن نفي التكليف بالاصل ولكن الامر هنا بالعكس
مثلا لو كانت لك رقبات مؤمنات وكافرات وثبت لك بالاجماع مثلا وجوب اعتاق الرقبات ولكن قال بعض المجمعين ان الواجب اعتاق
جميع المؤمنات وقال الاخرون جميع الرقبات مط فلا يمكن ان يقال الاصل عدم التقييد بل ينفي تكليف الجميع بالاصل ويقتصر على المؤمنات
الا اذا كان هناك لفظ مطلق مثل اعتق الرقبات ولو وجب اعتاق رقبة وقال بعضهم انه المؤمنة والاخرون انه المطلقة فينفي اشتراط الايمان
بالاصل لايجابه تكليفا زائدا وثانيتهما انه اذا ثبت حكم المكلف بحكم لشيء في زمان باعتبار وجود امر كان سببا لذلك الحكم في نظر المكلف
ثم ظهر له في زمان بعده خطاؤه اولا في امر او خطائه فيه لم يكن الحكم ثابتا فهل يمكن استصحاب ذلك الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني ام لا مثلا
راى رطوبة في ثوبه وشهد شاهدان بانها بول فحكم بنجاسته ثم علم بعده ان الشاهدين كانا فاسقين فهل يستصحب نجاسة الثوب وانقض

فيجري دون التجوز لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج يحكم بحدّ او الحاصل انّ النزاع لا بدّ و على الخلاف في وضع الواضع انّه ما ذا
اذ فعله معلوم وانّما الكلام في تصرّف المتكلم بانّه هل يتصرّف في معنى اللفظ واحال العلم بالتصرّف الى الخارج او في الحكم كذلك والا غزا لو
لزم فتشترك ودعوى فيجوز لو سلم لم يعلم اختصاصا باحد الوجهين **اقول** لا يخفى ان بناء ذلك القول على انّ مجموع العامّ والمخصّص اسم للباقي و
هذا في المستقبل غير متصوّر وسيّما المنفصل منه لانّه لا يتصوّر وضع لفظ مع امر اخر كالحسّ والعقل لمعنى واحد او مع لفظ اخر منفصل عنه
زمانا بحيث لم يكن شيء منهما دالّا ويحصل بتركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع العدم بالاستقراء واما قوله النزاع لا بدّ و فيه
انه انّما هو على القول بكون لفظ العامّ مجازا او وقوع الخلاف في انّ الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما على القول بكون المجموع اسما
الخلاف على وضع الواضع قطعا اذ لا يتصوّر كون المجموع اسما بتصرّف المتكلم نعم لو كان كلامه على التفرقة بين المستقل وغيره في استعمال العام
في عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان لظاهره وجه وجوابه يعلم ممّا ذكرنا في مبحث دلالة الاستثناء **تتميم** قد ظهر ممّا ذكرنا انّ الخلاف هنا
في مواقع **الاوّل** انّ العامّ مستعمل في العموم او في الباقي والحقّ فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل **والثاني** انّه على كونه مستعملا في العموم فهل
هو حقيقة في الباقي ام مجاز والحقّ انتفاء الاثر اذ شرطهما الاستعمال **والثالث** انّه على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة او مجاز والحقّ فيه التجوّز
والرابع انّ العامّ المخصّص هل هو حقيقة او مجاز والحقّ فيه التفصيل المتقدّم **منهاج** العامّ المخصّص امّا مخصّص بمجمل ومبيّن والمراد بالمبيّن ما
كان مبيّنا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل او دليل خارجي فاكرم من في الدار الا ثلثة مبيّن وان لم يبيّن اشخاص الثلثة لانّ اصالة عدم
التقييد يبيّنهم امّا المخصّص بالمجمل فامّا مجمل من جميع الوجوه نحو اي قدر او شخصا بالنسبة الى جميع الوجوه نحو هذا العامّ مخصوص ومنه قوله تعالى
الا ما يتلى عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلثة اقسام لانّه امّا يكون مبيّنا قدرا مجملا شخصا نحو اقتل من في الدار الا خمسة معيّنة منهم
او بالعكس فيكون مجملا قدرا مبيّنا شخصا ولو بضميمة الاصل بمعنى انّ اشخاص ذلك القدر لا يتقيّد بقيد خاصّ بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر
كما اذا علمت انّه خصّ كثيرا معيّنا منه من النصف والثلث والربع الى غير ذلك مطلقا من غير تقييد بنصف وثلث وربع معيّن ولكن لم يعلم انّه
اي الكسور ومن هذا القبيل ما لو قال اقتل من في الدار الا قدرا معيّنا من حيث القدر منهم من غير تقييد في الاشخاص القدر فلو علم هذا القدر يتعيّن
اشخاصه بالاصل فلو علم انّه ثلثة منهم يحكم بانه اي ثلثة كانت لاصالة عدم التقييد او يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد العامّ مبيّنا بالنسبة الى
اخر نحو اقتلوا المشركين الا بعض اليهود ومنه قوله يجب ازالة الدم الا اذا كان قدر الدرهم لو لم يعلم قدر الدرهم انّه هل هو الشرعي او البغلي
فانّه لا اجمال فيه بالنسبة الى ما يزيد عنهما وانّما الاجمال فيهما خاصّة فان كان مجملا من جميع الوجوه فقد صرّح جمع بانّه لا خلاف في كونه
حجّة ويظهر من العميدي انّ حجيّة العام المخصّص ولو بمجمل مذهب الاكثر ويظهر من بعض شرّاح المنهاج انّ القول بعدم حجيّته مخصوص بالقائلين
بكون العامّ المخصّص مجازا ومن بعض اخر منهم انّ الاتفاق على عدم حجيّته انّما هو فيما اذا خصّ بغير مستقل واما اذا خصّ بمستقل ففيه الخلاف
وينسب القول بعدم الحجيّة الى الشافعية وبالحجيّة الى اكثر الحنفية **اقول** التحقيق انّا اذا قلنا بكون العامّ المخصّص حقيقة لاجل استعماله في الجميع
مط فالحقّ حجيّته واذا قلنا بكونه مستعملا في الباقي مجازا فالحقّ عدم حجيّته **امّا الاوّل** فلانّه يكون المراد من العامّ ح العموم ويخرج البعض و
لا شكّ انّ الاصل عدم خروج ما لم يعلم خروجه فيجب الحكم ببقائه واسناد الحكم اليه ويكون نظيرا في اخراج الاشخاص نظير ما قالوا في الاواني المشتبهة
بالنجس فان **قيل** انّما كان تعلّق الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما فالاصل في كل فرد عدم تعلّق الحكم به قلت انّ هذا الاصل مزيل للاصل
الاوّل ويأتي في مبحث الاصل والاستصحاب انّه اذا كان احد الاصلين المتعارضين مزيلا للاخر يقدّم ولذا يقدّم اصالة عدم التخصيص على
اصالة عدم تعلّق الحكم بجميع الافراد فيما لم يعلم المخصّص اصلا او لغير ما علم واما الثاني فلانّه اذا كان مجازا لم يكن الجميع مرادا ولا يعلم انّه ليس
مستعملا في معناه الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما ولا يجري فيه اصل فيكون الكلام مجملا فلا حجيّة فيه ويظهر من ذلك انّ الحقّ على ما اخترناه في العامّ المخصّص
انّ المخصّص بالمجمل حجّة في غير المستقل دون المستقل وان كان مجملا من بعض الوجوه فان كان من القسم الاوّل فهو كالمجمل من جميع الوجوه فيحكم في المخصّص
بغير المستقل بوجوب قتل غير الخمسة ويجري الحكم في كلّ خمسة بالاصل نعم يجب ابقاء خمسة حتّى لم يحصل العلم بقتل من لا يجب قتله كما في الاواني المشتبهة
وفي غير المستقل بعدم الحجيّة وان كان من الثاني فهو حجّة مط امّا عند من يقول بكون العام مستعملا في العموم فظ فيتعيّن القدر بالاقلّ لاصالة
عدم الاخراج ويحكم في الاقلّ بمقتضى اصالة عدم التقييد واما عند من يقول بكونه مستعملا في الباقي حقيقة فليتعيّن قدر لا يحتمل التخصيص
هو الواحد وما يقرب المدلول وغيرهما انّما قيل واما عند من يقول بانّه مجاز فلوجوب حمله على اقرب المجازات او لان الحمل عليه الا معلى المتيقن من
العام وان كان من الثالث فهو حجّة فيما لا اجمال فيه فامّا مجمل فيه قدرا او شخصا او قدرا او شخصا وحكمه كما مرّ الا في الثاني على القول بالاستعمال
في الباقي حقيقة فانّه لا يجري هنا حيث يعلم استعماله في القدر الذي لا اجمال فيه فلا قطع بدخول شيء من القدر الذي فيه الاجمال الا انّه حجّة لنا
فيما لا اجمال فيه لانّه على القول بالمجاز نثر حيث انّ المعنى المجازي ليس معلوما الا انا نقول انّه وان لم يعلم المجاز بعينه الا انّه يعلم ان ما عدا اليهود
في المثال المتقدم داخل في المعنى المجازي قطعا واما المخصّص بالمبيّن ففي حجيّته فيما عدا ما اخرج به مطلقا كما هو المعروف من مذهب اصحابنا بل
نقل اتفاقهم عليه الا ان شعر كلام بعض متاخريهم الرغبة عنه كما لم او عدمها كذلك كما هو المنقول عن عيسى بن ابان وابي ثور من العامة او
الاول ان خصّ بمتصل والثاني ان خصّ بمنفصل كالمنقول عن الكرخي او الاوّل ان لم يفتقر الى بيان قبل التخصيص كعبيد الجبائي او ان كان مبنيا على الباقي
والبلخي

كبعض

هو معنى اللفظ بالشرط المذكور بل يكفي فيه كونه معنى للفظ وثالثا انا نقول ان معنانا ليس العموم وحده ولا الباقي بل هو العموم المقيد بالشرط
المذكور والحاصل ان المعنى ايض كاللفظ مركب ومقيد استدل الثاني ايض بوجوه منها انه لو كان حقيقة بعد التخصيص وعدم ارادة العموم
يلزم كونه مشتركا بين العموم وما ازيد منه بعد التخصيص وهو خلاف الاصل مع ان الفرض في الالفاظ التي ثبت وضعها للعموم خاصة وجوابه مضافا
الى انه لا يبطل جميع الاقوال كما لا يخفى انه يلزم لو قلنا بكون المراد منه غير العموم واما اذا قلنا بانه حقيقة لارادة العموم فلا فقولنا اكرم بني تميم الطوال
بمنزلة اكرم بني تميم من قد علم من صفتهم انهم الطوال ويرجع المعنى الى انه اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم فيرجع
الى جميع بني تميم من غير تحمل صيغة الاستخدام ثم ان بعضهم بعد ما استدل له على التجوز بالدليل المذكور قال وقد يقال ان ارادة العموم باقية فلا يراد الباقي
مثال ثم ذكر بني تميم المذكور بالتقرير المتقدم وبعض امثلة اخرى فقال وانت خبير بان ذلك تكلف وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه
التجوز في بعض المفردات ايض ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى
واول معنى قولنا رأيت اسدا يرمي مع قولنا رأيت شجاعا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما ثم ذكر بعض المناقشات في بعض الامثلة لا فائدة في ذكرها ثم قال وما
يقال ايض ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي فيجب تقديره لا لانه الاستثناء اقول كان محط قوله وانت خبير وما ذيله به انما هو ما ذكره
في بيان معنى اكرم بني تميم الطوال على ما تقدم لانه هو الذي حمل فيه الهيئة التركيبية على خلاف وضعه وارتكب التجوز في بعض مفرداته حيث فسره بقولنا
من جميع اكرم بني تميم طوالهم وجعل الاول اليه وحكم باتحاد المفسر والمفسر وقدر لفظة من وحمل اللام في الطوال على العهد والا فقد ارادة الاستغراق من لفظ العام
فقط لا تكلف وكذا لا يلزم حمل هيئة تركيبية على خلاف وضعه وليس هنا هيئة مفسرة ولا مفسرة ولا تجوز في بعض المفردات وعلى هذا فيرجع البحث
الى ما ذكره في المثال والامر فيه سهل مع انه يرد عليه انه المستدل مغلية ثباتا ولو بالتجوز في العام وان له ذلك وايض تفسيرهم قولهم اكرم بني
تميم الطوال بما فيه حذف وتقدير وجعلهم اياه بمنزلة مفسرها انما هو لاجل التعيين والا فالمراد ان بني تميم باق على عمومه وكذلك الطوال ولما لم يكن
التعبير عن هذا المعنى الا بلفظ فيه زيادة وتغيير عبروا بما يستلزم الحذف والتقدير هذا كله مع انه لم يظهر لي فرق بين ما ذكره في ذيل قوله وقد يقال
وقوله وما يقال ايض فجعلهما امرين لا وجه له ولما لم يذكرهما احدهما مقابل احدهما بتغيير عبارة الاخرى ومنها انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة
لانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظ في الخصوص مع القرينة وان كان بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وجوابه ظ ومنها انه
لو كان حقيقة لكان لاجل ان المراد منه العموم واللازم منتف لو قال علي عشرة الا ثلثة لم يسمع استثناؤه لكونه انكارا بعد الاقرار وجوابه ان
هذا انما هو لو قلنا بتعلق الاسناد والحكم بالجميع اولا ايض ولا نقول به دليل الرابع ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير منحصر في عدد
فاذا نفي غير المنحصر يكون الباقي مدلوله الحقيقي وان لم يكن مدلوله حقيقة وفيه مضافا الى انه خلط بين لفظ العام وصيغته منع كون معنى العموم
عدم الانحصار حجة الخامس ان العام كالتكرار والآحاد قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا فالاقتصار
على البعض مجاز وان تناول الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وان كان في ذلك الا ابطال التجوز وجوابه ان العام لم يقتصر
فيه على الباقي فليس فيه جهة اقتصار وانما هو في المجموع المركب وهو لم يكن حقيقة في العموم وايض كون العام كتكرار الآحاد وانما يقول اهل العربية
ذلك لا لانه مثله في جميع الاحكام بل لبيان الحكمة في وضعه حجة السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما نقلناه دليلا على المختار من بعضهم
من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا للزوم التجوز في نحو المسلم الا ان الاول الخروج الاستثناء العدد كونه تخصيصا بزعمه حيث ان مذهبه بقاء
المستثنى منه على عمومه وكون الاسناد بعد الاخراج والثاني الصفة لكونها مستقلة عنده لان التخصيص بها يعلم من الخارج لا من لفظ الصفة والثالث
ادخل كل مخصص لفظي لان المستقل منه ايض عنده كغير المستقل في ايجاب تجوز العام المخصص به تجوز نحو المسلم وضعف الجميع ظاهر مع ورود التخصيص بالغاية
وبدل البعض على الاول دليل التاسع وجهان احدهما ما مر من القياس بمثل لم يجيء وان جاء وقد عرفت ما يظهر به جوابه وثانيهما ان المتبادر
من مجموع العام مع المخصص الباقي وهذا التبادر غير مستند الى قرينة اذ لا يحتاج مجموع العام مع مخصصه الى قرينة اخرى في الدلالة على الباقي فيكون
حقيقة وجوابه ان التبادر انما يكون علامة للحقيقة اذا علم انه من نفس اللفظ دون جهة اخرى بمعنى ان يكون اللفظ سبب تبادر المعنى عنه
واما اذا كان سببه غير جهة اللفظ فلا كما في اسد يرمي فانه يتبادر الرجل الشجاع لكن لا من جهة اللفظ بل من جهة تنافي معنى الرمي والحيوان
المفترس كما مر في بحث الامر الواقع بعد الحظر ويمكن ان يكون التبادر فيما نحن فيه من ذلك القبيل لعدم امكان اجتماع الاستثناء مع غير الباقي احتج ابو
الحسين في المعتمد للعاشر بان العامل اذا قال اضرب بني تميم الطوال وانكانوا طوالا او لا الطوال ثبت البعض بمجموع الامرين ولم يعن بالعام
وحده الاستغراق والا كان استعماله في البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وقريب منه ما
في المحصول الا انه زاد فيه انه لو كان المخصص بالمستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز راسا وقد يستدل على التجوز في المستقل بان اللفظ موضوع للكل
فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى والجواب اما عما في المعتمد فبان نختار الاول اولا ولا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق الحكم بجميع
الافراد ثم الاخراج ونختار الثاني ثانيا ويراد بالمخصص اظهار ارادة البعض من العام وتفهيم المخاطب واما ما زاد في المحصول فمقصوده وان كان صحيحا
لكن يرد على دليله منع انتفاء المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكر اخيرا فاجيب عنه بمنع استعمال العام المخصص بالمستقل في البعض
ولا وجه للفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمتنع ان يراد بالعام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى

هنا صح

مخصص غير مستقل ومجاز ان خص بمستقل نقل عن البصري وصاحب المعالم نسبه الى ... وليس كذلك الرابع انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ومجاز
ان كان منحصرا منقول عن ابي بكر الرازي الخامس انه مجاز في الباقي من حيث الاقتصار حقيقة من حيث التناول واختاره الفخر الرازي في البرهان السادس
انه مجاز ان خص بغير الشرط والصفة وحقيقة ان خص بهما نقل عن عبد الجبار السابع الاستثناء لا يقيد بل الصفة بالاستثناء ذهب اليه الباقلاني
الثامن انه مجاز ان خص بغير الدليل اللفظي حقيقة ان خص به التاسع انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مع مخصصه حقيقة في الباقي وهو وحده احتمالي
ما نقله في العدة عن كثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة العاشر انه مجاز ان خص بمستقل وكالتاسع ان خص بغيره وهو مختار البصري في المعتمد والرازي
في المحصول والنحو هو الثالث الشامل في تقريره لان الاستثناء من ان العام المخصص بغير المستقل مستعمل في عمومه والاسناد بعد الاخراج بخلاف المستقل فان
قيل كان ما مر مبنيا على اصالة ارادة العموم ويحتمل ان يكون للهيئة التركيبية موضوعة لمعنى اخر قلنا نحن نعلم قطعا بحكم التبادر وتصريح جميع
اللغويين ان تركيب الاستثناء مثلا للاخراج المستثنى عن المستثنى منه وهذا لا يقتضي وضعا اخر للمفردات والاصل عدم وضع اخر للهيئة فان
قيل انه اذا اراد المتكلم العموم حال الاطلاق ثم بدا له خروج البعض يلزم النسخ قلنا النسخ انما يكون في الحكم دون الارادة فان قيل لما كان الحكم على الباقي
كان ارادة الزائد لغوا لا يتعلق به غرض في الحكم فلا وجه لان يراد قلنا الفائدة لا ينحصر في الحكم على المراد بل هو مما يتعلق بالزيادات عليه غرض في الكلام وخصوص
الكلام على حسبها خصوصيات مختلفة هي محط البلاغة ومناطها وتتعلق به او تبطل فائدة الكلام وحسنها على ان الاسناد الى ... يتحقق مع ذكر العام وارادته
الباقي ثم الاتيان بالمخصص قرينة ايض وكما يمكن ابداء النكتة للثاني فكذا للاول فان النكات اللفظية لا ينحصر في عدد حتى يمكن نفيها عن موضع وقد يستدل
له ايض بوجهين اخرين احدهما ان العام المخصص مستعمل في غير ما وضع له وهو موجب للتجوز الا ان الدليل دل على عدم التجوز في غير المستقل فلا يحكم به وهو
انه لو وجب التجوز لكان نحو المسلم للجنس او العهد ومسلمون للجمع مجازا واللازم ظاهر البطلان بالاجماع بيان الملازمة ان المخصص بغير المستقل يقيد بقيد هو
كالجزء نحو المسلم والمسلمين وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهما بدونه لما نقلا عنه ومعه لما نقلا اليه واذا كان ذلك موجبا للتجوز فالفرق
تحكم وفيه وصفا الى منع استعمال المخصص بغير المستقل في غير ما وضع له كما مر ذكره ان ثبوت الوضع لهيئة تركيبية بالاجماع لا يوجب ثبوته لهيئة اخرى لم
يعلم اتحادهما نوعا والفارق هو ثبوت الوضع وعدمه فلا تحكم وثانيهما ان المتبادر من المخصص بغير المستقل هو الباقي اذ لا فصل بين العام ومخصصه
فيكون حقيقة فيه وذلك بخلاف المخصص بالمستقل فان المتبادر من العام هو الاستغراق ما لم يرد المخصص فبعد وروده يخرج عما هو متبادر فيه فيكون
مجازا وفيه انه ان اريد بالعام المخصص المركب منه ومن المخصص فهو لا يتناول غير الباقي في المستقل وغيره وان اريد به خصوص العام فهو يتناوله في الموضعين
والفرق تحكم ومحض الاتصال والانفصال لا يصلح للتفرقة على ان المستقل ايض قد يكون متصلا وايض ان اريد من التبادر التبادر لاجل القرينة فهو مم و
لكنه لا يستلزم الحقيقة وان اريد تبادر الباقي مع قطع النظر عن القرينة فهو مم اجيب الاول اما على تقرير الاول فيما تمسكنا به وهو في المستقل
ممنوع كما عرفت واما على التقرير الاخير فبوجوه احدها ان الباقي متبادر من لفظ العام وان لم يكن قرينة وهو علامة الحقيقة غاية الامر انه غير
معه ايض التبادر وهو غير قادح نعم يتوقف خروج الغير على القرينة فالقرينة لا مدخلية لها في تبادر الباقي وانما شانها اخراج الغير ويرد عليه ان المتبادر
بدون القرينة من اللفظ معنى اخر غير الباقي مستلزم للباقي او متضمن له ففهم الباقي انما هو باعتبار دخوله تحت المراد او كونه لازما له لا من جهة
انه مستعمل فيه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة في معنى هو العلم بارادته على انه نفس المراد ولا يتوهم انه لا يتم ذلك في العام الذي كان دلالته على افراده
مطابقة كالنكرة المنفية عند البعض لان من جعلها مطابقة نظره الى كون اللفظ موضوعا للماهية او الفرد المنتشر وورود النفي عليه يستلزم
العموم ولا شك ان اللفظ الموضوع لاحدهما ليس موضوعا للبعض الافراد الذي هو الباقي وثانيها ان العام كان متناولا للباقي حقيقة والتناول
باق على ما كان لم يتغير وانما طرء عدم تناول الغير وفيه منع كون التناول اولا على سبيل الحقيقة لان العام وان كان متناولا للباقي قبل التخصيص
في الواقع ونفس الامر لكن ليس ذلك على سبيل الحقيقة لعدم كون اللفظ مستعملا فيه بل كان داخلا في المستعمل فيه او لازما له ومن هذا يظهر انه
لا يصح الاستدلال بالاستصحاب ايض على كونه حقيقة انه لم يكن تناول العام للباقي حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل كان تابعا للحقيقة
بل لو سلمنا كون التناول للباقي اولا حقيقة ايض لم يمكن الاستصحاب لتغير الموضوع لا لاجل ان التناول كان في ضمن الجميع وليست معه هذه الحالة
حين التخصيص لان تغير الحالة لا يوجب تغير الموضوع والا لم يصح استصحاب اصلا بل لاجل ان تناول الباقي حال كونه في ضمن الجميع لكونه تبعا انتفى
بانتفاء متبوعه وهذا التناول غير التناول الاولي وثالثها انه لو كان العام المخصص مجازا في الباقي لكان له علاقة مع العموم ولا علاقة فيما ان خص
الى الواحد وما يقرب منه لعدم المشابهة وعدم كونه جزءا او جزئيا واما علاقة العموم والخصوص فهي غير معتبرة وفيه ان للخصم منع جواز التخصيص
الى الواحد اولا ومنع عدم اعتبار العلاقة الاخيرة ثانيا ومنع عدم تحقق علاقة اخرى ثالثا وقد استدل والدي العلامة على الحقيقة بهذا
الدليل بعد اختيار جواز التخصيص الى الواحد ورد اعتراض من نفي العلاقة بانه لا يحتاج اليها لكون العام المخصص حقيقة وهو منه غريب وقد
يستدل له ايض على تقرير الاخير بالقياس بمثل ان جاء زيد فاكرمه هل جاء ولم يجئ وليت جاء حيث ان الفعل مع الاداة المذكورة حقيقة مع
انه يخرج عن معناه الاصلي وجوابه بطلان القياس اولا ومنع الحكم في الاصل ثانيا فان قيل يمكن ان يستدل عليه بان العام المخصص بشرط
القيد على ان يكون المشروط خارجا والشرط داخلا لا يمكن ان يراد به العموم فهو ولا الباقي مجازا اذ لا حقيقة له فيكون هو المراد حقيقة
قلنا اولا انه يستلزم نفي المجاز راسا لجريان مثله في اسد بشرط كونه مع يرمي وثانيا انا نقول انه مجاز ولا يجب ان يكون معناه الحقيقي

وهو معنى الكل

يعلم بتتبع موارد الاستعمالات فان قلت فلم تجوزون في الصفة الى الواحد قلت ليس العام المخصص بالصفة مجازا كما يأتي حجة المجوزين الى الثلثة او الاثنين

ما قيل في بيان اقل الجمع نضيفه اصالة عدم القول بالفصل في غير الجمع وفيه ان الجمع غير العام وان سند الحاجبي بدليل الاكثر من غير زيادة وهو كما ترى

ثم على ما اخترناه من عدم الجواز لاجل عدم التوقيف ينبغي فائدة النزاع كما يظهر وجهه مما ذكرنا في مسئلة استعمال المشترك في معنييه ولا يخفى انه صرح جمع بان

النزاع في غير اسماء الشرط والاستفهام واما فيهما فلا خلاف في جواز التخصيص الى الواحد وصرح بعضهم في وقوع الخبر فيهما والظاهر ان من صرح بالجواز فيهما

دون غيرهما غفل عما ذكرنا في معنى عمومهما تتميم اختلفوا بعد اتفاقهم على بطلان الاستثناء المستغرق وجواز غيره في منتهاها فالاكثر على جوازه مطلقا

سوى المستثنى النصف او انقص وازيد اختاره الشيخ والعلامة والحاجبي والعضد والرازي والبيضاوي وصرح الاول بعدم الخلاف في جواز استثناء

النصف ونسبه الى نجم الائمة الكوفيين واختاره وقيل بجواز استثناء المساوي للنصف والناقص دون الزائد وخص بعضهم بالناقص واعتبر المحقق الجواد

ان لا ينتهي الكثرة حدا يقبح استثناؤها عادة ومما ذكرنا سابقا يظهر قوة الاول لو قوعه في المحاورات كثيرا سيما مع وجود نكتة له وهذا القدر

كاف في حصول الاذن وربما يستدل ايضا بقوله عز شانه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله جل شانه فبعزتك لاغوينهم

اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه لو اشترط كون المستثنى اقل من النصف لزم ان يكون كل من الغاوين والمخلصين اقل من الاخر حيث ان الثانية يدل

على انتفاء الواسطة بين الصنفين على ان المخلصين اقل من الغاوين والاولى على ان الغاوين اقل وقد ضم مع الاولى قوله سبحانه وما اكثر الناس

ولو حرصت بمؤمنين حيث انه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو وبرد ذلك بمنع انحصار العباد في الصنفين لان الاطفال والمجانين

داخلون في العباد خارجون عن القسمين ولعدم دليل على الانحصار وغاية ما يدل عليه الاية الثانية حلف ابليس على اغواء غير المخلصين ولا يجب وقوع كل

ما حلف عليه وثانيا انه اخص من المدعى لانه لو تم لا يدل الا على بطلان اشتراط الاقل من ذا قال على عشرة الا تسعة وفيه ما فيه وخرج الاقل ببعض ما سبق

التخصيص وجوابه وغيره مما يظهر وهنه بادنى توجه هذا واعلم ان بعض من اختار في مسئلة منتهى التخصيص وجوب بقاء ما يقرب العام واستدل

عليه بعدم الرخصة في غيره وبان العام المخصص والمستثنى منه مجاز ولم يثبت العلاقة في غير ما يقرب وسلم الاستقباح في اكلت كل رمانة في البستان

وهي اكل واحدة وقال في جواب من جوز التخصيص مطلقا مستدلا بانه مجاز والبعض فرده اولى بان الذي ثبت من جواز استعمال العام في الخاص هو الجمع

القريب لا مطلق علاقة العموم والخصوص ونفي العلاقات الاخرى واختار في الاستثناء ايضا ذلك نقل استدلال الاكثر هنا بالاية وبحديث كلكم

جائع وبالاجماع المنعقد فيما اذا قال علي عشرة الا تسعة واجاب عنهما بما حاصله ان الثابت من هذه الادلة ليس الا الاستعمال الاستثناء في اخراج الاكثر

وهو اعم من الحقيقة والنزاع بالاستعمال الحقيقي دون المجازي فانه جائز لعلاقة المشابهة بين الاستثناءين ولا يخفى ان استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر

مجازا يستلزم استعمال المستثنى منه في الاقل وهو قد صرح بعدم جوازه مجازا ايضا وهل هذا الا التناقض مع انه اذا صح التخصيص الى الاقل ولو تجوزا

فما وجه التمسك بقبح اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدة فان القبح لا يدل على نفي الحقيقة فقط هذا كله مع ان كون النزاع في خصوص الاستعمال

الحقيقي ثم بل مرادهم مجرد صحة الاستعمال وعدمها كما ينادي به كلماتهم في المسئلتين بقي ههنا سؤال وهو انه ما وجه افرادهم الاستثناء بالذكر بعد

ذكرهم حكم منتهى التخصيص مع ان الاستثناء ايضا تخصيص والوجه فيه ان بين التخصيص والاستثناء عموما من وجه فان التخصيص قد يكون بغير الاستثناء و

الاستثناء قد لا يكون مخصصا كما في ضربت زيدا الا راسه وعلى عشرة الا ثلثة فلا يظهر حكم احدهما من حيث هو بيان حكم الاخر من حيث هو وغرضهم

في مسئلة التخصيص بيان منتهى التخصيص من حيث هو تخصيص فيثبت حكمه للاستثناء المخصص من حيث كونه مخصصا لا من جهة كونه استثناء و

غرضهم في مسئلة الاستثناء بيان منتهى الاستثناء من حيث هو استثناء ويمكن ان يكون مانع للتخصيص الى مرتبة لم يكن ذلك للاستثناء الغير التخصيصي

او مقتضى للثاني دون الاول وذلك كما انه لما لم يكن افراد العام الاصولي جزء له فزعم الاكثر في التخصيص ان العلاقة المشابهة فلذلك شرطوا الكثرة

ومن زعم منهم ان العلاقة هي العموم والخصوص فقصرهما على العدد الثابت بخلاف الاستثناء الغير التخصيصي فان المستثنى يمكن ان يكون جزء للمستثنى

منه كالرأس والثلثة في المثالين فيتحقق العلاقة في غير الكثير ايضا ومن هذا يندفع ما توهم شبهة في هذا المقام واردة على القوم من انه ذهب الاكثر

في مسئلة التخصيص الى لزوم بقاء كثرة يقرب مدلول العام وفي هذه المسئلة الى جواز استثناء الاقل من النصف بل لم يقل احد بوجوب بقاء

الاكثر منه الا شاذ من العامة هذا مع انه قد عرفت ان مذهب الاكثر في المسئلة الاولى لزوم بقاء الكثرة ومرادهم من قرب الباقي من مدلول

العام مشابهته له في الكثرة دون القرب المقداري بل ذكر القرب لم يقع الا في كلام اقل قليل منهم ولا شك في انه لا تنافي بين الكثرة والنقصان عن

النصف فلا شبهة اصلا منهاج اختلفوا في العام المخصص هل هو مجاز ام لا واعلم اولا انه قد وقع التسامح في كثير من عبارات القوم في عنوان

المسئلة اذ قال الاكثر العام اذا اريد به الباقي فهو حقيقة او مجاز وهو لا يناسب القول بان مجموع العام والمخصص حقيقة كما هو احد الاقوال

ولا القول بان المراد بالعام العموم واخراج غير الباقي عن الحكم ولذا عدل بعضهم الى التعبير بان العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا و

اخر الى ان في هذا الكلام هل مجاز ام لا وكيف كان ففيه اقوال الاول انه حقيقة مطلقا وهو بين قول بانه مستعمل في العموم وان يتعلق الحكم بجميع

افراده وهو المراد من حقيقته وقول بانه مستعمل في العموم ومع ذلك حقيقة في الباقي ايضا وهو المراد بكونه حقيقة هنا لا الاستعمال في عمومه

وهذا الذي اختاره الذي العلامة ره وقول بانه لم يستعمل الا في الباقي ومع ذلك حقيقة فيه الثاني انه مجاز كذلك وهو مذهب الشيخ ونقله

عن الجبائيين واكثر المتكلمين واختاره الحاجبي والبيضاوي وصاحب المعالم ونقله عن المحقق والعلامة في احد قوليه الثالث انه حقيقة ان خص

انا له لحافظون والمراد هو نفع شانه وحده والجواب انه ليس من صيغ العموم في شيء ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
كما روي عن ائمتنا وجوابه انه يحتمل ان يكون مبدأ القول نعيما ثم اخذ المنافقون او غيرهم الخبر عنه ونقلوه نعم اراد الامام ان القائل هو نعيم و
مراده سبحانه جميع من نقل الخبر من الجماعة المعهودين وقد يجاب ايض بانه ليس من باب التخصيص بل التشبيه ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان
الناس وهم ابو سفيان وحشمه تكلم عن مقتضى مقصدهم وكان رسالته عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة
قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل وجوابه انه قد عرفت ان عموم المفرد المعرف انما لاقتضاء الحكمة او تعليق الحكم على الطبيعة ولم يتحقق
شيء منهما في المثال فلا عموم فيه بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ومنها جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا وجوابه ان
انحصار الموجود في الواحد لا يوجب تخصيص الناس به في الارادة بل مراده اكرام غير الجاهل مطلقا غاية الامر ان الموجود من مراده واحد ومنها
ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز وليس بعض افراده اولى من البعض فوجب جواز الجميع الى ان ينتهي الى الواحد وكذا على كون استعمال
العام في الباقي حقيقة ايض يقول الخارج بعض الافراد ليس اولى من بعض وجوابه منع عدم اولوية البعض بل تعيينه فان ما ثبت جوازه وهو ما
يقرب المدلول العام اولى من غيره حيث ان امر اللغة محتاج الى التوقيف لثبوت جوازه الا في الاقرب واجيب عنه بوجهين اخرين ايض احدهما
ما ذكره العلامة ره وهو منع عدم اولوية البعض فان الاكثر من الافراد اولى من غيره لكونه اقرب الى الموضوع له واعترض عليه بوجهين الاول ما ذكره
العميدي بان اولوية الاكثر لقربه الى الموصوله معارض باولوية الاقل بكونه متيقن الارادة والثاني ما ذكره ايض وتبعه صاحب المعالم وهو ان اولوية الاكثر
باعتبار اقربيته انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض بمعنى انه اذا دار الامر بين تخصيصات مختلفة يكون الراجح ارادة الاكثر لا المنع مما ليس باولى
عند خلوه عن المعارض او وجود دليل عليه يثبت بعد نقل جميع ذلك في الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضين فلان مبناها على
ترجيح المراد من العام المخصوص لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك
بامثال ذلك اقول فيه ان هذا عين الاعتراض الاخير فلا وجه لذكره وجعله اعتراضا عليه ايض مع انه لا يرد على الاعتراض الاول ايض لانه
وان كان مبناه على ترجيح المراد ولكنه في مقابلة المجيب حيث انه لما بنى كلامه على ذلك فرده المعترض بانه لا يصح هذا الترجيح لوجود المعارض فالنظر
انما هو وارد على المجيب خاصة وهو ايض ليس نظرا جديدا بل هو الاعتراض الاخير ويمكن توجيه كلام المجيب ايض بما يندفع عنه الاعتراض كما لا
يخفى على المتدبر نعم يرد على الاعتراض الاول ان ايجاب الاقلية لتيقن الارادة مطلقا ممنوع كما اذا قال اقتلوا المشركين وكانوا مائة واحد منهم مجوسي
وعلم اما تخصيص المجوسي واهل الكتاب وعلى الجواب ان ايجاب الاقربية للاولوية غير ثابت بل هو عين النزاع وثانيهما ما ذكره صاحب المعالم في
من ذكره وهو ان استعمال العام في الخاص لكونه مجازا لا بد له من علاقة والعلاقة المتصورة فيها اما الجزئية او المشابهة في الصفة والا
والاولى منتفية هنا فهي الثانية والصفة الكثرة فلا بد من كثرة يقرب من العام فوجود العلاقة وعدمه هو سبب اولوية البعض عن بعض
واورد عليه بان موضع النزاع يشمل مثل العشرة ايض بالنسبة الى اجزائهما وعلاقة الجزئية فيها متحققة ويجوز ان يكون العلاقة هي الكلية حيث ان الكلي
جزء للجزئي فالعام جزء من الجزئيات الخاصة ويجوز كونها هي العموم والخصوص وفي الاول انه يكفي في رد الدليل عدم وفائه بجميع المدعى مع
ان المتنازع فيه هنا هو العام المستغرق مضافا الى ان في تحقق العلاقة الجزئية المصححة لاطلاق العشرة على الواحد ايض نظر لان صحة استعمال
الكل في مطلق الجزء غير معلومة بل الثابت ما يكون للكل هيئة اجتماعية حدانية واقعية دون ما يكون كليته اعتبارية واما الاجزاء المنفصلة
بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود فلا واما اطلاق مثل السنة في الشهر على بعضها فيمكن ان يكون من باب المشابهة ولذا
لا يطلقان على يوم او يومين بل شهر ايض في السنة وفي الثاني ان ما هو جزء للجزئي هو العام المنطقي الذي يسمى بالمطلق وليس هو من العام المتنازع
فيه وفي الثالث ما قيل من ان ما وقع في كلامهم مما يشعر بان العموم والخصوص علاقة مخصوص بالعام المنطقي واما الاصولي فيتحقق كونه مجازا او
ان علاقة استعماله في الخصوص ماذا فانما هو في هذه المسائل ولا اقل من احتمال ارادة المنطقيين منهما فان احتمال الحمل على المعنى الاصولي انما
هو في مصطلح الاصوليين مع ان كون العموم والخصوص علاقة غير ثابتة كيف ولم يعدها الاكثر من العلاقات بل الحصر في الان من عده منها كان
كلامه حجة في هذا المضمار وانكره السيد السند وقال والذي للعلامة ره ولم يصرح احد بتجويز نوعه هذا كله مع انه على فرض تسليم كونه علاقة
لم يثبت كون مطلقه علاقة نعم يرد على الجواب اولا بانه لا يصح في مقابل من يقول بكون العام المخصص حقيقة وثانيا انهم صرحوا في علاقة المشابهة بانها
يجب ان يكون في صفة ظاهرة ومن الالفاظ العامة ما ليست الكثرة من الاوصاف الظاهرة لمعانيها بل لا يتصف بالكثرة عرفا كالعناصر والسيارات
فان قلت وحيث لم يكن العلاقة هنا الجزئية ولا العموم والخصوص ولا المشابهة فعلى القول بكون العام المخصوص مجازا ما يكون علاقته قلت قد عرفت
ان العام الافرادي على قسمين قسم يكون العموم لازم معناه الحقيقي لا انه معناه كالمفرد المعرف باللام والنكرة المنفية وقسم يكون معناه العموم ويكون
كل فرد لازما له فما كان من الاول فتخصيصه يكون باستعماله في غير معناه الحقيقي مما لا يلزمه العموم وهو يختلف باختلاف الموارد فلا يسقط العلاقة فيه
بامر خاص بل يختلف في الموارد مثلا عموم اكرم الانسان انما هو باعتبار تعلق الحكم على الطبيعة يلزم العموم فاذا خص بالعلماء يعلم ان المراد بالانسان
ليس طبيعته بل استعمل في طبيعة العالم لعلاقة وهكذا وما كان من الثاني فالعلاقة يمكن ان يكون هي اللزوم فيكون من باب تسمية اللازم باسم
الملزوم ولازم العام وان كان جميع مراتب الخصوص ولكن يمكن ان يشترط في هذا النوع من اللزوم الاستعمال في لوازم خاصة فان العلاقات انما

المخاطب بالنحو قرينة دالة على ان المراد الرجل الشجاع لا يشك في ان مراده من الضمير هو مراده من المرجع ويتبادر منه ذلك و يظهر منه تعيين الاحتمال
الثالث و هو كذلك و التبادر دليل عليه اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم انه ذهب الشيخ و والدي العلامة ره و الحاجبي و العضدي و البيضاوي
والقاضي عبد الجبار الى عود الضمير الى البعض لا يخصص و العلامة في نه و العميدي و العبري الى انه يخصص و نسبه العضدي الى البصري و امام الحرمين و
ذهب السيد و المحقق و العلامة في يب و صاحب المعالم و الجويني الى الوقف و نسبه العميدي الى البصري و الامدي اليه و الى امام الحرمين و هو الحق
لنا مضافا الى ضعف ادلة الاولين انه قد عرفت ان الضمير موضوع لتمام المراد من المرجع و المرجع عام و لا يمكن ارادته من الضمير فلا يمكن ابقاء المرجع
والضمير معا على حقيقتهما و يجب ارتكاب تجوز في احدهما و لا دليل على التعيين فيجب التوقف و القول بان التخصيص العام يستلزم مجازية الضمير
مبني على وضع الضمير للطباق لحقيقة المرجع لا لما يراد به و قد عرفت ضعفه و ترجيح تجوز الضمير بكونه اضعف دلالة فيكون اسهل يضر فانه قد
يكون التخصيص ارجح من المجاز عندنا غير معقول كما مر في بحث تعارض الاحوال و قد يجعل تجوز الضمير ايضا من التخصيص و فيه ما فيه و لنا ايضا انه
قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة انها انما يكون فيما لم يكن مع اللفظ ما يصلح ان يكون قرينة للتجوز و صالحا لاتكال المتكلم عليه و عموم المرجع يصلح
للقرينة على التجوز في الضمير كما ان خصوص الضمير يصلح قرينة لتخصيص المرجع فلا يجري اصالة الحقيقة في شيء منهما فيتوقف احتج الاولون بان الضمير لا
يزيد على اعادة الظاهر بنفسه و لو اعاده و اراد منه الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول فكذا الضمير و بان العام حقيقة في العموم و الضمير في الرجوع
الى تمام المرجع و ارتكاب التجوز في الضمير و ارجاعه الى البعض لا يستلزم ارتكاب التجوز في المرجع ايضا و بان المرجع ظاهر في العموم قبل تجوز الضمير
فيجب ابقائه على ظاهره حتى يجيء المخصص و لم يعلم كونه نحو و الضمير الراجع الى البعض مخصصا و الجواب عن الاول منع انه لا يزيد عن اعادة الظ فانه
يشترط المطابقة بين الضمير و المرجع و لا يشترط ذلك في الظاهر المعاد مع ان في عدم تخصيص الظاهر المعاد ايضا كلاما و عن الثاني ان المخصص لا
يقول ان التجوز في الضمير يوجبه في المرجع بل يقول عدمه موجبه و عن الثالث مضافا الى العدم جوابه اصالة الحقيقة التي هي سبب الحمل على الظا
فيما نحن فيه لما مر ان استصحاب بقاء المرجع على عمومه معارض باصالة الحقيقة في الضمير احتج المخصص بانه لو لم يخصص العام يلزم المخالفة للمرجع و جوابه
انه ايضا مجاز كتخصيص العام و لا مرجح بل كثير من الاصوليين على ترجيح التخصيص عند تعارضه مع المجاز البحث الثالث في مباحث التخصيص
منهاج اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو فالاكثر و منهم المحقق و صاحب المعالم الى انه ما يقرب مدلول العام و نسبه العميدي الى محققي المتأخرين
و ربما يعبر عما يقرب مدلوله باكثر من النصف هذا اذا لم يكن الاستعمال للتعظيم و الا فيجوز الى الواحد و قيل لا بد من بقاء كثرة و ان لم يعلم قدرها
اختاره الرازي في المحصول و نسبه الى ابي الحسين و نسب اليه العميدي الاول و قال البيضاوي لا بد من بقاء غير محصور و ارجعه بعض شراح منهاجه الى الثاني
و لا يبعد اتحاد المذاهب الثلثة فيكون المراد من غير المحصور الكثير و مما يقرب مدلوله ما يقرب منه من جهة الكثرة لا من حيث العدد اي يكون كثيرا
و يشعر باتحاد الاولين كلام العميدي و باتحاد الثانيين كلام بعض اخر و ذهب جماعة منهم الشيخ و ابن السيد و ابن زهره و والدي العلامة
الى جوازه حتى يبقى واحد و في كلام الاولين يشعر بالاجماع عليه و قيل حتى يبقى ثلثة و قال القفال حتى يبقى اقل المراتب ففي الجمع ثلثة و في غيره واحد
والقاضي حتى يبقى اثنان و لعله لكونه مراتب الجمع عنده و لذا جعل في المنهاج مذهبه مذهب القفال و ابن الحاجب حتى يبقى واحد في التخصيص
بالاستثناء و البدل و اثنان في متصل غيرهما او منفصل في محصور قليل و ما يقرب لمدلول في غير ما ذكر و اختاره بعض متأخري اصحابنا و الحق
هو الاول في غير التخصيص بالصفة و فيه حتى يبقى واحد لنا على الاول ما مر من توقيفية اللغات و لم يثبت جواز التخصيص الى غير ما ذكر في غير الصفه
فلا بد فيه الاكتفاء بما يقرب مدلول العام عرفا و التشكيك في مراتب القرب غير ضائر للفقيه لبنائه على الاصل فيما تردد فيه و على الثاني صحة
قولك اكلت كل رمانة حامضة في البستان و شيوعه و ان كان فيها الف رمانة و كانت الحامضة عشرة و اكرمت الفقهاء العلماء و البصريين العلماء
و ان كان الفقيه في الاول و العالم في الثاني واحدا بل لا يبعد الجواز الى الواحد في كل تخصيص بمتصل مع وجود نكتة لهذا التعميم و التخصيص كما لو قيل
على عشرة الاسئلة في مقام الاستهزاء على مدعي العشرة و يؤيده الحديث كلكم جائع الا من اطعمته احتج الاكثر بقبح اكلت كل رمانة في البستان
و فيه الاف و لم ياكل الا واحدة او ثلثة عند اهل اللسان و استنكارهم ذلك ليس هو الا لعدم ورود مثله من اللغة لعدم وجه اخر صالح
للقبح و فيه انه في التخصيص بالصفة ثم كما مر مع انه مختص بالتخصيص الى الواحد ما يقرب منه دون النصف و ما يقرب منه و بان العام المخصص
مجاز في الباقي فلا بد فيه من علاقة و ليست الا المشابهة و هي مفقودة في غير ما يقرب مدلوله و فيه منع كون العلاقة هي المشابهة و هذا الا
حجة القائل بلزوم بقاء الكثرة او غير المحصور ان قلنا بمغايرتهما للاول و هذا ايضا يشعر بالاتحاد احتج المجوزون الى الواحد بوجوه منها
عدم المانع غير كاف بل لا بد من وجود المقتضي و المقتضي هنا توقيف اللغة و لم يثبت فان قيل العام المخصص اما حقيقة في الباقي فيتحقق
الوضع الحقيقي و هو شد المقتضيا او مجاز فيتحقق الوضع المجازي قلنا معنى كونه حقيقة في الباقي ليس انه موضوع لكل من البواقي
بالحد الاشتراكين بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي و اخراج بعض الافراد بالمخصص و اخراج ما يدل عليه لفظ بلفظ اخر ايضا من
الاحكام اللفظية المحتاجة الى التوقيف و الاذن و حصول الاذن في جواز اخراج كل مرتبة غير معلوم و اما على القول بالمجازية فالثابت
ان كلما يجوز التخصيص ليس معنى مجازي لا ان كلما يصدق عليه التخصيص فهو مجاز صحيح و منها انه لو لم يجز الى الواحد لكان لاجل اخراج
اللفظ عن موضوعه لعدم مانع اخر و هو يقتضي امتناع كل تخصيص و جوابه انه لاجل عدم ثبوت جوازه من اللغة و منها قوله تعالى

يخرج المجانين عن الخطابات ومنها الحس نحو واوتيت من كل شيء ومنها العرف والعادة وهو على ثلثة اقسام احدها ان يسند حكم الى عام لم يجر العادة بثبوته
وتعلقه الى بعض افراده وثانيها ان يسند الى عام لم يجر العادة بتحقق بعض افراده وثالثها ان يسند حكم الى لفظ عام ولكن كان اللفظ بحيث غلب
استعماله في بعض افراده والتحقيق ان الثالث ليس من باب التخصيص بالعادة بل اللفظ ح يكون مخصوصا فهو من باب انصراف العام الى افراده ومن
باب التخصيص بالعادة التخصيص بشاهد الحال كما اذا اذن المالك في الصلوة في عقارة المغصوبة لكل احد فالغاصب لا يدخل لشهادة الحال سيما
اذا احتمل منعه ومنها دليل العقل ومنها النية وهو يكون في الايمان والنذر وبعض الاقارير والايقاعات ومنها الاجماع ومنها الكلام المنفصل
وسيأتي بعض الاحكام المتعلقة به ومنها فعل المعصوم كان يقول الاستقبال عند التخلي حرام على كل احد ثم فعل ذلك ومنها تقريره ومثاله واضح ومنها
ان يحكم الشارع بحكم في واقعة فهي قد يكون سؤالا وقد يكون غيره وعلى كونها سؤالا اما يكون الجواب غير مستقل او مستقلا فعلى الاول يتبع
الجواب السؤال في العموم والخصوص وفاقا واما قول الشافعي بالعموم مع خصوص السؤال فليس باعتبار قوله بعموم اللفظ بل سلك فيه مسلك القياس
وتنقيح المناط وعلى الثاني فان كان الجواب اخص من السؤال يقتصر فيه على خصوصه ولا يتم لعدم المقتضي الا بدليل من الخارج وان كان مساويا له
فيتبعه وهو ظ وان كان اعم في غير المحل السؤال يجري فيه على عمومه لعدم ما يوهم منه التخصيص وان كان عمومه في محل السؤال فهو محل الخلاف كما اذا
لم يكن الواقعة سؤالا او كان الحكم عاما واما اذا كان خاصا فهو نص مما لا كلام في خصوصيته ثم الحق التمسك فيهما بالعموم لوجود المقتضي وفقد المانع
وكونه جوابا عن خاص او واردا في مورد كل غير ناهض للمنع ولتمسك العلماء بعمومات آية السرقة والتيمم واللعان والظهار ولقول الصادق ع
في رواية عمر بن يزيد قال قلت ان الذين يصلون ما امر الله ان يوصل قال نزلت في رحم آل محمد ص وقد يكون في قرابتك ثم قال لا يكون من يقول
للشيء انه في شيء واحد خلافا للشافعي والمزني وابي ثور فذهبوا الى التخصيص لادلته ضعفها ظ وظاهر العميدي التوقف ومنها ما اختلفوا فيما اذا
تعقب العام ضمير راجع الى بعض ما يتناوله ذلك العام هل يوجب تخصيصه ام لا ثم ان جماعة من الاصوليين لم يخصصوا العنوان بالضمير بل جعلوه
اعم منه ومما له تعلق لفظي ببعض افراده كالمخصصات الخمسة المتصلة اذا تعلقت ببعض الافراد ومنهم من خصه بالضمير الواقع في الثاني واما الاكثرون
فخصوه بالضمير وهم بين مصرح بانه سواء كان في الضمير المتصلة او غيرها وبين مطلق وهو اكثرهم والظ ان الكلام هنا فيما تعقب العام وتعلق ببعض
افراده سواء كان ضميرا او غيره مما ذكر لا ان الاكثر لما راوا حكم غير الضمير واضحا بل معلوما من مطاوي ما ذكروه في مباحث التخصيص خصوا العنوان
بالضمير الراجع الى البعض ونحن ايضا نخصه به لذلك وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول بالتخصيص يختص التربص بهن ايضا وعلى عدمه لا يختص وقوله سبحانه لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى ان قال الا ان يعفون
فان الضمير في يعفون لا يصلح الا لغير المجنونة عليهن لنفقة معتدة وهي انه قد عرفت ان وضع الضمائر وضع حرفي والموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات
الافراد فالضمير المذكور الغائب مثلا موضوع لخصوصيات المذكر الغائب بشرط ان تدل عليها مرجع ولكن في وضعها لها احتمالات احدها ان يكون
موضوعا للمذكر الغائب المدلول عليه بمرجع سواء كانت دلالة المرجع عليه حقيقية او مجازية وسواء كان تمام معناه او جزئه او لازمه فلا اشكال
ح في كون الضمير حقيقة ان يكون المراد منه المذكر الغائب المدلول عليه بالمرجع باحد الدلالات ويكون مجازا فيه اذا لم يدل المرجع على المذكر الغائب
وثانيها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الذي يكون مرجعه حقيقة فيه لا ان يراد به المذكر الغائب المراد بالمرجع وان كان مجازا بالنسبة وعلى
هذا فان اريد بالمرجع معناه المجازي وبالضمير المعنى الحقيقي لذلك المرجع كان الضمير حقيقة وان عكس كان مجازا ومدار الامر على هذا في كون الضمير
حقيقة او مجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه والمجازي له وثالثها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب المراد من اللفظ الذي هو المرجع مطلقا
سواء كان حقيقيا له ام لا فيكون اتصاف الغير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد ما اريد من مرجعه وعدمه وههنا احتمال رابع ذكره بعضهم وهو ان يكون
موضوعا للمعنى المعهود من المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى المقام بشرط ان يكون المعهود به قبل الضمير اي للمعهود قبل ارجاع الضمير اليه
فالمعنى الحقيقي لضمير المذكر الغائب المعهود فالعهد ان كان بارادة المعنى الحقيقي من المرجع او المجازي مع القرينة فلا اشكال في كون الضمير حقيقة
واما اذا اريد من المرجع المعنى المجازي من غير قرينة قبل ارجاع الضمير اليه فلما كان مقتضى الاصل ان يراد من اللفظ حقيقته وظاهره في
تحصيل العهد بدلالة الظ فاذا دلت القرينة على ارادة غيره من المرجع بعد الضمير فينكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال
الضمير في غير ما وضع له ثم الظاهر انه لا خلاف في انه يشترط المطابقة بين الضمير والمرجع ولا في ان مخالفته له سبب لكونه مجازا وبذلك
يظهر انتفاء الاحتمال الاول وكذا عدم الوضع لمطلق ما يدل عليه المرجع ولو بالتضمن او الالتزام وكذا لا ينبغي الريب في انه لا دخل لحقيقة
المرجع ومجازه في وضع الضمير فانا نعلم قطعا ان ضمير المذكر الغائب وضع للارجاع الى مرجع يدل على المذكر الغائب واستعمل فيه سواء كان حقيقة
او مجازا فانه لا شك في انه ليس التجوز في الضمير في قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم ولا في انه اذا قال رايت اسدا يرمي وهو مجروح واريد من الضمير الحيوان
المفترس يكون مجازا كيف والمتبادر في المقامين ليس الا ما هو مراد المتكلم من المرجع قطعا فيتبادر في الثاني ان ذلك الرجل الشجاع مجروح
لذا لا يفهم السامع في الاول الا ان ذلك الرامي قائم ولو كان حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع لزم ان يتبادر الحيوان المفترس لعدم قرينة على
التجوز في الضمير واما يرمي فهو قرينة للتجوز في الاسد وبهذا ظهر بطلان الثاني ايضا وكذا الرابع مضافا الى انه يوجب التفرقة بين قولك رايت اسدا
يرمي وهو قائم ورايت اسدا هو قائم ويرمي بكون الاول حقيقة والثاني مجازا وهو مما لم يقل به احد وايضا لو قال رايت اسدا وهو قائم واحتمل

الخاطر

يقول الحنيفة بل كان الاصوب الحكم بالتوافق بين الاقوال جميعا وحاصله انه لا شك في موافقة الوقف والاشتراك لقول الحنفي في تمام الحكم اذ لا
تعمل اصحابهما في غير الاخيرة الا بالعموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه لانه معتبرة ولم يتحقق دلالة اخرى يعارضهما مجرد احتمال المعارض غير
كاف والا لجاز ذلك على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين مجتهدون اذ ليس معنى الوقف انه لا ندري لانه لم ينظر في المسئلة بل
نظر وبالغ فلم يؤد نظره الا الى الوقف وقد ظهر مما ذكرنا سخافة ما قيل اخذا مما تقدم بعد نقل مضمون قولي العضد والمعالم من انه ليس مرادهم محض
الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولان غير الاخيرة باق على العموم على الوقف والاشتراك محمول على ظاهره لتتحد
في تمام الحكم مع الحنفي بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من
القول بالعموم بعدم تخصيص الغير عند الحنفي بحمله على العموم وعلى القولين بالتوقف في التخصيص وعدمه فيظهر الثمرة بين الحنفي وبينهما في الاستعمال
وفي ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفي ووجه السخافة انه من ابين ظهر له انه ليس المراد على الوقف والاشتراك ان غير الاخيرة
باق على العموم واي تناف بينهما وبين بقائه على عمومه فان التوقف ليس في عمومه وعدم عمومه بل في مرجع الاستثناء ولا يضر عدم العلم بالعود الى
غير الاخيرة وذلك لا ينافي عمومه فان العموم قد يكون لاجل عدم العلم بالمخصص بل باعتبار الاخيرة في الاغلب فانه لا يحصل العلم بعدمه غالبا الا بالاصل
هو جار هنا ايضا ثم ذكر لنا بيده ما قاله ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فمقتضى الاشتراك انها
الرجوع الى الاخيرة والى الجميع مما حقيقة في كل منهما ومقتضى رجوعها الى الجميع ان العموم لم يبق بحاله في واحد منها ومقتضى الرجوع الى الاخيرة بقاؤه
بحاله في غيرها والمفروض ان على الوقف والاشتراك الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة او العمومات الغير المخصصة والشك في ان
المراد هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا حتى يجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي
لم يظهر له تخصيص حتى يقال ان له صيغة خاصة ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان
المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص اقول فيه ما اولا فلان قوله الخلاف في الهيئة التركيبية
ان اراد ان الخلاف في معنى تركيب الجمل المتعاطفة مع الاستثناء المتعقب لها بمعنى انه ليس معنى مفرداتها ملحوظا اصلا ولم يعتبر فيها المعاني الموضوعة لها
اولا واختلفوا في ان معنى هذا التركيب مع مفرداتها باجمعها ما هو كما يختلفون في معنى لفظ مفرد فهو ظاهر البطلان كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى
لكونها عمومات مخصصة بل يكون مخصوصا موضوعا للمعنى الحاصل بعد التخصيص بالوضع الجديد ويلزمه انه لا شك في معنى التخصيص الا انه
لم يوخذ منها بالقدر المتيقن لانه انما يكون اذا كان للفظ معنى اولا وشك في القدر المخرج وان اراد ان الخلاف في المراد من معاني تركيب الجمل الحاصل
باعتبار الخلاف في وضع الاستثناء بمعنى ان الخلاف في وضع الاستثناء ونا صل معاني الجمل وان اوجب الخلاف في الاستثناء الخلاف في المراد من
الجمل فهو كذلك ولكنه غير مفيد واما ثانيا فان قوله المراد من اللفظ اي الهيئة التركيبية هل هو العمومات المخصصة او غير المخصصة ان اراد الترديد
في انه هل هي الفاظ كانت عامة ثم خصصت في هذا التركيب ولم يكن عامة اصلا فهذا ظاهر الفساد للعلم بعمومها اولا وان اراد الترديد في انها هل هي
مخصصة في هذا التركيب ام لا مع العلم بعمومها اولا كما يدل عليه قوله او العمومات الغير المخصصة فهو صريح في ان الترديد في التخصيص وعدمه وهل
هذا الا الشك في ان هذا العام هل هو مخصص ام لا واما ثالثا فان قوله والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص
غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيه ان اللفظ اذا شك فيه ان المراد منه العموم ام لا اما يشك في انه عام مخصص او عام غير مخصص او في انه هل
هو عام مخصص او ليس بعام اصلا فعلى الاول يكون معلوما اولا الاحتمال في الترديد وشك في مجرد التخصيص وعلى الثاني يشك في عمومه اولا
وعدمه ولا يشك ان ما فيه نحن من الاول دون الثاني كما صرح به بقوله هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص فالعموم على التقديرين ثابت والشك
في التخصيص والتفرقة غريبة جدا واما رابعا فان ما ذكره انما يكون له وجه على احد احتمال قول تفاصيني في العام المخصص كما يأتي ومر في بحث دلالة
الاستثناء من عدم كونه حقيقة ولا مجازا بل المجموع حقيقة في الباقي واما هذا القائل فهو يصرح بكونه مجازا فالتشكيك في تخصيص غير الاخيرة وعدمه
هو الشك في ان المراد منه الحقيقة ام المجاز وهل يتصور غير ذلك على هذا فيكون معنى كلامه على ما ذكره ان الشك في ان المراد من اللفظ هل هو المعنى
المجازي او غير المجازي غير الشك في انه هل ارتكب فيه التجوز ام لا وهذا مما لا يتفوه به التاسعة اعلم ان ما ذكر انما هو حكم مرجع الاستثناء حقيقة
واما رجوعه الى الاخيرة مجازا على القول بوضعه للكل او بالعكس فالظاهر من بعضهم عدم الجواز استنادا الى ان العلاقة يكون هو الكلية والجزئية وشرطها
مفقودة ولا يخفى ان علاقة المشابهة موجودة ولا تشترط بشرط مفقود منها ايح قد اشير الى ان من المخصصات المتصلة الشرط وهو على قسمين
اصولي ولغوي والاول اما عقلي او شرعي او عادي وكلاهما دائران في السنة الاصوليين لكن مرادهم من الشرط الذي جعلوه من احكام
الوضع هو الاول ومن الذي يجعلونه من المخصصات ويعتبرونه في باب المفاهيم هو الثاني وللشرط عند الفقهاء معنى ثالث وهو ما يلزم به وهو
المراد من الشرط في ضمن العقد اشار ومنها الغاية نحو اكرم العلماء ابدا الى ان يفسقوا وهي قد يكون مؤكدة للعموم مثل اعتق عبيدك حتى الاصاغر ومنها
الصفة ويشترط فيها ان يكون اخص مطلقا او من وجه واما الاعم والمساوي فليس من المخصصات ومنها بدل البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم ومنها الحال
والتميز نحو اكرم الناس صالحين وصلاحا ومنها الظرفان نحو اضرب الفساق ابدا يوم الجمعة او متى ما لقيتهم في المسجد وكثيرا ما اشتبه تخاطب بين التخصيص
بهما او بالصفة ثم جميع ما ذكر في الاستثناء جار في هذه الامور كما مر ان الاشارة اليه ومن المخصصات المنفصلة العقل نحو الله خالق كل شيء وبه

بحرج

فليكن الاستعمال فيه حقيقة لان الاصل قلنا الاستعمال فيه في الكل غير معلوم لاحتمال الاتمام واصالة عدمه معارضته باصالة عدم تعلق الكل بالاستثناء فان قلت قد يستعمل في الاخراج عن الاخيرة خاصة قلت لم نعثر عليه بدون القرينة المتصلة ومعها لغير مفيد الا عند من يقول باصالة الحقيقة معها ايض فان قلت اذا احتمل الامران فالاصل عدم تخصيص غير الاخيرة فيختص بها فيثبت الاستعمال فيها خاصة قلت الاصل عدم الاستعمال في تخصيص الاخيرة ح ايض ونسبة الاصل الى الاستعمالين على السوا ثم نقول تخصيصها قطعا لانه لو استعمل في تخصيص الكل يكون الاخيرة مخصوصة ايض واما المعاضة بانه قد يكون الاصل تخصيص الجميع كما اذا قلت اضرب الكوفيين وامثل البصريين الا العلماء فالعلماء جمع عام فتخصيصه بالبصريين خلاف الاصل قلنا لا يمكن ان يكون العلماء في المثال عاما لان اللفظ الواقع بالاستثناء معتد بالمستثنى منه لامتناع اخراج ما ليس بداخل بل اللام فيه اما عوض المضاف اليه وللعهد بل قد يوجب الارجاع الى الكل خلاف الاصل من جهة اخرى ايض في المستثنى اذا لم يكن فيه جهة عموم كما اذا كان نكرة نحو اكرم العلماء والشعراء الا واحدا او لحنا الى بغداد تقدير الحق في مثله الاكتفاء بتخصيص الاخيرة وقد يحتج لاثبات الاستعمال في الاخيرة بقوله سبحانه ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة وهذا قول صدر عن قائله هفوة لان الاخراج فيه عن الاولى دون الاخيرة ولا يمكن تعلقه بها اذ من اغترف ليس من لم يطعمه لا يمكن التعليق بالجملتين كذلك ايض ولا يجابه كون المستثنى مثبتا ومنفيا معا ثم مما ذكر ظهر ضعف السابع ايض فان قائله لم يذكر لاثباته الا اثبات عموم الوضع خصوص الموضوع له في غير الاسماء من ادوات الاستثناء وبعد ما عرفت الكل فيه وان سماها ايض بمعنى الحروف تعلم عدم تمامية وامام اورد على صاحب المعالم حيث بين اقسام الوضع والموضوع له خاص من انه لا حاجة الى التطويل اذ يكفي لنفي دلالة الاستثناء على افراد الاخراج بالاشتراك عموم الوضع اثباتا له وهو معلوم قطعا فغيبته ليس في صدد نفي الاشتراك فقط بل يريد اثبات مطلبه الذي هو خصوص الموضوع له احتج السيد بوجوه اربعة ولكن ليعلم اولا انه لم يذكر تلك الوجوه لاثبات الاشتراك بل لاحتمال الامرين حيث قال في صدد المسئلة بعد نقل قول الشافعي والحنفي والذي نذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل وتجويز رجوعه الى ما يليه ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ ثم اخذ في الاستدلال والاستدلال اولا بالا لاصالة الحقيقة في الاستعمال وثانيا بحسن الاستفهام وثالثا انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما او الى واحدة منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايض فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب من غير تجاوز ولم نجد فيهما ما يوجب القطع فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ورابعا بان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني وخرجت زكوتي قائما او صباحا او في مكان كذا احتملت لما عقب بذكره من الحال والظرف ان يكون العامل فيه جميع الافعال كما يحتمل ان يكون ما هو اقرب اليه ليس لسامع ان يقطع على ان العامل الكل او البعض الا بدليل فكذا في الاستثناء والجامع كون الجميع فضلة وظهر مما ذكرنا ان غرضه ليس اثبات الاشتراك بجميع الادلة بل مطلبه اثبات عدم القطع في مرجع الاستثناء نعم احد ادلته الاشتراك المستدل عليه باصالة الحقيقة ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه صاحب المعالم حيث اجاب عن الاخيرين بانهما لا يدلان على الاشتراك فالصواب الجواب عن الاول بمنع الاصالة وعن البواقي بعدم منافاتها للمختار وتسليمها للجهل بالموضوع له فائدة ثانية الاولى اعلم بعد تذكر ان الاقوال التفصيلية راجعة الى البسيطة ان البسيطة خمسة القول بعموم الوضع والاشتراك والوقف والاختصاص بالاخيرة والعود الى الجميع لغير الاخير منها معه جهة اشتراك وهي تخصيص الاخيرة وجهتا افتراق احدهما تخصيص غير الاخيرة وعدمه والاخرى مدلك تخصيص الاخيرة فانه على الاخير هو كونه جزء تخصيص الجميع ولازمه على متلوه كونه تمام ما وضع له وعلى الاولين كونه احد فردي الموضوع له الداخل في الاخر وعلى الثالث كونه احد الثلثة كوذاتي منع الخلو عن احد الثلثة وللثلثة الاولى مع الرابع جهتا اشتراك هما تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وجهتا افتراق هما ماخذ تخصيصها وكذا الاول مع الثاني وهذه هي جهات اشتراكها وافتراقها بالنسبة الى الحكم وماخذه وظهر منه ان الثلثة الاولى مشتركة مع الرابع في تمام الحكم وان افترقا من حيث الماخذ ولهذه الاقوال جهة اشتراك وافتراق من حيث الموضوع له الحقيقي ايض فانه على الاخيرة هو الجميع على متلوه الاخيرة وعلى متلوه غير معلوم وعلى متلوه الامران بوضعين وعلى متلوه هما بوضع واحد ولكن على الاخيرين لا يتفاوت حال الموضوع له بل الوضع ثم يتبع بهذه الجهة جهة اخرى كجهة الاستعمال حقيقة ومجازا والاحتياج الى القرينة الصارفة او المعينة وغيرها والى بعض ما ذكرنا اشار العضدي بقوله هذا اي الاشتراك والوقف موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ وكذا صاحب المعالم حيث قال وهذان اي الوقف والاشتراك موافقان للثاني اي قول الحنفي في الحكم نعم ثمرة الخلاف يظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند الاول وهذا حقيقة عند ثانيهما ثم ذكر ما ظهر ما في كلام بعضهم ردا على المعالم على ما نقله بعض المحشين من انه ان اراد تمام الحكم فموافقة القولين للثاني محل تامل اذ على الثاني يحكم بمقتضى العموم في غير الاخيرة بمقتضى ظاهر اللفظ السالم عما يوجب الشك فيه اما على الوقف والاشتراك فالعمل بالعموم في غيره مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير العموم والخصوص فيها محل التوقف وان اراد محض الرجوع الى الاخيرة لا تمام الحكم فلا وجه لتخصيص الموافقة

الاستثناء وان المستعمل فيه فيها ليس الا خصوصيات الاخراج ولكن الكلام في تعيين تلك الخصوصيات بيانه انه قد عرفت ان الوضع للمعاني
الجزئية لا يمكن الا بتصورها وهي اما متصورة تفصيلا كما في الاعلام واجمالا كما في الحروف ولكن في الثاني لعدم امكان تصورها تفصيلا لا بد من
تصور معنى عام وجعله آلة لملاحظة الجزئيات فالموضوع له الخاص يكون تلك الجزئيات المندرجة تحت ذلك المعنى العام فاللازم في تعيين المعاني
الجزئية تشخيص العام المشتمل عليها اولا ثم الحكم بكون جزئياته معاني للفظ ولم يثبت مما تقدم وذكره القوم الا كون الوضع في ادوات الاستثناء
عاما والموضوع له خاصا وهو لا يكفي في اثبات المطلب لان هذا الموضوع له الخاص كما يمكن ان يكون هو افراد الاخراج مطلقا سواء كان من المتعدد او الواحد
وبعبارة اخرى من الاخيرة او الجميع يمكن ان يكون افراد الاخراج من الواحد والحاصل ان عنوان الوضع كما يمكن ان يكون مطلق الاخراج عن الواحد ولا
دليل على تعيين احدهما فالجزم باحدهما باطل وقيل بتعيين الوضع للاخراج عن المستثنى منه الواحد لا لاجل ان التخصيص الاستثناء بالاخيرة لا من
حيث انه خصوصية الاخيرة بل لاجل انها من افراد الاستثناء عن الواحد والقرب والاجماع يعينها فلا يستثنى عن غيرها لكونه خلاف الوضع وتستدل
عليه بتبادر الوحدة اي تبادر استثناء واحد وعدم تبادر الاخراجات المتناولة وبان من الالفاظ نوعيتي الثابت من الواضع ليس الا الوضع
في حال الوحدة نظير المشترك وهذا ايضا غير موافق للتحقيق لانه ان اريد تبادر الواحد حال عدم المستثنى منه فهو مسلم وان اريد مطلقا فهو ممنوع وكذا
حال ما ثبت من الواضع من الوحدة ايضا واما استلزام ذلك الوضع جديد للهيئة التركيبية حال التعدد وهو خلاف الاصل فسيجيء دفعه وقد يتوهم
امكان تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بوجه اخر بان يقال انه لا شك في انه موضوع لافراد الاخراج عن الواحد لا بمعنى ان الوضع مخصوص بها
بل بمعنى انا نعلم قطعا ان كل فرد من افراد الاخراج عن الواحد هو الموضوع له وذلك لانه ان كان موضوعا لجزئيات مطلق الاخراج فمنها الاخراج
عن الواحد وان كان موضوعا لجزئيات الاخراج عن الواحد فموضوع لها ايضا فالوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد معلوم وينفي غيره بسبب
الاصل ثم لما كان الاخراج عن الواحد صادقا على الاخراج عن الجمل الاولى والثانية والثالثة فاللازم احتمال الاخراج عن واحد من الكل الا
ان قرب الاخيرة والاجماع على الاخراج منها اوجب الحكم به وينفي الباقي بالاصل ولا يرد ما يتوهم من ان الوضع لافراد الاخراج المطلق مطلق
ولا تقييد فيه والتقييد بالوضع لافراد الاخراج المقيد بكونه عن الواحد غير معلوم والاصل ينفيه لانا لا نقول ان الوضع لافراد الاخراج
عن الواحد لا لاجل انها افراد له بل لاجل انها اما افراد له او مطلق الاخراج فان الواقع لا يخلو عن احدهما على ان الوضع لافراد الاخراج المطلق
بلا قيد ايضا غير معلوم فان الوضع لافراد مطلق الاخراج و لافراد الاخراج عن الواحد في مرتبة واحدة من الاصل فان قلت نحن نتم الوضع
لافراد الاخراج عن الواحد لكنه يكون تارة اعم من ان يكون معه غيره ايضا ولو بشرط ان لا يكون معه غيره والثاني غير ثابت والاول
لا ينافي الاخراج عن الغير ايضا قلنا نحن لا نريد اثبات الثاني واعتبار الوحدة في الموضوع له بل نقول لم يثبت الا الوضع في حال الوحدة لا بشرطها
مع ان الاخراج عن الواحد بشرط الوحدة ايضا من جزئيات مطلق الاخراج وهذا التوهم ايضا فاسد اذ لنا ان نمنع الوضع لجزئيات الاخراج
عن الواحد قوله اما موضوع له او الجزئيات مطلق الاخراج وكيفما كان يتحقق الوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد قلنا هنا احتمال اخر
هو الوضع لجزئيات الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه عند تعدده ليكون حينئذ الاخراج عن الواحد اجزاء دون الجزئيات
فان قيل هذا موقوف على الوضع الجديد للهيئة التركيبية حال تعدد ما يصلح والاصل عدمه قلنا الاصل عدم الوضع للواحد ايضا
وانما المسلم هو الوضع له حين وحدة المستثنى منه والتوضيح ان ما يصلح لكونه مستثنى منه مع استثناء قد يكون واحدا وقد يكون
متعددا ولا شك ان الاستثناء في الاول للاخراج عن الواحد واما في الثاني فمحل النزاع والحاصل انه لا شك في ثبوت الوضع للاستثناء
ولا في انه موضوع لجزئيات الاخراج عن الواحد في الجملة اما باعتبار كونه جزئيات له او لمطلق الاخراج وهذا عند وحدة المستثنى منه اي
ما يصلح له واما الشك عند تعدده هو موضوع ح لجزئيات الاخراج عن المتعدد ام لا والشافعي ومن قال بمقالته يقول بالوضع له
ولا يمكن في دفع ذلك في اثبات الاول ونفيه بالاصل لانه لا نتم الوضع لمطلق الاخراج او الاخراج عن الواحد ح فالموضوع له للاستثناء في
هذا التركيب مشكوك فيه نسبته الى الافراد الاخراجين واحدة فكيف ينفى احدهما بالاصل فان قيل الاصل عدم وضع جديد لهذا التركيب
قلنا الاصل عدم وضعه لجزئيات الاخراج عن الواحد ايضا وثبوته حين وحدة المستثنى منه لا يفيد عند تعدده فان قيل لو كان ح
موضوعا للاخراج عن المتعدد ثبت الوضع للاخراج من الواحد ايضا فينتفي الزائد بالاصل قلنا الوضع للاخراج عن جزئيات الواحد
يكون تابعا للاخراج عن المتعدد فينتفي بانتفائه فان قلت بعد العلم بالوضع للاخراج عن الواحد في الجملة و بالوضع النوعي لهذا
التركيب فالاصل اتحاد الموضوع له حال التركيب وعدمه قلنا لا اصل لهذا الاصل اذ وضع التركيب معلوم وهو كما يحتمل ان يكون
للاخراج عن الواحد يمكن ان يكون للاخراج عن المتعدد ونسبة الاصل اليهما على السواء ولا مرجح مع انه يمكن ان يكون الموضوع له مطلقا
الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه واحدا كان او متعددا فلا يلزم تعدد في الوضع اصلا ومما ذكرنا ظهر ان اثبات عموم
الوضع وخصوص الموضوع له لا يفيد في اثبات الوضع لشيء من الواحد والاعم ولا دليل على تعيين احدهما ايضا نعم لو كان يثبت الاستعمال
لاحد الامرين خاصة بدون القرينة المتصلة عند التعدد كان يمكن اثبات الحقيقة فيه بالاصل فان قلت استعمل في الاخراج عن الكل
في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا

يرجع الى ان الاصل حمل الكلام على الحقيقة والمسلم منه انما هو بعد فراغ المتكلم للاتفاق له ما دام شاغلا ان يلحق به ما شاء من اللواحق
ومقتضاه وجوب التوقف على الحكم بالمراد الى الفراغ ولو كان مجرد صدور اللفظ موجبا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات
وقته منافيا له وحيث ثمة ما لم يقع الفراغ لم يتحقق الحكم بارادة الحقيقة وذا بعا بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل مطلقا وانما هو اذا لم
يكن الحكم المستثنى منه مخالفا له اقول يرد على الاول منع العود الى الجميع في مادة النقض وعلى الثاني منع الاستثناء للامر كما يأتي مع ان
المرجح للاخيرة وهو الاقربية والمقطوعية موجود وعلى الثالث ثانيا وان قلنا بعدم كون العام المخصص مجازا ولكن لا يخرج الاستثناء عن
مخالفة الاصل لاجل ذلك لانه يخرج المستثنى عن الارادة ولا شك ان الاصل عدمه بل اصل تعلق الاستثناء بشيء وتاثيره فيه مخالف
للاصل واما منع اصالة الحقيقة الا بعد تمام الكلام وعدم لحوق ما يخالفها فهو غير مفيد له لان مراده ان كان الحكم بالاصل بعد الفراغ
وعدم انضمام ما يقطع بكونه قرينة فيما نحن فيه ايض كذلك وان كان مراده ان الحكم به بعد الفراغ وعدم انضمام شيء يحتمل كونه قرينة فهو
باطل قطعا مخالف للاجماع مع ان تجويز الحاق اللواحق لا يخرج الحقيقة عن الاصالة والظهور ولو كان ذلك مخرجا لها لاخرجها بعد
الفراغ ايض لاحتمال المخصص المنفصل والتفرقة في ذلك بين اصالة الحقيقة وظهور ارادتها فيما نحن فيه فنسلم الاول دون الثاني لما ذكر
باطلة لان كلا منهما يستلزم الاخر واما قوله ولو كان صدور الخ ففيه انه لو صح لزم ورود المخصصات المنفصلة والحق ان المراد باصالة الحقيقة
ليس انه يجب الجزم بارادتها بل المراد انها الظ ومقتضى القاعدة ما لم يدرك دليل على خلافه وعلى الرابع انه لو صح لما امكن ان يثبت المجاز مخالفا
للاصل لان الحقيقة قد يوجب ثبوت الحكم المخالف له وحله ان بعد ورود المستثنى منه يبطل اصالة عدم الحكم واصالة بقائه على
عمومه اصل طار على الاصل الاول فيبطله فالاولى الجواب عن الدليل بانه لا يثبت كون الاستثناء حقيقة في العود الى الاخيرة كما هو
مدعاه بل يبين المراد بواسطة الاصل وهو يجتمع ايض مع كل من الاشتراكين والوضع الحرفي والجهل بالموضوع له ويقول به ايض والا ان
يكون غرضه اثبات الاستعمال بذلك وتتميم المط بضميمة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة ولكن في جريان الضميمة هنا ثبوت الاستعمال بذلك
نظر والثاني انه لم يرجع في اية القذف الى الجميع ولذا لا يسقط الجلد بالتوبة وجوابه انه للدليل من الخارج لا لاصالة الحقيقة والاستعمال اعم منها
والثالث ان الاخيرة حايلة بين ما قبلها وبين الاستثناء فيكون مانعا عن تعلقه به كالسكوت وجوابه انه مصادرة ثم السكوت ان
اريد به الطويل فالمماثلة ممنوعة وان اريد الاعم فالحكم في الاصل ممنوع والرابع ان حكم الاولى متيقن ورفعه مشكوك فيه فيستصحب وجوابه
يعلم مما مر في الاول وقد يجاب ايض بالنقض بالاخيرة لان رفع حكمها ايض مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى ما قبلها بدليل ويمنع تيقن
حكم الاولى لاحتمال عود الاستثناء اليها ايض ويرد على الاول انه ان اريد الدليل الثابت وجوده فيخرج عن محل النزاع وان اريد المحتمل فالاصل
عدمه وعلى الثاني ان الاصل في كل لفظ وقع متعلقا للفظ دال على حكم تعلق الحكم به وبجميع مدلوله ما لم يدل دليل على خلافه والخامس انه لو قال
علي عشرة الا ثلثة الا ثلثة كان الا ثلثة للاخيرة فكذا في غيره دفعا للاشتراك واجيب تارة بان الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض واخرى
بان الاتفاق على العود الى الاخيرة هنا فارق وثالثة بان القرينة هنا قائمة وهي تعذره الى الجميع لانه يوجب كون الاستثناء الاخير مثبتا ومنفيا
معا بل كونه لغوا اذ لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايض يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه ولا يخفى ان الاخير يرد
انما يرد ان لو اريد اثبات المطلوب بالقياس واما لو كان المقصود اصالة الحقيقة ودفع الاشتراك فلا يرد بان نعم يرد ح منع اصالة الحقيقة لتعدد
المستعمل فيه كما مر والسادس انه لو رجع الى الجميع فاما اضمر مع كل منها استثناء او لا فعلى الاول يلزم الاضمار المخالف للاصل وعلى الثاني اجتماع
العوامل على معمول واحد وهو غير جائز لنص سيبويه ولاستلزامه اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد واجيب باختيار الثاني ومنع
اللازم اولا لانه انما يلزم لو كان العامل في المستثنى منه هو ثم بل العامل فيه كما صرح به المبرد والزجاج وهو الا لقيام معنى الاستثناء بها
ومنع بطلانه ثانيا لان الاخبار هم عن واحد متضادين مثل حلو حامض حيث انه لا يجوز خلوهما عن الضمير ولا كونه في كل منهما ولا في احدهما
بخصوصه اذ الاول خلاف الاجماع والثاني يستلزم كون كل واحد محكوما به على المبتدأ فيلزم اجتماع الضدين والثالث انتفاء الجزئية عن الخالي
عن الضمير لاحتمال ان يكون كالكلمة الواحدة او يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر بل العدم دليل على بطلانه ومنع سيبويه معارض
بتجويز الكسائي والفراء بل نفسه في الصفة كما في قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه يمكن ان يكون من اجتهاداته واما اجتماع المؤثرين على
اثر واحد فلا ضير فيها لان العلل الاعرابية امارات وعلامات وقد يورد على الجميع لزم اما الاضمار او الحكم بكون كل من الجمل عاملا في المستثنى
وكل منهما خلاف الاصل اندفع عنه بعض ما ذكر الا انه لا يثبت الا تعيين المراد كما سبق ودليل الثالث والرابع والخامس صيرورة الجمل بالتعلق
وعدم تخلل الكلام الطويل والاتصال كالواحدة وبقابليتها كل الجانب من الاستثناء واجيب بانه ان كانت هذه الامور من القرائن فيخرج
عن المبحث والا فالمنع وارد والحق ان بعضها منها دون بعض فيخرج مع الاول عن النزاع ويرد المنع مع الثاني ودليل السادس ان ادوات الاستثناء
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما فيما كان منها من الحروف والافعال فلما مر في اوائل الكتاب واما فيما كان من الاسماء
كغير وسوى فلانهما عند كونهما للاستثناء بمعنى الا والموضوع له فيها خاص فكذا فيهما بل يجري فيهما دليل خصوص الموضوع له فيها ايض من ان
فهو صالح لكل من الامرين ولا دليل على التعيين لان البحث عند الاطلاق وجوابه انه لا شك في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في ادوا

الاستثنا

كالحاجبي بالواو وفي الذريعة والعدة ويب منهاج والمحصول الجمل مط وفي المعالم والانيس الجمل والمفردات ويظهر من بعض ادلته الاختصاص
بالجمل حيث اثبتوا الحكم فيها بقياسها على المفردات ومن بعضها اختصاصها بالمعاطفة حيث اثبتوا المدعى بالعطف ولا يبعد ان يكون
نزاع القدماء في الجمل واما المتأخرون فلما لم يثبت عليهم الاجماع في المفردات ورجوعها في محل النزاع ايضا اذا عرفت ذلك فنقول في المسئلة
اقوال العود الى الجميع وهو مختار العدة والمنهاج ومذهب الشافعي الثاني الاختصاص بالاخيرة وهو مذهب الحنفي والكرخي الثالث العود اليه
مع التعلق بين الجمل واليها مع عدمه اختاره العلامة في يب والبصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه الرازي وفسر التعلق
تارة بان يكون حكم الاول واسمها مضمرا في الثانية وعدمه بان لا يضمر فيها شيء منهما ويظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا اي من
حيث الخبرية والانشائية والامر والنهي مع اتحاد القضية او لا مع اتحادها او يتحد نوعا ويختلفا اسما وحكما او اسما او حكما واخرى بان يكونا
من نوع واحد مع اضمار حكم الاولى واسمها في الثانية وعدم التعلق بان لا يكونا من نوع واحد او كانا ولا يضمر حكم احدهما ولا اسمها في
الاخرى وثالثة بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول وعدمه بان يختلفا نوعا او اسما مع عدم كون الاسم الثاني ضمير الاول او حكما مع عدم
الاشتراك في القضية الرابع العود اليه مع عدم تخلل كلام طويل بين الجملتين واليهما معه وهو منقول عن الجويني والخامس عوده اليه مع ظهور
اتصال الاخيرة بما قبلها واليها مع ظهور الانقطاع والوقف بدونهما وهو مختار الحاجبي السادس احتمال العود اليه واليها لعموم الوضع و
خصوص الموضوع له مط اختاره والدي العلامة قدس سره في التجريد السابع السادس الا فيما كان الاستثناء بالادوات الاسمية فان الاحتمال فيه
لعموم الوضع والموضوع له معا وهو مذهب صاحب المعالم وجعل قوله اشتراكا معنويا مط غفلة كما ينادي به مقدمته الممهدة لذلك والثامن
السادس للاشتراك اللفظي ذهب اليه السيد ولكن مختاره في المسئلة احتمال الامرين وان استدل عليه بوجوه لاحدها الاشتراك التاسع السابع
للجهل بانه حقيقة في اي الامرين وهو المنقول عن الغزالي والقاضي ابي بكر وهو الحق لعدم دليل على تعيين الموضوع له حال التعدد ما يصلح ان يكون
مستثنى منه وضعف ما استدل لو ابه عليه حجة الاول وجوه منها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة كجملة واحدة فقولك نهد ضرب عمرا وقتل
بكرا وشتم خالدا في قوة انه فعل هذه الافعال فكما ان الاستثناء الذي يلي الواحدة يرجع اليها فكذا ما في حكمها ومنها انه يصيرها كالمفردات
المتعاطفة فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وقولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب في
المفرد لا يعود الى الاخير فقط فكذا في الجمل والجواب عنهما مضافا الى ما في الاول من ان عليه يرجع الاستثناء الى المجموع من حيث المجموع فيخرج عن النزاع
وما في الثاني من منع الحكم في المفردات ايضا ومن ان عدم الفرق لو سلم فانما هو في المثال المذكور واما في مثل شتم مضر وضرب بنو تميم ورد
ربيعة فالفرق ظاهر انه لا يلزم من كون شيء في قوة اخر او مثله اتحادهما في جميع الاحكام ومنها ان الجمل المتعاقبة اذا تعقبت مشية الله تعالى او الحال
او الصفة او الشرط تشترك بالجميع فيما تعقب فكذا الاستثناء بجامع عدم الاستقلال وجوابه مضافا الى منع حكم الاصل ومنع الاجماع
لو ادعاه انه قياس في اللغة مع انه في المشية مع الفارق لانه انما ذكر لاتفاق الكلام عن النقض والمضي وهو امر مطلوب في كل فعل البتة فهو قرينة
العود الى الكل وقد يفرق مع الشرط ايضا بان له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا لكنه مقدم معنى وبذلك له صدر الكلام المتعلق به لا مط و
قد يقرر الاستدلال بالمشية هكذا هي يعود الى الجميع اجماعا وهي اما استثناء او شرط وهو ايضا في معنا الاستثناء لان قوله الا من تاب جار مجرى ان
لم يتوبوا فكذا سائر الاستثناءات لعدم تعقل الفرق وجوابه بعد تسليم الاجماع منع كونها استثناء لعدم اشتمالها على شيء من
ادواته ولا شرطا لان الظاهر منه التعليق ولا ريب انه لا يراد بها ذلك ولذا يذكر في المخبرات المقطوع بها وانما يذكر لبيان الاعتقاد والتوكل
او من جهة امتثال الامر ومنها انه لو تكرر الاستثناء مع كل جملة عد مستهجنا ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع لما استهجن لتعينه طريقا
وجوابه منع التعين وامكان التعبير بالاخصر بان يقول بعد جميع الجمل الا كذا في الجميع ومنع الاستهجان الا فيما كانت قرينة على الاتصال
قد يقرر الدليل هكذا العرب اذا ارادوا الاستثناء من جمل متعددة اقتصروا على استثناء واحد والاصل في هذا العمل الحقيقة فليس عوده
حقيقة لاصالة عدم الاشتراك وجوابه بالمعارضة بما اذا ارادوا الاستثناء من الاخيرة فقط ثم الحل بمنع اصالة الحقيقة في الصورتين لتعدد
المستعمل فيه ومنها ان المفروض صلاحية الرجوع الى كل واحدة والحكم باولوية البعض تحكم وجوابه منع عدم اولوية الاخيرة لوجود المرجح فيها
وهو الاقربية مع كون الحكم باولوية البعض تحكما لا يوجب الرجوع الى الجميع لامكان التوقف ومنها انه لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة لكان
للجميع اتفاقا فكذا في غيره لاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك وجوابه مضافا الى ما مر والى عدم امكان العود الى الاخيرة انه يعود الى المجموع من حيث
هو مجموع فهو غير المدعى حجة الثاني ايضا وجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لانه موجب للتجوز في لفظ العام ولان الظاهر من المتكلم
بالعام ارادة عمومه والاستثناء مخالف للاصل بمعنى الظاهر او لانه انكار بعد الاقرار والقاعدة فيه عدم سماعه فالاستثناء مخالف للاصل
بمعنى هذه القاعدة فيجب فيه الاكتفاء بالمتيقن وهو العود الى الاخيرة فاجيب عنه اولا بالنقض بالشرط والصفة وثانيا بقيام المقتضي
للخروج عن خلاف الاصل وهو وضع الاستثناء لكل من الامرين كما ياتي وعدم المرجح فهو اما يوجب الارجاع الى الكل او التوقف وثالثا
بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل قوله موجب للتجوز في لفظ العام قلنا لم لانه يبنى على ان العام المخصص مجاز وهو خلاف التحقيق قوله
ولان الظاهر من المتكلم ارادة العموم قلنا هي باقية وان اخرج بعض افراده ثانيا على ان كون الاستثناء مخالفا للاصل بهذين المعنيين

الدلالة اللفظية بحسب اللغة وهذا يجعل النزاع في الثاني لفظيا على القول بان دلالة الاستثناء من النفي على الاثبات في عكسه من باب المفهوم
لانه ايض لازم عرفي للمنطوق لنا مضافا الى تصريح جمع من اللغويين التبادر وجعل شارح الشرح انكاره ملحقا بانكار الضروريات وكفاية كلمة
التوحيد في الاقرار به وتمام الاسلام وجعل دلالتها شرعية لا لغوية مكابرة اذ لا يفهم احد الفرق بينهما وبين لا عالم في البلد الا زيد في
فهم الاثبات مع انه اذا ثبت في الشرع ثبت اللغة ايض بضميمة اصالة عدم النقل واما اكتفاء النبي صلعم به في قبول اسلام اهل البادية الغير المطلقين
بحال الشرع فلا يفيد لجواز كون هذه الكلمة موجبة لحقن دمائهم وقبول اسلامهم تعبدا او بواسطة نفي الالوهية عن غيره فقال للمنافي
لمذهبهم في الشرك احتج المخالف بوجوه منها انه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لثبت الصلوة بمجرد الطهور بقوله عم لا صلوة الا بطهور واجيب
عنه بان قوله الا بطهور لا يدل على استثناء الطهور من الصلوة لتثبت بثبوته فانه انما يكون لما اذا قلنا لا صلوة الا الطهور وتقوله بطهور
ليس بالمستثنى حقيقة لاحتياجه الى متعلق يكون هو المستثنى وهو اما لفظ صلوة ليكون التقدير لا صلوة الا صلوة بطهور وليكون الاستثناء
تاما او لفظ باقترانها بطهور ويكون المستثنى منه ح محذوفا فاهو قولنا بوجه من الوجوه اي لا صلوة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور
فعلى الاول كان معنى الاثبات الصلوة بطهور صلوة وعلى الثاني لما يؤول النفي الا انه لا يعتبر في ثبوت الصلوة او صحتها وجه الا اقترانها بالطهور
ويكون معنى الاثبات انه يعتبر الطهور في ثبوتها وكلاهما حق ولا يلزم ثبوت الصلوة بالصلوة متطهرا وان وجد فيها الخلل من جهة
اخرى واجيب عنه بان مقتضى النفي الصريح الوارد على النكرة انتفاء الصلوة بدون الطهور مطلقا ومقتضى اثباته المستفاد من الاستثناء
من النفي ثبوت الصلوة مع الطهور في الجملة لعدم دليل على العموم في الاثبات فعدم صحة الصلوة مع الطهور في بعض الاوقات كما اذا اختل
سائر الشرائط غير ضائر ودعوى دلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف اي الطهور فالتخلف عنه غير جائز ممنوعة ولو سلمت فانما
هو اذا لم يعارضه دليل اخر على عدم كونه علة مستقلة ويمكن ان يجاب عن الاعتراض ايض بانه يمكن جعل القضية الموجبة المدلول عليها
بالاستثناء ممكنة لا فعلية فيقدر فعل الامكان دون الوجود والحصول والقضية الموجبة ح صادقة دائما هذا وقد يجاب عن الدليل
ايض باعتبار الاستعمال عن الحقيقة ومنه يعلم الجواب عن الاستدلال بقوله تع وما كان لمؤمن الاية مضافا الى جواز ارادة الاجماع عن
حال المؤمن او التجوز في صورة الخطاء في الظن ومنها ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وهو لا يستلزم الحكم
عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لكونه اعم منه وجوابه انا لا نقول باقتضاء رفع الحكم له بل نقول ان هذه الهيئة يقتضي اثبات النقيض
بحكم التبادر وقد يجاب ايض بوروده في جانب الاثبات ايض ورد بان النفي الحكم في الاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه
نظر لمنع كون العدم اصلا في جميع صور الاستثناء من الاثبات ومنها ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن تعلقه بالحكم بالنفي وتعلقه بالنفي
نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات
لكن الاول اولى والجواب منع الاولوية بل تعين الثاني للتبادر المذكور ولا يخفى ان كون الاستثناء من النفي اثباتا انما هو اذا لم يكن ردا
واما معه فلا يقتضيه كما صرح به ابن السراج وابن مالك في التسهيل فتمثل ما على الف الا مائة بعد قول المدعي عليك الف مائة ليس اقرارا
بالمائة منها اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كان او مفردات وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به كما
ياتي واما الخلاف في غيرها لا بمعنى انه هل يمكن رجوعها الى غيرها اذ الظ انه لا نزاع في امكانه الا عن شاذ بل بمعنى انه عند فقد القرينة
هل يحمل على العود الى الجميع ام لا وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره ولنقدم مقدمات الاولى في عود الاستثناء الى الكل
يحتمل وجوها الاول ان يستثنى عن المجموع من حيث المجموع ففي قولك اكرم العلماء والفقهاء الا ثلثة يخرج الثلثة عن المجموع سواء كان من العلماء
او الفقهاء او بعضها من الاول وبعضها من الثاني والثاني ان يستثنى عن كل واحد على البدل والثالث ان يستثنى عن كل واحد منهما فيخرج
الثلثة عن كل واحد من العلماء والفقهاء ومحل النزاع هو الثالث دون الاولين لتصريحهم بان العود الى الاخيرة اجماعي وهو يكون مع
الثالث ولانه المستفاد من امثلتهم وادلتهم الثانية محل النزاع ما اذا كان المستثنى صالحا للعود الى كل واحد وفرض صاحب المعالم
الصلاحية بان يكون وضعه عاما سواء كان الموضوع له ايض عاما او خاصا وبان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما
للجميع ومن الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واطعم بني خالد الا عالما اذا فرض كون شخص من بني خالد مسمى بعالم وفرض وجود العالم بمعنى
الوصفي في جميعهم ولا يخفى انه لا يظهر فائدة لغرض الاشتراك على الجواز المذكور اذ يكفي كونه موضوعا للمعنى صالح للجميع الا ان يكون غرضه
بيان اقسام الصلاحية ثم ان في كلامه اشارة الى انه لا يختص وجه الصلاحية فيما ذكره وهو كك وقد يتحقق الصلاحية في الاعلام
الشخصية واسماء الاشارة اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما في اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا او الا هذا وكذا يتحقق
في الاعلام مطلقا وفي المشتركات اللفظية التي يصلح كل معنى منها للجملة على القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ثم في صلاحية النكرات
والمبهمات الغير العامة للرجوع الى الجميع نظر لان الوحدة معتبرة في معانيها والرجوع الى الكل ينافيها الا بضرب من التجوز المخالف
للاصل الثالثة قد اختلفت كلماتهم في بيان محل النزاع من العمومات الصالحة للاستثناء فالمصرح به في كلام بعضهم كالعميدي في
التهذيب الجمل المتعاطفة وان صرح الاخير في اخر المبحث بان ذكر الجمل بناء على الغالب ولا فرق بينها وبين المفردات وخصها بعضهم

اي كل صلوة الا ما اقترانها صح

كالحاجبي

مع انضمام الاستثناء اليها وهو القرينة يصح هنا الا ان المراد بالجارية وحدها ويبعد ملاحظة الانضمام الا ببقي استثناء اخر وفيه
انه ان اريد ان النصف معنى الجارية مع الضميمة فهو مما لا نزاع فيه وليس معنى مجازيا لهذا المركب اذ لا حقيقة له غير ذلك وكذا ان
اريد انه معناها بشرط الضميمة فانه لا يتصور له معنى غير ذلك حتى يكون ذلك مجازه كما مر مع ان للخصم ان يقول انا نسئل عن الجارية
وحدها فان قلت ان المراد بها الكل يثبت المط وان قلت ان المراد النصف عاد المحذور وان قلت لا معنى لها رجع الى مذهب القاضي
وان اريد انه معنى الجارية المنضمة ولو لم يلاحظ الضميمة اصلا فهو معنى الجارية وحدها ويعود المحذور وثالثها انه لو كان المراد الباقي لم
يكن هناك كل وبعض واخراج فلا يكون استثناء ويعلم ما فيه مما تقدم في الثاني واما بطلان الثالث فللاخير من بابي نظر فيهما
ظاهر للمتامل مع ما فيه ثم اقول يمكن اثبات المط بابطال الاخيرين بوجه اخر اما بطلان الثاني فلانه لو كان العشرة مجازا في السبعة
والا ثلثة قرينة عليه لوجب ان يكون معنى الا ثلثة الذي هو اخراج العدد الثلث منافيا للمعنى العشرة الحقيقي ملائما للسبعة كما
اسد يرمي كان ذلك مع القرينة مع ان خروج الثلثة لا يلائم السبعة اصلا بل لو كان المراد بالعشرة السبعة لم يكن خروج واما بطلان
الثالث فلانه لو صح لزم ان لا يتوقف فهم معنى المركب على فهم معنى اجزائه كما في عبد الله علما ولا يحصل فهم معنى المركب بمجرد فهم معنى
الاجزاء مع انه يحصل في الاكثر ببطلان الاول والثالث اما الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا وهو بط كما يأتي
اما الملازمة فلانه لو كان الحكم بعد الاخراج لكان في قولك ليس علي شيء الا خمسة الخمسة مخرجة قبل اسناد النفي الى شيء فيكون المعنى الباقي
من استثناء اي غير الخمسة مسكوتا عنها ولان علينا متابعة وضع الواضع في استفادة المعاني والذي ثبت في اللفظ الذي مر مورد الحكم هو
كون مفهومه موردا للاسناد فاذا كان مدلول المستثنى منه الجميع يكون هو مورد الحكم وليس اسناد اخر يتعلق بالثاني ولانه لو اشير
الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منها فلا يتصور هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض انها لا يخرج اشخاص من الثلثة من جملة
العشرة بل المراد اخراجها عن الحكم المتعلق قبل الاسناد والجواب اما عن الاول مضافا الى لزومه مع كون المستثنى منه مجازا في الباقي ايضا اذ يكون
معنى ليس علي عشرة الا ثلثة انه ليس علي السبعة ان هذا التركيب يتبادر منه بالمفهوم ثبوت المستثنى سواء كان الاسناد قبل الاخراج او بعده
فهو مفهوم هذه الهيئة التركيبية مط ولذا لو قال من عنده الاشياء غير الخمسة ليس علي نفهم ثبوت الخمسة مع كون الاخراج قبل الاسناد واما
عن الثاني فيمنع ان الثابت هو كون مدلول اللفظ مط مورد الحكم بل هو منها اذا تم الكلام ولم يكن مخرج لبعض الافراد واما معه فالمفهوم تعلق
الحكم بالباقي بعد الاخراج واما عن الثالث فيمنع انه لا يتصور اخراج الا عن الحكم بل الاخراج عن اشخاص العشرة قوله المفروض انه لا يخرج اشخاص
الثلثة من جملة العشرة ان اردت انها لا يخرج في الخارج بان يقول لها الثلثة اخرجوا عنهم ثم انتم تخرجون وتذهبون فهو مسلم ولكنه غير لازم
من الاخراج وان اردت انها لا يخرج في الارادة فهو ممنوع فانه يشار الى العشرة اولا ويطلق عليها لفظ العشرة مرادا منها جميعها ثم يخرج بلفظ
الا ثلثة ثلثة منها ويسند الحكم الى الباقي ويكون المعنى خذ من هذه العشرة الاشخاص من غير ثلثة منها واما الثالث فلان مراده ان كان
ان المجموع المركب موضوع له بوضع على حدة فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس هنا مركب من ثلثة الفاظ يعرب الاول وهو غير مضاف ومستلزم لعود
الضمير الى الجزء اللفظي في اشتريت الجارية الا نصفها وان كان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ويحصل المجموع معنى يصدق على السبعة على ان
يعبر عنه بلازم مركب كالطائر الولود للخفاش فهو مستلزم لعدم كون الاستثناء عن النفي اثباتا اولا وقد عرفت ما يظهر به ضعف ما به
ابطل به الشق الاخير ولكنه غير ضار بعد ما ذكرنا مع انه ان كان مراده ذلك يرجع الى المختار ولاجل ذلك قد ظهر بطلان الاول والحكم والذي لعله
برجوعه اليه فادرجه العضدي الى احد الاولين كما ارجع احدهما الى الاخر ولا فائدة معتد بها في تحقيق قوله وتزييفه وان اردته فارجع
الى شرح التجريد واحتج لمذهب القاضي ببطلان الاولين بما ذكرنا لابطالهما فلم يبق غيره وجوابه ظ واستدل له بغير ذلك ايضا يأتي الاشارة
اليه في بحث كون العام المخصص حقيقة او مجازا ثم اعلم ان جميع ما ذكر في الاستثناء جار في سائر المخصصات المتصلة ايضا بعينه واما المنفصلة
اي المستقلة فلا بل الحق فيها ايضا قرينة التجوز في العام والمراد به الباقي مجازا لعدم امكان ارادة المجموع لانه لو كان مع الاسناد قبل الاخراج
فلاستلزامه للكذب والبداء واما ان كان مع الاسناد بعده فلانه يوجب انه لو قال في شهر المحرم صم تمام شهر صفر فصيام عشرة منه ثم قال لا
تصم خمسة من اخره لا يكون صيامه لايام العشر صحيحا اذ لم يكن بعد اسناد فلا يكون امرا ولان القدر الثابت من الواضع ليس الا جواز اسناد
الحكم الى اللفظ الوارد في مورده قبل تمام الكلام وما يتعلق به لفظا واما الى غير ذلك فلا ولان المتبادر المفهوم من اكرم العلماء او لا تكرم زيدا كون
المسند اليه هو العلماء الا غير وكذا ما يشبهه ولانه لو لم يكن العام المذكور مسندا اليه لزم ان لا يكون اياما في قولك صم اياما وجب ان لا تصم
خمسة منه مفعولا لصم ولا ما في السفرة في قولك كل ما فيها اذ فيها فاشتر البيض ايضا مفعولا لكلت وهو بط قطعا واما في مثل اكرم بني تميم
الطوال او الا القصار وحتى الجهال او ان كانوا علماء او علماؤهم فيقول المفعول جملة العام والمخصص وذلك في غير المتصل غير ممكن كما لا يخفى
منهاج الاستثناء من الاثبات نفي للحكم عن المستثنى وفاقا كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني ووالدي العلامة قده والرازي والعبري
والعضدي والتفتازاني وبالعكس على الاشهر الاظهر بل عليه اجماع اللغويين من التفتازاني خلافا للحنفي في الثاني خاصة في شرح الشرح ان المذكور
في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا نعم يحكم بالنفي في الاثبات للبراءة الاصلية وبالاثبات في النفي بحسب فهم العرف دون

منها ليس على مكون الخمسة صح

عليه الحكم بسبعة فلابد من القول باخراجها عن الحكم ١٢ م

انضمامه مع الغير وهو الاستثناء المتصل والشرط والغاية وابدل البعض والصفة والتخصيص بالحال والتمييز والظرفين وراجع
الى الجملة الاخيرة او منفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اللفظ والعقل والحس والعرف والسنة والاجماع والفعل والتقرير منهاج
الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع وقيل مشترك بينهما لفظا وقيل معنى لنا التبادر والمتصل فانه اذا قيل اكرم القوم الا زيدا
يتبادر ان زيدا من القوم ولذا لا يحملونه على غيره الا مع تعذره حتى حملوا له على ابل الا شاة على قدر قيمة الشاة من الابل وايضا صرح الجميع
بان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهو مخصوص بالمتصل والتخلف في باب الاقرار لمراعاة الاصل احتج المخالف بالاستعمال في ايات كثيرة و
جوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة مع ان ارجاعها الى المتصل ممكن منهاج اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء فانهم لما راوا ان
الحكم فيه ليس مسندا الى مجموع المستثنى منه لكونه تناقضا بل هو مسند الى الباقي فاختلفوا في كيفية اسناده اليه فذهب العلامة
والعضدي ونجم الائمة واكثر المتاخرين ومنهم والدي العلامة قده الى ان المراد بعشرة مثلا في له على عشرة الا ثلثة معناها الحقيقي واخرجت
الثلثة قبل الحكم والاسناد بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اي السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد ولا تخصيص واقع وان احتمله ظاهرا
هذا في الحكم واما في لفظ العام فتخصيص واقع فالحكم بنفي التخصيص مطلقا خطا وذهب جماعة منهم السكاكي بل الاكثر كما في التجريد والمختصر
الى ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة التجوز والقاضي ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان مفرد و
مركب هو الحق الاول لنا ان المعنى الحقيقي للعام هو العموم والاصل في الاستعمال الحقيقة الا مع القرينة الصارفة ولا قرينة هنا الا المخصص
وهو كما يحتمل ان يكون قرينة التجوز يمكن ان يكون مخرجا للغير الباقي عن المراد بعد ارادته ثم الاسناد الى غير القاضي يقول بكونه مخرجا للغير الباقي
الا انه يقول اخراج عن المراد الظاهري دون الواقعي فلم يعلم الصارف والاصل بقاؤه فيجب القول بارادة العموم فان قيل العشرة ليست مستعملة
في غير الحقيقة عند القاضي قلنا نعم ولكنها ليست مستعملة في الحقيقة ايضا واصالة الحقيقة يدفعهما فان قيل كونها حقيقة للمعنى المعهود في
هذا التركيب غير ثابت قلنا اصالة عدم وضع اخر لها ولو بجعلها جزء للموضوع يثبته فان قيل وضع الهيئة المركبة ثابت في كونه لربط الكلمات
المفردات غير معلوم فيمكن ان يكون لمعنى ثالث ونسبة الاصل اليهما على السواء كما مر مرارا قلنا التبادر والمعنى المعهود للعشرة والثلثة واخراج
الثاني عن الاول مرتين ولذا لو قال عشرة الا عشرين لا يقال انه مهمل بل يقال كيف يستثنى العشرين عن العشرة فوضع الهيئة للربط الخاص معلوم
والاصل عدم الاشتراك فان قيل لا يثبت مما ذكر الا ان المراد بالمستثنى منه المجموع واما الاسناد بعد الاخراج فلا وهو احد جزئي المطلب فيمكن
ان يكون المراد منه المجموع والاسناد الى الباقي قبل الاخراج واقعا وان كان المفهوم عند المخاطب الاسناد الى الجميع فيكون الاستثناء الاخراج عنه
الباقي عن المراد الواقعي والحكم الظاهري قلنا هذا غفلة عن معنى الاسناد والحكم هنا فانهما عبارتان عن اظهار تعلق الحكم بمحكوم عليه
معين وايقاع الاسناد لفظا وهذا المعنى هو المبحوث عنه وهذا يمتنع ان يتحقق الا بلفظ دال على الحكم واخر على المحكوم عليه فاذا كان مدلول
المستثنى منه هو المجموع فاين اللفظ الدال على الباقي وما ظن اسنادا هو التعلق الارادي ولا ريب انه لا يتعلق الا بالباقي ولو قبل التكلم ودلالة
الدال على المجموع على الباقي تضمنا او التزاما غير مفيد لان دلالة تبعية لا يتحقق الا مع تبعية المطابقة وهي في الاسناد غير متحققة لاستلزامه
الكذب وما قيل من انه يمكن ان يراد الجميع وينسب الشيء اليه فيأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا يلزم كذب لانه صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد
ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة ليخرج منه شيئا ثم يفيد الاعتقاد ففيه ان المراد بالنسبة ان كانت الظاهرية اي المفهومة
عند المخاطب فيرجع الى ما تقدم وان كانت الواقعية اي المرادة للمتكلم اولا وان اخرج البعض عنها ثانيا فهذا عين الكذب لانها يبنى عن التعلق
الارادي واقعا بالجميع وليس كذلك وسيجيء تتمة الكلام فيه في بحث كون العام المخصص حقيقة ام مجازا وقد يستدل ايضا ببطلان القولين
الاخرين وعدم رابع اما بطلان الثاني فلوجوه احدها ان العشرة في التركيب مقيدة بالا ثلثة لا محالة فالمجاز اما العشرة المقيدة مع خروج
القيد او مع دخوله ولا يمكن ان يكون شيء منهما مجازا في السبعة اذ لا يتصور لها معنى حقيقي اخر حتى يكون ذلك مجازه وفيه انه اذا
لم يكن العشرة ح الا مقيدة ولم يتصور لها ح معنى حقيقي اخر فيبطل كون العدد المعهود مرادا حقيقيا منها ايضا وان امكن كونه حقيقة
فليكن السبعة مجازا عنه والتحقيق ان تقييده هنا منوط بالاعتبار دون الواقع او نقول معنى العشرة المقيدة هو العدد المعهود المقيد
ايضا ولا يلزم ان يكون له معنى وحداني وثانيها انه لو كان المراد من المستثنى منه الثاني فاذا قلنا اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد
بالجارية النصف فالضمير اما راجع الى الجارية بكمالها اي معناها الحقيقي فيلزم مضافا الى الاستخدام الاستثناء المستغرق وان اريد
بالنصف الثاني النصف المشترى والمنقطع ان اريد النصف الاخر او راجع الى الجارية المجازية اي النصف فيلزم ان يكون المشترى
الربع ويكون هو الباقي ثم لكون المستثنى منه حقيقة في الباقي يكون المراد بالجارية الربع ويكون نصفه الثمن وهلم جرا وايضا لو كان
المراد بالجارية النصف والضمير راجع اليها قطعا يلزم ان يكون المبلغ نصفها وهو بط للقطع بان المراد نصف كلها وفيه انه للخصم
ان يقول للجارية معنيين مجازي هو مراد المتكلم وحقيقي وهو مفهوم المخاطب والاستثناء اخراج عن الثاني دون الاول باعتبار
قرينة لتعين الاول فالضمير للجارية بالمعنى المفهوم عند المخاطب الذي هو المراد قبل الاستثناء ظاهرا وهو المستثنى منه دون
المعنى المجازي ولكنه لا ينفك عن الاستخدام ايضا وهذا ايضا ارتكاب خلاف اصل اخر وقد يجاب عن التسلسل ايضا بان المراد بالجارية

بالسلطان ووجوده عندهم غير دال على الاشتراط كما انه لا يدل كونهم في المدينة على اشتراطه وبعد نفي الاشتراط بالاصل يتحد المعدوم مع
ايض في الصنف الموجب للتكليف كما ينفي الاشتراط بالاصل واطلاق الادلة على قول التناول ولو ثبت اشتراط السلطان بدليل خارجي يرتفع
الاصل بالنسبة الى الموجودين والمعدومين والحاصل ان الخطاب على القول بالشمول لا يختص بالمعدوم بل يشمل الموجود ايض وعلى هذا فعلى
القول بالشمول اما يكون دليل على الاشتراط اولا فان كان فيفيد الخطاب بالنسبة الى الطائفتين وان لم يكن فيكون مط بالنسبة الى الطائفتين
وان لم يكن فيكون مط بالنسبة اليهما وكذا على القول بعدم الشمول فان مع دليل الاشتراط يشترط تكليف المعدوم ايض للاشتراك وبدونه
لا يشترط تكليف شيء منهما فلا يتفاوت ووجود دليل دال على اشتراط تكليف الموجود من حيث هو موجود خاصة فرض غير واقع فان قيل
هذا اذا سئل في اشتراط تكليف الموجودين بشرط هم واجدوه وليعا اذا علمنا وكان الخطاب مط فلا يمكن اثبات التكليف للمعدوم على القول
بعدم التناول لان تكليف الموجود مشروط بشرط غير متحقق للمعدوم ويمكن اثباته على التناول لاطلاق الخطاب قلنا ان سح اما يعلم اشتراط
تكليف المتمكنين من الموجودين عن تحصيل الشرط به غير دون المتمكنين فتكليفهم غير مشروط او يعلم اشتراط تكليفهم مط به فلو
يتمكن منه لا تكليف له فعلى الاول نقول بوجود التكليف لنا ايض غير مشروط للاشتراك كنا مع الموجودين في ان غير المتمكن منهم كانوا
مكلفين بدون الشرط وعلى الثاني نقول بعدم التكليف لنا للاشتراك كنا معهم في ان غير المتمكنين منهم ما كانوا مكلفين والحاصل انه يرجع
النزاع ح الى تكليف غير المتمكن في كونه مكلفا بلا اشتراط وغير مكلف من غير مدخلية لكونه موجودا في زمن الخطاب وعدمه ولا يتفاوت الحكم
بالتناول وعدمه اذ لو ثبت تكليف غير المتمكن ايض من غير اشتراط لكون صلوة الجمعة مثلا واجبة علينا ايض اما للتناول او للاشتراك ولو نفي
تكليف غير المتمكن لا يكون واجبة علينا اما للاشتراك او لتقييد خطاب المتناول بالدليل النافي للتكليف عن غير المتمكن نعم لو فرض وجود
دليل على نفي التكليف عن غير المتمكن الموجود خاصة يحصل التفاوت ولكنه فرض غير واقع والظاهر ان من قال بهذه الثمرة خلط بين الاجماع على
الاشتراك والاجماع في كل مسئلة جزئية ومما ذكر ظهر انه لا يترتب على هذه المسئلة اثر نعم لو جعل اثرها لزوم الفحص عن دليل الاشتراك وعدمه
فيلزم على القول بعدم التناول دون القول به لكان له وجه الا ان الظاهر ان المساواة او الاشتراك وصلا حد الضرورة فهما معلوما قبل
الفحص منهج الاحكام الشرعية منها ما يختص بالرجال كاحكام تسريح اللحية واخذ الشارب ومنها ما يختص بالنساء كاحكام الحيض
والنفاس ومنها ما يمكن وروده عليهما وهو على قسمين لان دليله اما شملهما او يختص باحدهما اي يكون اللفظ من الفاظ المذكر والمؤنث ومثل
ذلك من المختص والثاني اما يوجد دليل على تعميمه وتخصيصه او لا يوجد ولا كلام في غير الاخير من الاقسام وانما الكلام فيه في ان الاصل هل هو اشتراك
النساء للرجال في الحكم او عدمه فالاكثر ومنهم والدي العلامة والحاجبي والعضد على الثاني وهو الظاهر من صاحب المدارك في بحث اعتداد الرجل باذان
المراة وبحث الصلوة في الحرير ويظهر منه فيه انه المشهور وهو الحق ووجهه ظ وقد يقال بالاول لان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث
عند اجتماعهما ولان غلب الاحكام مما يختص دليله باحدهما وثبت الاشتراك من الخارج فالظن يعطي كون الجميع كذلك الا ما اخرجه الدليل والجواب عن
الاول ان التغليب عند اجتماعهما وهو غير معلوم وعن الثاني عدم حصول الظن وعدم حجيته لو حصل منهج اختلفوا في دخول الفرد النادر في
العام وعدمه والتحقيق فيه انك قد عرفت في اوائل الكتاب ان ندرة فرد وشيوع غيره اما بحسب الاستعمال او الوجود والاول على ثلثة اقسام لان ندرة الاستعمال
في فرد اما بلغ حد هجر المعنى الاصلي الشامل له وصار اللفظ حقيقة في غيره او لا وفي الثاني اما بلغ حد الظن بارادة غيره في المحاورات او لا وبعبارة اخرى اي ارادته وعدم ارادته
او بطن الارادة ايض فان كان الاول فعدم الدخول واضح وان كان الثاني فالحق التوقف والعمل بالاصل ووجهه يظهر مما ذكرنا في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
وان كان الثالث فالحق الدخول ووجهه ايض واضح والثاني وهو النادر في الوجود فالحق عدم دخوله عند من يقول بكون ندرته قرينة على عدم ارادته وعلى هذا فاللازم الرجوع
الى حد ندرته فان وصلت حدا يدل الحال على عدم ارادته فلا يدخل وان لم تصل فيتوقف والا فيدخل هذا ثم انه يلزم كل من قال بانصراف المطلق الى الشايع
القول به في العام ايض لانه لا يتبادر الا ما يصدق عليه المطلق بدلا وقيل في هذا المقام ما توضيحه ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث هو لا يدل على العموم
بخلاف العام فان عموم المطلق اما مستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة اقتضى في نوعه في معرض الامتنان او من لزوم اخراج كلام الحكيم عن اللغوية وليس من جهة دلالة
اللفظ بحسب الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذا يحمل المطلقات على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم
عن اللغوية يجوز ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بحسب الوضع فانها يشمل الافراد النادرة الى ان قال والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر
في المطلقات على الشايعة وينعكس في العمومات الى الغير الشايعة ايض ان لم يكن في غاية الندرة وان كان توقف فيه اقول ان قولهم المطلق ينصرف الى الشايع ليس
مرادهم المطلق العام كالمفرد المحلى بل الاعم منه ومن غيره كالنساء في اكرم النساء فانهم لو اضافوا الى الرجل الواحد بل الظاهر انهم يجعلون الفرد المعرف ونحوه من المطلقات
العامة من عنوان مسئلة انصراف العام الى الشايع مع انه لو سلمنا ان مرادهم المطلق العام فلا وجه للفرق بينه وبين غيره اذا قلنا بان عموم المطلق
لتعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق لان دلالة المطلق على الطبيعة دلالة وضعية وتعلق الحكم بها يوجب وجوده كلما وجدت ولا مدخلية للاستعمال فيه نعم ان علم ان المراد
بالفرد النادر وجودا هنا وفي المطلق ليس ما كان وجوده نادرا فان كل فرد نادر بل وجود كل فرد منحصر بل المراد ندرته ثم صنفا **البحث الثاني**
فيما يتعلق بالمخصص وهو ما يقصر العام على بعض ما يتناوله والتخصيص هو قصر العام كذلك وقد يطلق على قصر ما ليس عاما كذلك كالاسماء
العدد والمعهود وضمائر الجمع الغير العام والكل نحو الدار والرغيف ثم المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه

كل الائمة في التكاليف ووردت بها النصوص وردّه جماعة ممن تأخر عنه منهم فالذي لعلامة رده يظهر الفائدة في نحو التكليف فانه لو
تناول الخطاب للمعدومين والغائبين حقيقة او مجازا لكان تكليفهم ما يفهمون من الخطاب لا على نحو ما يفهمه الحاضرون فان خطاب الحكيم
لشخص وارادة خلاف ظاهره قبيح فاذا توجه الخطاب الى المعدوم فلا بد لهم ان يفهموا الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب
بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص بالحاضرين فيجب على المعدومين الاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين بطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون
الاجتهادية كاصل عدم النقل والسقط والتجوز والقرينة وغير ذلك من الاصول المقررة اقول والعجب عن غفلة جمع من الفحول حيث جعلوا
ذلك ثمرة للنزاع وغفلوا عن فساده وبيانه انه اما يوجد دليل على اشتراك المعدوم مع الموجود في التكليف ام لا بل هو مجرد فرض وتقدير فان كان
الثاني فلا وجه للفحص عن فهم الحاضرين على القول باختصاص الخطابات بالموجودين بل يكون التكليف بها مختصا بهم وكذا بسائر ما اختص
حكمه بشخص معين كما هو الغالب في الاخبار ولا يكون للمعدومين فيها تكليف بل يلزم عدم كونهم مكلفين اصلا على القول بامتناع تعلق
التكليف بالمعدوم وان كان الاول فنقول دليل الاشتراك اما يدل على اشتراكهم مع الموجودين في نحو التكليف وكيفيته بمعنى ان تكليف الغائبين
والمعدومين هو بعينه تكليف الموجودين المفهوم لهم من هذه الخطابات او على اشتراكهم معهم في اصل التكليف وان اختلف كيفية تكليفهما
فان كان الاول فيجب على المعدومين التحري والاجتهاد في تحصيل كيفية تكليف الموجودين وتحصيل فهمهم سواء قلنا باختصاص الخطابات او الشمول
غاية الامر ان الاجتهاد في تحصيل فهمهم على القول بالشمول يكون من جهة كون الموجودين مكلفون بما يفهمون وكون المعدومين مكلفين
بنحو تكليفهم لا من جهة كونهم مخاطبين ويكون اشتراكنا معهم في كيفية التكليف قرينة على ارادة مصطلح الموجودين من الخطاب ولا شك في جواز
ان يراد خلاف الظاهر مع القرينة وان كان الثاني اي ثبت اشتراك المعدومين في اصل التكليف دون كيفيته فنقول انه على القول باختصاص
الخطاب بالموجودين من اين يعلم انه يجب تحصيل فهمهم مع ان المفروض انه لا دليل على الاشتراك في نحو التكليف والاصل اتحادهما فيه ثم كيف مع
ان الاصل عدم كون هذا التكليف الخاص تكليفا للمعدوم والاصل عدم الاشتراك في نحو التكليف والقول الفصل ان الاحاديث متواترة على
الاشتراك في نحو التكليف والاجماع بل الضرورة الدينية عليه منعقد والا فالخطابات العامة بالنسبة الى الخاصة قليلة فان اكثر احكام
انما وردت لاشخاص معينة حيث سالوا عن الحكم فاجاب بافعل كذا ولا تفعل كذا ولولا ثبوت الاشتراك في نحو التكليف لم يمكن الاحتجاج بها
اجماعي فاللازم تحصيل فهم الموجودين ولو قلنا بشمول الخطاب ولذا ترى من قال بالشمول رتب على النزاع هذه الفائدة كالذي ترجيح
ايضا في تحصيل فهم الحاضرين في هذه الخطابات ويجري فيها الاصول الممهدة فيتعدد ثبوت الحقيقة الشرعية واللغوية على العرفية ويتمسكون باصالة
عدم النقل وعدم القرينة وغيرها هذا كله مع ان وجوب تتبع المعدومين تكليفهم على فهمهم على القول بالشمول انما هو على القول بانه اذا
تعدد المخاطبون بخطاب واحد وكان لكل منهم عرفية يجب على كل منهم الحمل على مصطلحه وهو مذهب سخيف وفي المسئلة اقوال اخر ايضا كالحمل
على عرف المتكلم مع ان الظاهر ان هذا الاختلاف انما هو فيما اذا كان المخاطبون المتغايرون في الاصطلاح حاضرين في مجلس الخطاب واما اذا كان
بعضهم غائبا او معدوما فالظاهر انه لا اختلاف في وجوب ترجيح اصطلاح الحاضرين وقد يذكر للنزاع ثمرة اخرى ايضا وهي ان ثبوت تكاليف المعدومين
لو كان بالاجماع دون نفس الخطاب فيشترط في ثبوت تكليفهم اتحادهم مع الموجودين في الصنف من حيث وقوع الاجماع على التكليف
وعدمه بمعنى انه لم يكن الموجودون بحيث وقع الاجماع على تكليف عليهم ووقع النزاع في ثبوت هذا التكليف للمعدومين لاجل اختلافهما
في حالة فانه لو كان كذلك لم يثبت تكليف الحاضر للمعدوم بسبب الاجماع على الاشتراك اذ لا اجماع عليه حينئذ والحاصل ان الثابت بالاجماع
هو اشتراك المعدوم مع الموجود اذا اتحد معه في الصنف واختلف لكن وقع الاجماع على عدم مدخلية هذا الاختلاف واما اذا اختلف في
الصنف ولم يكن اجماع على اتحاد الحكم مع هذا الاختلاف فلا يمكن اثبات حكم الموجود للمعدوم بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بسبب تناول الخطاب
له فاللازم عليه العمل بمدلول الخطاب كيفما كان مثلا اصل الخطاب بوجوب صلوة الجمعة فان قلنا باختصاصه بالموجودين واشتراك المعدوم معه بالاجماع
يمكن ان يقال الموجود صنف مخالف للمعدوم من حيث كونه واجدا للسلطان العادل دونه والثابت بالاجماع هو اشتراكه معه مع اتحاد الصنف
او اختلافه مع الاجماع على عدم اختلاف الصنفين والصنفان هنا مختلفان وليس اجماع على اتحاد الحكم معه بل وقع فيه الخلاف حتى قال الاكثر بان
شرط وجوبها كون المكلف من الصنف الواجد للسلطان فلا يمكن الحكم بوجوبه على المعدوم لوجوبه على الموجود بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم
بتناول الخطاب له فله ان يستدل بوجوبها من دون اشتراط السلطان باطلاق الاية ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل في ابطال هذه الثمرة من
ان اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحتاج اليه ولا يحيط بتياره ثم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي وانهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام
وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين من جهة هذه المخالفة مما يهدم اساس الشريعة ووجه الفساد ان المراد اعتبار الاتحاد
في الصنف الذي وقع الخلاف في مدخليته في التكليف ام لا مطلقا وهو لا يهدم اساس الشريعة ولكن التحقيق بطلان هذه الثمرة ايضا لعدم
انحصار دليل الاشتراك بالاجماع مع ان اللازم علينا في تحصيل فهم المخاطبين وتكليفهم على القول بالاشتراك وعدم التناول وفي اخذ تكليفنا
من الخطاب على التناول هو الاجتهاد واجراء القواعد المقررة في موارده وعلى هذا اذا ثبت تكليف الصنف خاص كالموجودين الواجدين
للسلطان ووقع النزاع في ثبوته للمعدومين الفاقدين له من جهة النزاع في الاشتراط وعدمه فاذا نقول الاصل عدم اشتراط تكليف الموجودين

بالسلطان

والمكلف بالكسر وبالفتح هو المتعلق والمضاف اليه في الثاني بالعكس والمراد من جواز تكليف المعدوم هنا هو جوازه بالمعنى الاول اي يجوز للمكلف
تكليف من كان معدوما فيصير مكلفا اياه لانه يجوز ان يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قيل كيف يتحقق المكلفية قلنا كما يتحقق المحبية بدون وجود
المحبوبية والمريدية بدون وجود المرادية والتحقيق ان المكلفية عبارة عن كون شخص مريدا لايجاد الفعل من الغير مع الاظهار سواء وصل الى
ذلك الغير اظهاره ام لا بل قد وقع التصريح به في بعض الاخبار كما رواه الكليني في الصحيح عن ابي جعفر عم قال قال رسول الله صم اوصي الشاهد
من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم واما قوله وايضا التكليف مشروط بالفهم فجوابه ان التكليف
مشروط بفهم المكلف به حال صيرورة المكلف بالفتح مكلفا لا حال تكليف المكلف بالكسر والحاصل ان خطاب المعدوم لا يوجب الا صيرورة المتكلم
مكلفا بالكسر وهو غير مشروط بفهم المكلف بالفتح وان شئت زيادة تفصيل في تلك المطالب فارجع الى المبادي الاحكامية من شرحنا على تجريد
الاصول ثم هذا المستدل قال فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو مجازا فانما يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم قلت اخبر الله ورسوله بانهم
اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام ولا يلزم اخبار المعدومين لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم
الاجماع على الاشتراك والحاصل انا نقول باشتراك المعدومين مع الموجودين بالنص والاجماع انتهى اقول فيلزم ان التكليف اما هو ارادة المكلف
كما قيل او هي مع اعلامه المكلف فالمراد باخبار الله ورسوله انهم يصيرون مكلفين اما انه يحدث بعد ذلك ارادة امتثالهم وليست الان
ارادة اصلا فبطلانه واضح لوضوح ارادة الله سبحانه من الازل ان يمتثل المعدومون بعد وجودهم واما انه اخبر بان الارادة الان متحققة
ولكن اعلامهم يتحقق بعد وجودهم فهو ايضا باطل اذ لا اعلام بالنسبة الينا بعد تجددنا فان قلت ان الاعلام بهذه الخطابات قلنا بعد
اختصاصها بالموجودين فمن اين يكون اعلاما لنا فان قلت الاعلام بالاجماع والنصوص المعصومية قلنا دوت الاجماع والنص على اي
شيء هل على تحقق التكليف حال النص وقول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع فهو محض تكليف المعدوم او على حدوث التكليف حال حدوث الموجود
فيعود محذور ان التكليف الحادث هل هو الارادة او الاعلام او على الاشتراك فان اريد تحقق الاشتراك حين النصوص والاجماع فهو عين
تكليف المعدوم وان اريد حدوث الاشتراك في الارادة او الاعلام فيعود المحذور مع انه لم يصدر من الله حكم للمعدومين اصلا فمن اين يثبت
تكليفهم ان صدر فبطريق غير ما ثبت به فهو مرتبتين يحتاج الى المنتسبين فاذا جاز تعلقه بالمعدوم حال عدمه فلم لم يجز تعلق سائر التكاليف فان
قلت انك ايضا لا تقول بشمول الخطابات الشفاهية فبأي طريق تقول في تكليفهم قلنا وان قلنا بعدم شمول جميعها ولكن نقول بصحة تكليفهم
بغير الشفاهيات ووقوعه بمعنى ان الله سبحانه كلفهم اي اراد منهم في الازل الامتثال بعد وجودهم واعلمهم بذلك بالخطابات العامة لهم مثل
حلال محمد حلال الى يوم القيمة فصار سبحانه مكلفا اياهم ولكن صيرورتهم يحدث بعد وجودهم وهي لا يحتاج الى حدوث ارادة او اعلام بل يحتاج
الى وصول الخطاب التكليفي الشامل لهم اليهم وفهمهم اياه وهو امر حادث بعد وجودهم احتج من قال بعدم جواز شمول مطلق الخطاب للمعدوم
بان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام ولا يصلح المعدوم للفهم ولذا لا يتعلق الخطاب بالصبي والمجنون وجوابه ان الخطاب ليس هو التوجيه
للافهام بالفعل بل مطلقا وما لا يصلح له المعدوم هو الفهم بالفعل واما بعد الوجود فيفهم وهو كاف ودليل من قال بعدم الشمول لكونه مجازا
والاصل عدمه ظاهر وجوابه ان ذلك انما لا دليل فيه على الشمول كغير القران مسلم واما ما فيه قرينة التجوز وهي ما ذكرنا فلا ثم احتج من قال بالشمول
حقيقة شرعية اما على نفي اللغوية فبما ذكرنا واما على اثبات الشرعية فان العلماء في جميع الاعصار وحديثهم حتى الائمة عم احتجوا بتلك الخطابات على
اهل الاعصار من بعد الصحابة من دون نصب قرينة على خطابات بها وغير ذكر اجماع او نص على الاشتراك وقبله الخصم ولولا الشمول لما صح الاحتجاج
ولولا الحقيقة الشرعية لما صح خطابهم بدون القرينة ولما كان يقبله الخصم بدونها وجوابه انه لا شك في ان من الخطابات ما يختص بشخص خاص
او طائفة خاصة وكتب الاحاديث وابواب الفروع مملوة منها ولا خلاف في عدم شموله لغير الحاضر المخاطب وقد شاع استدلالهم قديما
وحديثا بها من غير ذكر مستند الشركة ويعلم منه ان الغرض اثبات اصل الحكم وان الشركة كانت معلومة بالاخبار المتكثرة كقوله حلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة ونص بذلك الصادق عم في رواية ابي عمرو الزبيدي قال لان حكم الله في الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا الاشتراك معلوم بالضرورة من دين محمد صم كما يرشد اليه طريقة العوايل النساء حيث اذا سمعوا حديثا ولو كان
خطابه مختصا بشخص معين باسمه يقطعون بان حكمهم ايضا كذلك فاحتجاج العلماء من غير مستند الشركة في خطابات المشافهة يمكن ان
يكون من هذا القبيل ودليل من قال بالشمول حقيقة لغوية استعمال هذه الخطابات في المعدومين والاصل في الاستعمال الحقيقة وبعد
ثبوت الحقيقة اللغوية يجب الحمل عليها في كلام الشارع ايضا لاصالة عدم التجوز وعدم النقل والجواب منع الاصل بل الاستعمال في مثل ذلك اعم
وحجة من قال بالشمول المجازي اما على التجوز فبما ذكرنا واما على الشمول فبما مر من احتجاج العلماء والاخبار وانه لولاه لم يكن الرسول مخاطبا
للمعدومين ولو لم يكن مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف بالضرورة اما الملازمة فلانه لا معنى للرسالة اليهم الا ان يقول
له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وجوابه ولا بالنقض بالخطابات الكثيرة المخصوصة ببعض الموجودين وثانيا بان المراد بقوله بلغهم
ان كان على سبيل المخاطبة فقوله لا معنى للرسالة الا ذلك مم وان كان المراد مطلقا فهو مم ولكن قوله لا تبليغ الا بهذه العمومات مم واعلم ان
صاحب الوافية قال بعد ذكر المسئلة واعلم ان الغرض منها بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظاهر تحقق الاجماع على مساواة

بدون تحقق التكليف صح

في التكليف قال او اما حدوث الاشتراك صح

ذلك مع عدم جريانه كليا لا يخرج الخطاب عن كونه خطابا اليهم تجوزا مع ان الغرض في خطاب المعدوم ايضا فيهما من سب وحد وتقبيح من جلس وحده
ويخاطب من غير مخاطب حاضر لاجل عدم ترتب فائدة عليه حيث لا سامع يعمل به او ينقله الى من يعمل ولذا يقبح تكلمه بما يشتمل المعدوم من
بغير نزاع ايضا وعلى الثالث ايضا الحقيقة وعدم التجوز لا انه مستلزم اما لكون جميع الخطابات الشفاهية الشرعية مجازات من باب التغليب
او عموم المجاز او كونها مستعملة في المعنى الحقيقي والمجازي كان لنا التزام الاول ولا يلزم منه محذور اصلا وعلى الرابع استفاضة الاخبار الواردة
بتناول تلك الخطابات الواقعة في القرآن للمعدوم ومنها ايضا كالروايات الواردة في الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ويا ايها الناس وقول لا بشيء من آلائك رب اكذب عند قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان وقول كذلك الله ربي عند قراءة سورة الاخلاص
واستعيذ برب الفلق وبرب الناس عند قراءة المعوذتين الى غير ذلك والظاهر المتبادر من امثال ذلك اجابة المخاطب بالكسر وهي محل استعمالها فالايراد
بان المراد منها اظهار الايمان لا وقع له وتأييده باختصاص استحباب قول لبيك بما بعد يا ايها الذين امنوا دون يا ايها الناس ضعيف لعدم
الاختصاص بل يستحب بعدهما كما يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع التي رواها الشيخ وهي انه قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل في قراءته فاذا مر
بآية فيها ذكر الجنة او ذكر النار سأل الله الجنة ويعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا يقول لبيك ربنا وتناولها ايضا المستفيضة
الدالة على ان القرآن لم يجعل لزمان دون زمان ولناس دون ناس وانه حي يجري فيمن مضى الى غير ذلك وقد يستدل ايضا بقوله سبحانه لانذركم
به ومن بلغ حيث ان من بلغ عام يشمل المعدومين ايضا وفيه ان انذار المعدومين لا يتوقف على كونه خطابا اليهم ايضا فانه اذا انذر واحد بخطاب خاص
واقيم الدليل على مشاركة غيره له فيما استفاده منه يصح انذار الآخر بهذا الخطاب ايضا وقد يستدل ايضا باحتجاج العلماء على اهل الاعصار اللاحقة بظواهرها
وما فيه احتج من يقول بعدم الشمول بعدم جواز شمول خصوص مثل هذه الخطابات الشرعية بوجهين احدهما عدم صدق الناس والمومن والعبد واما
على المعدوم وانما جعلناه دليلا على عدم جواز شمول خصوص هذه الخطابات دون مطلق الخطاب اذ يمكن جعل عنوان الخطاب ما يصدق على
المعدوم نحو يا ايها اللاحقين بعد ذلك او يا ايها الموجودين والمعدومين وامثال ذلك ايضا هذا يدل على عدم شمول مثل تلك الالفاظ لا نفس
الخطاب الذي هو محل النزاع والجواب منع عدم الصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولذا يصح الاستعمال فيه وكيف يكون حال الناس الذين
يأتون بعد ذلك بل وقع كما في قوله ص سيأتي زمان على امتي وما ورد من نداء ابراهيم بعد بناء الكعبة من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى
يوم القيمة وما ورد في الاحاديث المتكثرة في علامات ظهور القائم ان الناس يكونون كذا والعلماء كذا والامراء كذا وثانيهما ان المعدومين
لو كانوا المخاطبين بهذه الخطابات لكانوا مكلفين باحكامها وتكليف المعدوم غير جائز لان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب لانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم
الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا التكليف مشروط بالفهم ولا
فهم للمعدوم وجوابه مضافا الى ما فيه من جعله التعلق والمطلوب منه جزء للطلب اولا انه يوجب عدم شمول غير الشفاهيات للمعدومين مثل يجب على
امتي كذا مع انه لا نزاع فيه ووقع في الاخبار كما يأتي بعضه وانه اخص من المدعى لانه لا يشمل مثل خلقناكم ونعيدكم وامثال ذلك مما لا يتضمن تكليفا
او كلاما مر في المقدمة السادسة من عدم استلزام مخاطبة المعدومين بهذه الخطابات كونهم مكلفين نعم يستلزم صيرورتهم مكلفين بعد
الوجود ولا امتناع فيه بل هو كذلك قطعا وثانيا ان المسلم امتناع تكليف المعدوم منجزا واما معلقا ولو بالمعنى الاول فلا امتناع فيه
قوله ان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين قلنا فيه ان المنتسبين في نسبة تكليف المعدوم الى الله هو التكليف والمكلف
بالكسر وهما متحققان واما بالفتح فهو متعلق التكليف ومفعوله نعم هو احد المنتسبين في التكليف بمعنى المكلفية بالفتح فان قيل سلمنا انه
انه متعلق ولا بد للفعل ايضا من متعلق ومفعول ان خارجا فخارجا وان ذهنا فذهنا قلنا توقف الفعل الخارجي الى وجود متعلقه
بالفعل خارجا مم بل يكفي وجوده العلمي ومثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه اذا كان شيء موجودا لا يراد ايجاده بل يراد قبل وجوده
والارادة لا بد لها من متعلق ومراد وليس شيء الا الصورة العلمية مع ان الارادة موجودة في نفس الامر قبل وجود الفعل ففي قوله سبحانه انما
اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن فيكون نقول اذا تحققت الارادة فهذا الشيء لا يمكن ان يكون موجودا اذ ارادة الموجود تحصيل الحاصل
فلا بد ان يكون معدوما مع انه مفعول ومتعلق للارادة فان قيل متعلقها ما هو الموجود العلمي قلنا اولا ان متعلق التكليف ايضا كذلك
هذا المراد نافي تكليف المعدوم وثانيا انه مستلزم اما الارادة تحصيل الحاصل او ارادة ما لم يتصور ومن هذا القبيل ايضا علم الله سبحانه
فانه امر متحقق في الخارج ومتعلق بالمعدومات فان معلوماته غير متناهية وكذلك ما ورد في الاخبار المتواترة من ان عند النبي والائمة
علم ما كان وما يكون الى يوم القيمة فان العلم ايضا امر كسبي وكذلك الحب والشوق فانه قد يحب احد امرا معدوما بحيث يحصل اثر الحب في الجسم ويشتاقه كما
ورد في الاحاديث من تأوه الامام شوقا الى القائم واصحابه والحاصل ان المراد بالمنتسبين في قولهم تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين هو نفس
الامر المنتسب اي العارض والمنتسب اليه وهو المعروض دون ما يضاف اليه المنتسب والمنتسبان فيما نحن فيه هو نفس التكليف والمكلف بالكسر دون المعدوم
وتوضيحه ان التكليف امر عرضي وهو قد يعرض للمكلف بالكسر وباعتبار عروضه له يصير مكلفا بالكسر ويكون التكليف ح بمعنى المكلفية
بالكسر وقد يعرض للمكلف بالفتح ولاجل عروضه له يصير مكلفا والتكليف ح بمعنى المكلفية بالفتح والمنتسبان في الاول هما نفس التكليف و

المكلف

في الخطابات التي لم يعرض لها جهة اختصاص سوى الخطابية الرابع عشر اعلم ان معنى خطاب المعدوم او الغائب ليس ان يخاطبهم بدون
تصورهم اجمالا او تفصيلا فانه محال بل المعنى ان يجعله موجودا في الذهن مفصلا او مجملا ملحوظا بعنوان ككونه مسلما او انسانا او
غير ذلك ثم يخاطبه الخامس عشر المقصود من خطاب المعدوم ليس افهامه حال عدمه بل الغرض افهامه حال صيرورته موجودا بان تعلق
الخطاب الى صورته الذهنية كناية عن الخطاب اليه الغرض فهمه فالخطاب الى المعدوم خطاب الى الموجود ولكن ههنا والخطاب اليه كناية عن
خطاب المعدوم اذا وجد هذا اذا اخص الخطاب بما كان بلا واسطة واما اذا كان اعم منه فالغرض افهام المخاطب السادس عشر اعلم انه لا يستلزم
شمول الخطابات الشرعية للمعدومين كونهم مكلفين ايض حال العدم ولذا ترى جماعة من اصحابنا القائلين بامتناع تكليف المعدوم قالوا
بشمول هذه الخطابات ولو مجازا منهم والدي العلامة ره وتوضيحه ان التكليف اما تنجيزي بان يطلب عن المعدوم مثلا ان يمتثل حال العدم
او تعليقي وهو على وجهين احدهما ان يكون التكليف قد تعلق بالفعل وكان التكليف منجزا والمكلف به معلقا بمعنى ان يطلب بالفعل منه
الاتيان بالامر الفلاني على تقدير كذا وثانيهما ان يكون نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء اخر ونظيرهما ما ذكروا
في الفروع في التوكيل فالاول كما ان يوكل زيد احدا بالفعل بان يفعل كذا في الشهر الآتي والثاني كان يقول انت في الشهر الاتي وكيل في ان تفعل
كذا وحكموا بصحة الاول وفساد الثاني والنزاع المعروف بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الثاني خاصة واما الاول فالكل متفقون على
بطلانه كما ان الكل متفقون على جواز الثالث قال بعض الفضلاء الكل متفق على ان تنجيز تكليف المعدوم بان يستدعي منه ان يمتثل في حال
العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا في شيء من الازمنة وكذا الكل متفق على انه تعالى يريد في الازل صدور الفعل فيما لا يزال عمن علم كونه على شرائط
التكليف فيما لا يزال ولا محذور في ذلك بل يجب كونه كذلك انتهى ثم الخطاب التكليفي ايض ينقسم باعتبار دلالته على التكليف بهذه الاقسام
الثلثة فان اريد به اثبات التكليف التنجيزي والتعليقي بالمعنى الاول يكون الخطاب ايض ممتنعا وان اريد به اثبات التعليقي بالمعنى الثاني لا
يكون ممتنعا فلا يلزم من تعلق الخطاب التكليفي التكليف حال العدم الذي هو محال ايض غاية الامر انه ينسب التكليف بالمعنى الثالث و
هو عين عدم التكليف حال العدم وهو جائز اتفاقا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان النزاع وان وقع في كل من المواضع الثلثة المذكورة الا ان
المعنون في كتب الاصول هو الثالث ولكن يعلم القول في البواقي ودليله في ضمن البحث عنه ثم الاقوال فيها ثلثة الاول عدم الشمول لغير الموجودين
مط لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب الاكثر بل يظهر من بعض الاجماع عليه وهم بين قسمين قسم يقول بعدم جواز الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا
وذلك بين قائل بعدم جوازه في خصوص استعمال مثل هذه الخطابات الشرعية وان جاز في غيرها فيكون المنع لاجل عارض فيها وقائل بعدم
الجواز مط وقسم يقول ان الاستعمال المجازي والاصل عدمه الثاني الشمول حقيقة نقله والدي ره في الانيس وهو بين من يدعي الحقيقة
الشرعية نفي عنه البعد والدي ره في التجريد وبين من يدعي اللغوية الثالث الشمول مجازا اختاره ره في الانيس والتجريد وشيخنا البهائي ره
في شرح الشرح وبعض اخر وصرح بعض المتاخرين بالعموم من غير تصريح بالوضع وقد نقل رابع ايض وهو تخصيصها بمجلس التخاطب
وجعل الغائبين كالمعدومين والحق كونها حقيقة في خطاب الموجود الحاضر وصحة استعمالها في الغائب والمعدوم مجازا منفردا او ملفقا
اما باعتبار التجوز في نفس الخطابية بان يستعمل الموضوع للخطاب في صورته او باعتبار التجوز في متعلق الخطاب بان يستعمل الموضوع لخطاب
الموجود في خطاب المعدوم وعدم عموم الخطابات الشفاهية الشرعية الا ما كان منها في القران فان الظاهر فيها الشمول لنا على الاول
تبادر الموجود الحاضر من امثال تلك الالفاظ فانه لو قال زيد لم قلت في حقي كذا وكذا وكان هناك شخص يقول اي شيء قلت وان لم يكن زيد
متوجها اليه حين التكلم وصحة السلب عن غيره فانه لو قال السيد يا عبادي اذهبوا الى البلد الفلاني وكان هناك ثلثة حاضرين وكان له
عبد غائب يقال انه ليس مامورا بالذهاب بل لو اشترى عبدا بعد ذلك وقال هو اني مامور بالذهاب يسفهونه وبتصريح اللغويين بوضعه
للموجود الحاضر والمتبادر منه الموجود الخارجي وباصالة عدم الاشتراك يثبت الاختصاص وعلى الثاني وجهان احدهما ثبوت الاستعمال
في العرف والمحاورات فان من يريد ان يلقي حكما الى الحاضر والغائب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا او مصححا لان يخاطب بتوسطه
من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن حين التكلم موجودا فيقول يا امة النبي زادنا مباح لمن اكل منكم او
قد ينادي جميع من في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا وموجودا كما هو ظ من المصنفين والوصايا بالاولاد وغيرهم ومن
هذا القبيل كثير من وصايا الانبياء والاولياء والحكماء وقد وقع منه في الاشعار ما لا يحصى كثرة بل وقع في القران ايض كقوله تعالى كن منكم
وورد في كثير من الايات انها نزلت في جماعة انشاؤا بعد زمان النبي كما في قوله تعالى كنتم خير امة وورد انه نزلت في الائمة وكون مثل ذلك من البطون لا
يفيد لانه لا يخرج عن كون البطن ايض مرادا وثانيهما وجود العلاقة المصححة من التغليب والمشابهة واشتراط العلم او الظن بالاول الى المعنى المجازي
في الثاني لا يضر لان الخطاب مع المعدومين الايلين الى الوجود اذ معنى يا ايها المسلمون على التناول يا ايها المسلمون من الموجودين والمعدومين
الذين يوجدون لا مط ويمكن جعل العلاقة المشابهة ايض لمشابهة الموجود الذهني للخارجي وصورة الخطاب للخطاب وظهر مما ذكر عدم اختصاص
صحة الاستعمال المجازي في الملفق بل يصح في الغائب والمعدوم خاصة ايض واما ما قيل من انه لا خلاف في المعدومين فقط فالمراد عدم
اختصاص خطاب الشارع كيف وقد يخاطب الجمادات ايض التي هي لا تقبل الافهام ابدا فان قلت الغرض منه افهام السامعين قلت كون الغرض

يحتمل ذلك الفعل ووقوعه على وجوه متعددة انتهى خلاصة كلامه وظهر بما ذكرنا ان ههنا مسئلتين احديهما انه اذا حكيت حال او فعل
عن المعصوم من غير بيان الكيفية وجهة فهل يفيد العموم ام لا وثانيهما انه اذا حكم بحكم بعد سؤال من غير استفصال هل يفيده ام لا والاولى فقد تقدم
حكمها في مسئلة حكاية الراوي والثانية هي المذكورة ههنا اذا عرفت ذلك فنقول ان السائل اذا سئل عن واقعة فاما يكون السؤال عن واقعة وقعت
وهي محتملة لان يقع على وجوه او عن واقعة على تقدير وقوعها وايضا ايها وجوه وعلى الاول اما يعلم ان المسؤل عالم بالوجه الذي وقع او يعلم انه غير عالم
او لا يعلم حاله وعلى التقادير اما يكون احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع بحيث ينصرف السؤال عند الاطلاق اليه عرفا او لا فهذه صور ثمان ظاهر
المنقول عن الشافعي والسيد وعميد الدين في شرح التهذيب افادة العموم في جميع الصور وان امكن تخصيص كلامهم بما اذا لم ينصرف السؤال الى
بعض الوجوه وصرح الشيخ بالتفرقة بين ما اذا علم المسؤل حال الواقعة وبين غيره وهو طيب وصرح طائفة من المتاخرين فحكموا بالعموم في الثاني
وبعدمه في الاول ولكن كلام اكثرهم صريح بالفرق بين ما اذا انسبق احد الوجوه او لم ينسبق وحاصله يرجع الى الحكم بالعموم في ثلثة من الصور الثمان وبعدمه
في خمس منها وهو الحق لنا على العموم في الثلثة الاولى التبادر العموم منها وفهمه عرفا فانه لو سئل سائل عن حكم ما وقع فيه دم فاجاب عم بالطهارة
وجواز الوضوء ثم وقع فيه ثانيا فتوضأ منه لم يرد عليه اعتراض ولذا لو تكرر هذا السؤال منه يجيب لو قائع بعد لغوا مستهجنا ويجوز للمسؤل
ثانيا ان يجيب بانه يثبت حكمه ولذا لو خص الحكم ببعض الوجوه وفصل عالم آخر بعد الاطلاق عالم توهين الثاني خطأ الاول بل قد يجعل الاول ايض ولنا ايض
انه لو لم يرد المسؤل العموم لزم الاغراء اذ لا شك ان السائل لو لم يفهم العموم يفهم ان حكم الواقعة او المفروضة عامة او خاصة ما ذكره والمفروض ان
المسؤل لا يعلم وجه الواقعة المخصوص فحكمه بما يختص بوجه معين اغراء وبما ذكرنا من الدليل يندفع ما استشكله بعضهم في الواقعة المفروضة من
احتمال اقتضاء المقام للاجمال وتاخير البيان الى وقت الحاجة نعم هو يرد على من استدل بان المسؤل ان لم يرد الحمل على العموم فاما يريد حمله على البعض
المعين وهو ترجيح بلا مرجح او لا يريد حمله على شيء من العموم والخصوص وهو اجمال يخلو عنه كلام الحكيم وقد يجاب ح بان اقتضاء المقام للاجمال
ووجود مصلحة في التاخير وكون التاخير لعدم حضور وقت الحاجة امور مخالفة للاصل اقول لا شك في مخالفة الاولين له واما الثالث فهو
مبني على ما توهم من ان الاصل في السؤال ان يكون وقت الحاجة والمراد بالاصل هنا الظن الظاهر من عادات الناس واحوالهم انهم لا يسئلون عن شيء
الا وقت حاجتهم اليه مختلفون في السؤال فانه اذا كان احد معلم جماعة في مسائله فليس ظاهر سؤاله كونه وقت الحاجة بل يحتمل ان يكون
للتعليم حين الاحتياج وكذا من يجتمع فتاوى عالم في كتاب وكان من شانه التنازع مع غيره في المسائل وكذا من يكون حاضرا عند سؤال سائل
فانه كثيرا ما يسئل عما يناسب ما سئله غيره بالعرض وكثير من اصحاب الائمة كانوا ارباب التعليم والاصل والبحث مع المخالفين ومن لم يكن كذلك
فيمكن حضوره في مجلس سؤال الغير فيسئل عما يناسب سؤاله نعم كلما ينتفي فيه هذه الاحتمالات فلا يبعد ادعاء ظهور الحاجة ولكن الكلام في هذا
النفي وحجية هذا الظهور لو تحقق ولنا على عدم العموم في البواقي انصراف الحكم الى الراجح مع رجحان بعض المحتملات ولكن لا بد من كونه بحيث يوجب
انصراف السؤال عند الاطلاق اليه انصرافا الى الواقع مع كون السؤال عن الواقعة المحققة وكان المسؤل عالما بوجه وقوعها لا يلزم في الجواب
بحكم الواقع اغراء ولا يفهم العرف عموما نعم ينبغي التقييد بغير ما اذا لم يعلم السائل علم المسؤل وعلم المسؤل عدم علمه به قيل اذا كان مع علمه بالواقع
ينصرف اليه فاذا لم يعلم علمه وعدمه يحكم بعدم العموم لجواز علمه فالواقع يقيني والزائد مشكوك فيه ينفى بالاصل قلنا الاصل عدم العلم
فان علوم المعصوم ايضا حادثة فائدة تنبيهات الاول انه اذا احتمل السؤال ان يكون عن واقعة واقعة او مقدرة فهل الاصل فيه الاول او الثاني
الظ الرجوع الى اللفظ فان كان حقيقة في الواقعة كقوله وقع في بئر دم فالاصل الوقوع وان لم يظهر من جهة اللفظ فالاصل العدم ايض الثاني
لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الاحتمال لاجل اطلاق اللفظ او اشتراكه او تعدد مجازاته مع الصرف عن الحقيقة وعدم التعيين فيحكم بثبوت الحكم
لجميع معاني المشترك وجميع المعاني المجازية المحتملة والدليل في الجميع واحد منهاج قد وقع الخلاف في صيغ الخطابات الواردة في كلام الشارع
اي خطابه بالالفاظ الموضوعة للمخاطبة كصيغة النداء مثل يا ايها الناس ويا عبادي ويا ايها المسلمون وكلمة الخطاب معرفة ككاف الخطاب في
تاؤه او تثنية او جمعا وصيغ الامر المخاطبة والنواهي كذلك وامثالها في مثل يا عبيدي اذا قمت الى الصلوة فاغسل وجهك ولا تصل في المكان
المغصوب او يا ايها المصلي افعل كذا او يا ايها المؤمن لا تفعل كذا وامثال ذلك هل هي مختصة بالموجودين في مجلس التخاطب وفي زمن الوحي مطلقا
او يشمل المعدومين ايضا ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى لا نزاع في ان مثل هذه موضوعة للمخاطبة ولا يجوز استعمالها في غيرها
انما النزاع في انها المخاطبة الحاضرين فقط والموجودين ولو كانوا غائبين او يصلح لمخاطبة المعدومين ايضا الثانية اعلم ان النزاع ههنا في
مواضع الاول في الوضع الحقيقي اي هذه الالفاظ هل هي حقيقة في الموجودين في مجلس التخاطب خاصة او في زمن الوحي كذلك او حقيقة
في الاعم منهم ومن المعدومين والثاني في انه على اقتضاء الوضع الحقيقي بالاول هل يجوز استعماله في البواقي مجازا ام لا الثالث انه هل هذه
الخطابات الواردة في كلام الشارع مستعملة في المعنى العام ام لا بل لا نعلم اشتراك غير المخاطبين بدليل من الخارج الثالثة لا يخفى ان
النزاع في هذه الخطابات من جهة اوضاعها الخطابية والا فقد يعرض لها ما يختص بالحاضر مثل يا ايها الخصيان او بطائفة معينة مثل يا
اهل بيتي او بشخص مخصوص مثل يا زيد وكذا غير صيغة النداء مثل اغسل وجهك لشخص معين حاضر وامثال ذلك فما كان كذلك فما
علمنا اشتراك غير المخاطب معه فهو بدليل من الخارج لا محالة ومن ذلك القبيل الخطاب الى شخص بعد سؤاله كفر لمن قال افطرت فالنزاع انما هو

وفيه ان الناس

في الخطابات

على ان الجمل نكرات اما لاتصافها بالتنكير باعتبار نفس الجملة كما هو ظ عباراتهم او باعتبار المفرد الذي ينسبك منها على ما اختاره المحققون
الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من خواص الاسم وكذا اذا كان الفعل متعديا فهو عام في مفعولاته لما ذكر خلافا لابي حنيفة في الاول
مط وفي الثاني في الجملة ضعيف ودليله سقيم مع ان اكثر ادلته في الاول تختص بنفي الاستواء منهاج اختلفوا فيما اذا حكى الراوي عن المعصوم
حالا بلفظ مدلوله العموم كما في قوله قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر في انه هل يحمل على العموم ام لا ذهب ابن الحاجب والعضدي الى الاول و
الاكثر ومنهم السيد والشيخ الى الثاني ونقل عن بعض الناس تفصيلا وهو الفرق بين ما اذا حكى ما يدل بظاهره على وقوع فعل منه كقوله
قضى بالشاهد واليمين وقتل المسلم بالكافر وما يدل على صدور قول منه كقوله قضى بان الشفعة للجار وامر بقتل المسلمين بالكفار فحكم بالعموم
في الثاني دون الاول وهو الاظهر اما عدم عموم الاول فلانه مما لا يحتمله حيث ان فعله عم لا يقع الا على وجه خاص وواقعة مخصوصة واما
عموم الثاني فلان المفروض حجية روايته وكونها دالة على العموم فلا وجه لرده ومنه يظهر الحكم بالعموم لو كان الكلام محتملا للوجهين اذ لا يخصص
عام الا بمخصص معلوم واحتمال كونه على وجه يقتضي التخصيص لا يخصص احتج الثاني للعموم مط باحتمال التوهم والاجتهاد من الراوي وجوابه ظ و
احتج المثبت كذلك بانه عدل عارف فالظ عموم ما حكاه بما يدل بظاهره عليه وجوابه انه لولا المخصص القطعي وهو ما مر في الاول منهاج
قد يكون الكلام بحيث لا يستقيم الا بتقدير ويسمى مقتضيا وهو اما لا يحتمل الا تقديرا واحدا فالحكم ظ او يحتمل تقديرات متعددة فان
تعين واحد بحجة فمتعين والا فاختلفوا فيه فالمش انه يحمل الاحتمال لكل واحد والكل وقيل للاول وقيل بتقدير الكل للمشهور استواء الجميع و
بطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح البعض على الكل ينتفي بتقديره فينتفي الزائد بالاصل مردود بان لو اضمر كل من المقدرات على حدة اما لو
اضمر امر واحد عام للجميع فنسبته الى مخالفة الاصل مع كل واحد مساوية وللثاني اصالة عدم تعلق اصل الحكم بالزائد على البعض وللثالث
بطلان اضمار البعض المعين لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ولزوم الاجمال في غير المعين فتعين الكل وتبادره من مثل لا ملك لنا وليس للبلد
سلطان اذا وجد اصل الملك والسلطان وكونه اقرب المجازات الى الحقيقة حيث ان اثبات امر لجميع احكام الشيء اقرب الى اثباته لنفسه من
اثباته لبعض احكامه ونفي كل احكامه اقرب الى نفي ذاته من نفي بعضها وصحة الاستثناء والجواب عن الاول بان ترجيح الكل ايضا ترجيح بلا مرجح
مع ان بطلان الاجمال باطلاقه غير مسلم وكونه خلاف الظ لو سلم لا يرجحه على خلاف الاصل لترجيح الاصل على الظاهر الا في مواضع منصوصة
وعن الثاني بمنع التبادر وخروجه عن البحث لو سلم وعن الثالث منع وجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات مط كما مر وعن الرابع منع صحة الاستثناء
مط ومنع دلالتها على العموم لو سلمت واعلم انه قد يستقيم مثل هذا الكلام بارتكاب تجوز في المذكور من غير تقدير وح فيرجع في تقديم الاضمار
او المجاز الى حكم تعارضهما فان رجح الاضمار يبقى الاجمال بحاله وكذا ان رجح المجاز وتعدد فلا مرجح وان اتحد يحمل عليه ثم الفرق بين هذه
المسئلة وما سياتي في بحث المجمل من ان قوله لا صلوة الا بطهور والتحريم المضاف الى الاعيان هل هو مجمل ام لا ان الكلام ههنا في ان امثال هذه
هل هي عامة ام لا بل مجملة اذا لم يتعين احد محتملاتها وفيما ياتي في ان مع عدم كونها عامة هل يتعين احد محتملاتها بدليل ام لا منهاج
قالوا ترك الاستفصال في مقام الاجمال يفيد العموم ولتوضيح العنوان نقدم مقدمة هي انه نقل في تمهيد القواعد حكمين ونسبهما الى
الشافعي احدهما ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم وثانيهما ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال
كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال ويظهر من الاسنوي والوافية ان هذين الحكمين واردان في محل واحد فيتعارض احدهما الاخر
ونسب في التمهيد ذلك الى بعض اصحاب الشافعي ايضا وذكر السيد والشيخ في الذريعة والعدة الحكمين في محلين قال في الذريعة في بيان حكم حكاية
فعله صلى الله عليه وآله ما خلاصته وفعله اما يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذ من يد رجل ملكا من غير ان يعلم
جهة اخذه فيكون مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديه بها وكذلك لا يجوز ان يحتج
من افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر فيه فامره بالكفارة لان ذلك كما قلنا قضية في
عين لا يجب عمومها فان قيل فما قولكم في جوابه عن سؤال سائل هل يكون عاما او خاصا قلنا اذا سئل عن حكم المفطر فجوابه لا يخ عن ثلثة
اما يكون عام اللفظ كان يقول كل مفطر عليه الكفارة او يكون في المعنى عاما نحو ان يسئل عن رجل افطر فيدع الاستفسار عما به افطر
ويقول عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة او يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحمل محل الفعل انتهى فحكم في حكاية فعله بعدم
العموم وفي حكمه بعد سؤال من غير استفصال بالعموم وقريب منه قول العدة فقال اولا بعدم العموم في حكاية افعاله ثم قال فاما اذا سئل
عن امر فاجاب ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه وان كان يقتضيه الحكم فيما سئل نظر فيما سئل فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب
بحسبه وان كان ذلك غير معلوم من حاله كالجواب في حكم العموم نحو ان يسئل عن رجل افطر في رمضان ولا يعلم بما افطر فمتى اجاب بايجاب
الكفارة صار كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة ومتى كان المعلوم للرسول انه افطر بوجه واحد وكان سؤاله ينبئ عن ذلك فجوابه
مصروف اليه انتهى وظهر من كلاميهما اختلاف المورد بين ما يحمل عليهما كلاما الشافعي ويصرح بذلك شيخنا الشهيد في قواعده
قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظا وحكم بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة
فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية واما قضايا الاحوال فهي الوقائع التي حكاها الصحابي وليس فيها سوى مجرد فعله ص و

في ضمن جميعها وهو معنى العموم والتوضيح انه لا شك ان الطبيعة امر وحداني لا تعدد فيه وانما التعدد هو الافراد فلا يمكن ان يثبت لها
حكم وعدمه لاستلزامه اجتماع النقيضين فيكون الثابت لها احدهما فقط فاذا ثبت لها من حيث هي هي حكم لا يمكن انفكاكه عنها ما دام هو
ثابت لها ومقتضاه تحقق الحكم كلما تحققت الطبيعة وبعبارة اخرى اذا ثبت حكم الطبيعة من حيث هي لا يمكن ثبوت عدمه لها ما دام ثبوت الحكم
لها ولذا يعد قولك الرجل خير من المرأة مناقضا لقولك المرأة خير من الرجل اذا اريد فيهما الجنس فيتحقق الحكم وهو العموم فان قيل
ان كان مقتضى ثبوت الحكم للجنس ذلك الا انه يمكن ان يكون مقتضى التشخص عدمه في بعض الموارد فيتعارض مقتضى الجنس فلا يمكن الحكم بالعموم
قلنا ان ثبت مقتضيا لبعض التشخصات العدم فلا يحكم بالعموم وانما الكلام فيما لم يثبت والاصل العدم فان قيل اذا كان الحكم مقتضى الجنس فلا
يمكن التخلف مع انه قد يتخلف عنه في الشرعيات قلنا لا يتخلف ما لم يعارضه مانع والتخلف مع المانع جائز وقد يعارضه مقتضى العدم في بعض
التشخصات فيتخلف ولا يخفى ان الثابت من هذا الدليل لزوم العموم لتعلق الحكم بالطبيعة عقلا فلا يختص بالشرعيات بل يعينه لغة بمعنى انه لازم
مدلوله اللغوي ولا ينافي ذلك ما سبق من عدم اطراد الوصف والتأكيد بالجمع ولا الاستثناء لانها من توابع نفس المدلول لا لوازمه ثم لا يخفى ان هذا
الدليل وان كان تاما ولكنه لا يثبت العموم كليا وذلك لان الاحكام المتعلقة بالطبائع على قسمين قسم يسقط ويرتفع بمجرد ايجاد الماهية وهو الوجوب
والندب فانه اذا وجب ايجاد ماهية وهي توجد بايجاد فرد واحد والوجوب يسقط بايجادها فبمجرد ايجاد فرد يرتفع الوجوب وكذا الندب فلا يجب ولا
يندب غيره وقسم ليس كذلك كسائر الاحكام فانها لا ترتفع الا برافع شرعي اخر والعموم انما يلزم الثاني دون الاول وثبوت العموم البدلي للاول
غير المطلوب والقول بانه ايضا كان عاما ولكن سقط واحد واحد ولنا ان نستدل على استلزام المعرف بلام الجنس للعموم بالتبادر فانه مما لا شك
فيه انه اذا قال الطبيب السقمونيا مسهل او الماء بارد يفهم منه كل احد العموم ولذا تراهم يمنعون كل من يضره الاسهال عن شرب كل فرد من
السقمونيا وهذا ظاهر لا شك فيه من دخل العرف وليس انهم يفهمون العموم من ذلك اللفظ حتى يقابل الجنس بل المراد ان المتبادر من اثبات الحكم
للجنس هو العموم ولذا يحكمون بالعموم لو قيل جنس السقمونيا مسهل فالعموم لازم معنى المعرف بلام الجنس وتبادره كتبادر المفاهيم ولكن هذا
مختص بغير الوجوب والندب من الاحكام واما هما فلما اشير اليه بقرينة الحال وهو عدم امكان الاتيان بجميع الافراد غالبا لا يمكن ارادة معنى العموم
تتميم لا شك في افادة المفرد المعرف بلام الجنس الواقع في موقع النفي او النهي العموم اذ لا يتحقق الاجتناب عن الجنس ولا انتفائه الا بالاجتناب
عن جميع الافراد وانتفائه منهاج لا خلاف في ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على العموم ولا في انه ليس موضوعا له خاصة بل هو مشترك بين جميع
مراتب الجموع لفظا او معنى وانما الخلاف في انه اذا وقع مطلقا فهل يحمل على العموم ام لا فالاكثر الى الثاني والشيخ الى الاول وهو مختار ابي علي الجبائي
وجعل مختارهما قولين خطأ والحق هو الاول لان دلالته على احاد الجماعات على السواء ولا دليل على تعيين الجميع الا ان يتعين ارادة الاقل ويتعلق
الحكم به اوجب الحكم به فينفي الزائد بالاصل والاستدلال لصحة تفسيره باقل الجمع وبقياسه على الواحد المشترك لفظا او معنى منظور فيه لصحة
التفسير بالمجاز باحد معنى المشترك وان قلنا بحمل المشترك على الجميع عند الاطلاق ولان دليل الخصم على حمله على العموم جار في الواحد وهو يقول به
فيه ايضا احتج المخالف بوجهين احدهما انه حقيقة في جميع المراتب فيلزم حمله عليه لما ان المشترك يحمل على الجميع عند الاطلاق ولانه ايضا احدى
حقائقه المتناوله لسائر الحقائق وهو موجب للترجيح والجواب منع حمل المشترك على جميع معانيه سلمنا ولكن المشترك الذي يقال فيه ذلك هو
اللفظي وكونه مشتركا لفظيا ممنوع واما التعليل الثاني ففيه منع صلاحيته للترجيح ومعارضته مع تيقن الاقل وثانيهما دليل الحكمة المتقدم في
المفرد المعرف وقد عرفت ضعفه منهاج اقل مراتب الجمع ثلثة خلافا لجماعة منهم القاضي ابو بكر وابو اسحق فقالوا انه اثنان وقيل
واحد وليس الخلاف في لفظ ج م ع بل في صيغه الموضوعة له سواء كانت جمع القلة او الكثرة المكسرة او السالم وكذا ضمائرها واما صيغ المتكلم مع الغير
فهي يطلق على الاثنين حقيقة بلا خلاف لنا تبادر الزائد عن الاثنين وعدم تبادرهما ولذا لو قال السيد لعبيده الثلثة قوموا فلم يقم واحد
منهم يلام ويذم ولذا يكذب القائل رأيت رجالا لما رأيت الا رجلين ويؤيده قصة ابن عباس وعثمان واختلاف صيغة التثنية والجمع بانفسهما
وبالتوابع والضمائر والموصول والاشارة والعلامات وانما جعلناهما مؤيدين لا دليلين كجماعة لعدم ثبوت الاول وعدم دلالة الثاني دلالة
كافية وقد يستدل ايضا بان الوضع لما فوق الاثنين معلوم والاصل عدم الوضع له وهو يصلح لدفع الاشتراك اللفظي دون المعنوي لان اسوق
نسبة الاصل الى القدر المشترك بين الثلثة فما فوقها والاثنين فما فوقها احتج المخالف الاول باستعمالها في الاثنين وارجاع ضميرها اليهما في ايات
كثيرة وبقوله سبحانه فان كن نساء فوق اثنتين لجعل القيد احترازا بالحصول معنى الاجتماع فيهما وبقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن
الاول منع الاستعمال اولا ومنع دلالته على الحقيقة ثانيا وهو الجواب عن الثاني مضافا الى عدم امكان جعل القيد للاحتراز لان حكم الاثنتين
ايضا حكم ما فوقهما فهو توضيح لمعنى النساء وعن الثالث ان النزاع ليس في لفظ الاجتماع بل في صيغة الجمع وهو الجواب عن الرابع مضافا الى عدم ثبوت نعة
الخبر واحتمال ارادة كونهما في حكم الجماعة في الفضل والثواب هو الظاهر لبعد تعليم اللغة عن من شأنه مع انه لو دل لكان دليلا على ان الاثنين ليس جماعة
لغوية والا لم يكن حاجة الى البيان ولم اعثر للمخالف الثاني على دليل الا ما روي ان المؤمن وحده جماعة ويعلم جوابه مما سبق هذا هو الكلام في الحقيقة
واما على التجوز فالظاهر صحة الاطلاق على الاثنين بل الواحد ايضا بعلاقة المشابهة في التعظيم او مثلهما كما يستعمل في العرف كثيرا وقد يمنع ذلك وهو
شاذ نادر منهاج نفي الفعل نحو لا اكل ولا استعمل الماء يعم جميع انواع الاكل والاستعمال للتبادر ولانه نفي على نكرة لان النحاة كلهم متفقون

على ان الجمل

وجود القول بكونه حقيقة فى العموم خاصة ايض بل صرح بانه لا نزاع فى افادته العموم وانما النزاع فى غيره وعن المحصول انكار مجيئه له بل التزاع
فى تعيين الحقيقة من سائر المعانى والحق هو الثانى اذ لا ريب فى دلالته على الحقيقة والتصريح به وينفى الريب عنه فى كلام الادباء والاصوليين متكرر
بحيث يستفاد منه اجماعهم عليه والاصل عدم الاشتراك ولانه المتبادر منه عند عدم القرينة قيل وكذا يفهم الاختصاص من قولنا العالم
زيد وزيد هو العالم بخلاف زيد عالم وقد يستدل ايض بان المدخول موضوع للمهية لا بشرط واللام للاشارة والتعيين فتعين على
الزيادة فعليه الاثبات وحاصله يرجع الى اعتبار الوضع الافرادى فى المادة والرخصة النوعية فى مجرد التركيب يظهر ما فيه مما سبق فى الجمع
المعرف ولم اعثر لسائر الاقوال على دليل ومن هذا يظهر وجوب الحمل على الجنس بدون القرينة للاصل بل صرح بعضهم بالحمل عليه مع الاشتراك
او الجهل بالمعنى ايض لتحقق الجنس مع الفرد او الافراد فهو مراد قطعا وينفى الزائد بالاصل الا مع القرينة نعم قال فى التمهيد اذا احتمل كون ال
للعهد وكونها لغيره حملناه على العهد لاصالة البرائة عن الزائد ولان تقدمه قرينة ومن فروعها ما لو حلف ان لا اشرب الماء فانه يحمل
على المعهود حتى يحنث انه لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى وهذا ايضا حيث لا يكون الاخض
معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا
فى عرفه حنث الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول فيه ان تقدم العهد انما كان يحصل العلم او الظن المعتبر بالمراد متعلق
بالعلم فينفى احتمال غير العهد وان لم يكن كذلك وكان مراده ان يصح ارادته فلا يصلح دليلا للحمل وايض اصالة البرائة فقد لا يقتضى الحمل على
العهد او يقتضى غيره ثم المستفاد من امثلته ان مراده المعهود ملعهد استعمال اللفظ فيه وتعارف وعلى هذا فيرجع الى ما اشتهر من انصراف
المطلق الى الشائع وح وان كان للحمل على العهد وجه ولكنه غير العهد الذى فيه الكلام ويقتضيه اللام مع ما فى استدلاله باصالة البرائة ح ايض
ومما ذكر ظهر قوطهم فى المقام الثانى ايض واما الثالث ففيه قوال عدم افادته العموم مط وافادته له كذلك والتفصيل بعدم الافادة لغة والافادة
شرعا دليل الاول وجوه الاول عدم منافاة الحقيقة للوحدة والكثرة وتحققها مع كل منهما فلا يدل على شئ منهما والثانى عدم توصيفه بالجمع
ولا تاكيده به فلا يقوجا الفقيه العلماء ولا انفسهم واحتمال ان يكون ذلك لعدم التشاكل اللفظى مردود بان الوصف والتوكيد يتبعان المعنى
لا اللفظ ولذا لو سمى رجل بالعلماء لا يوصف بالجميع ولا يوكد به ولو سميت طائفة بالعالم يوصف به ويوكد والثالث عدم اطراد صحة الاستثناء منه
ودليل الثانى وجهان احدهما ما حكى عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وثانيهما قوله تع ان الانسان لفى خسر الا الذين
امنوا وفيهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة وان المعتبد اطراد صحة التوصيف والاستثناء وهو مم مع ان فى دلالة الاستثناء على العموم ما عرفت وقد
يرد الاول فيه ايض بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما مر من ان عموم الجمع ايض افرادى ودليل
الثالث اما على الجزء الاول فدليل الاولين واما على الثانى فانه اذا ورد فى كلام الشارع فالمراد منها المهية من حيث هى او الفرد والثانى اما يراد به البعض
او الكل وارادة المهية ممتنعة فى الاحكام الشرعية لانها تجرى على الكليات باعتبار وجودها وكذا البعض لانه المبهم او المعين والثانى مفقود
لان الغرض عدم التعيين والاول يوجب الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يعلم فتعين الثالث والايراد عليه من وجهين الاول انه مبنى على امتناع
تعلق الاحكام بالطبائع وهو غير صحيح بل الحق تعلقها بها وصيرورتها بنفسها متعلقة للاحكام وان توقف وجودها على الافراد وفيه انه خلط
بين تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالطبيعة باعتبار الوجود ومبنى الدليل على الثانى وبناء الايراد على الاول والتوضيح ان ههنا امرين احدهما
ان الحكم هل يتعلق بالطبيعة او الفرد والثانى انه اذا قلنا بتعلقه بالطبيعة فهل هو متعلق بالطبيعة الموجودة فى الخارج كالحموضة للخل و
تفريق البصر للبياض او متعلق بها مع قطع النظر عن وجودها الخارجى ايض كالمغايرة لمهية الحمار والثابتة لمهية الانسان ولا شك ان الاحكام
الشرعية ثابتة للمهيات الموجودة فى الخارج فان السببية والشرطية والطهارة والنجاسة والجواز والوجوب والحل والحرمة وغيرها متعلق
للطبائع الموجودة بل ههنا امر اخر وهو انه اذا قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة الموجودة فهل هو متعلق بها باعتبار انفسها او باعتبار وجوداتها ولا
يمكن انكار الثانى فان معنى حلية البيع حلية ايجاده وحرمة الزنا حرمة ايجاده ومعنى سببية العقد ان وجوده سبب وهكذا ولا دخل لذلك
بتعلق الحكم بالافراد وعلى هذا فمراد المستدل انه اذا كان التعلق بالمهية الموجودة باعتبار وجودها فهو اما يتعلق بها ايتما وجدت وكيف
وجدت وبعبارة اخرى باعتبار جميع وجوداتها او يتعلق بها باعتبار بعض وجوداتها الى اخر الدليل والثانى ان المراد بالبعض المبهم ان كان بشرط
الابهام فامتناع ارادته كيف مع انه تعلق التكليف به فى مثل اعتق رقبة وصم يوما وهذا وان كان واردا ولكنه لا يجوز ارادة فرد ما فى جميع
الموارد بل يختص بالاوامر فان ارادة فرد ما من قوله خلق الله الماء طهورا واذا بلغ الماء قدر كر وللذكر مثل حظ الانثيين واحل الله البيع و
امثالها غير جارية لجعلها الكلام لغوا بل قبيحا ومستهجنا فيه يظهر عدم جريان الدليل فى جميع الموارد بل ههنا كلام اخر وهو ان الكل ايض
كالبعض المعين فى فقد الدليل على تعيينه فلا مرجح له عليه بل ههنا احتمال اخر وهو الاجمال وليس مثله فى كلام الشارع بعزيز ولزوم اللغو
انما هو اذا لم يكن هناك مبين فلعله كان ولم يصل الينا واصالة عدمه معارضة باصالة عدم ارادة شئ واحد معين من المعانى المذكورة
مع انه قد يكون فى المجمل ايض فائدة وعدم ظهورها علينا لا ينفيها وبذلك ظهر ضعف هذا الدليل نعم ههنا مسلك اخر حسن وهو انه اذا
تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هى هى بحسب تحققها اينما تحققت وانما لم يكن الحكم ثابتا لها وهى لا ينفك عن شئ من الافراد فيثبت الحكم للمهية المتحققة

بل يكون لاثبات صلته لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرف الموصول بهذا الوصف واما فرق المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة
هي الموصولة بالفعل او الظرف لمفيدة لسببيته ما بعدها لجزءها او لسببية الحكم بالخبر وبهذا الوجه يشبه الشرطية والموصولة ليست
كذلك نعم يشبهها في انه يشترط فيها ان يكون المتكلم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول باتصافه بالوصف المستفاد من الصلة ومن هذا
الوجه يفترق عن الشرطية وبينهما فرق آخر من حيث العمل حيث ان الشرطية يجزم مدخولها دون المتضمنة واما المصدرية فهي ما يأول الفعل
الذي بعده بالمصدر والزمانية ما ينوب عن المدة والموصوفة ما ينوب عن شيء وقد يتردد في بعض المواضع انها من اي الاقسام كما قيل في قوله تعالى
خلق الله ماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وشان الاصولي ح الفحص عن القرائن فان وجدت والا فيعمل بمقتضى الاصل
واعلم ان لفظة من ايضا يقع على غير الزمانية والمصدرية من الوجوه المذكورة ويظهر حكمها مما ذكر في ما **منهاج** النكرة المنفية على قسمين قسم
لا خلاف في افادته العموم وهي الواقعة بعد لا لنفي الجنس والصادقة على القليل والكثير كشيء والملازمة للنفي كاحد والمدخولة لمن سواء كان النافي
لا او غيرها وقسم واقع الخلاف فيه مثل العموم وهي الواقعة بعد ليس وما ولا المشبهتين بها والحق في الجميع العموم للتبادر فانه اذا قال لا رجل في الدار
او ما رأيت رجلا فيها او لم يكن فيها رجل او ليس فيها رجل يتبادر خلو الدار عن جميع الافراد ولذا لو وجد فيها واحد يصح التكذيب وللتناقض
اكلت اليوم شيئا لما اكلت اليوم شيئا ولذا يكذب الاول بالثاني ولقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا على قول اليهود ما انزل
الله على بشر من شيء وللاجماع على اسلام من تكلم بكلمة التوحيد واما قولك ليس رجل في الدار بل رجلان فقرينة التخصيص فيه موجودة ولا فرق
في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع الا ان الاخيرين ظاهران في نفي جميع افراد التثنية والجمع دون الوحدان والمراد بالنفي هنا ما يعم النهي ايضا وقد اورد
بمثل ما كل عدد زوجا واجيب بانه مخرج عن القاعدة ولا يخفى ما في الايراد والجواب من الغفلة فان ما وقع في سياق النفي وهو كل عدد ليس نكرة
بل هو عام فيفيد نفي العموم واما زوجا وان كان نكرة الا انه غير مراد من النكرة المنفية لان المراد بها ما كان محكوما عليه بنفي حكم فانك اذا قلت
لا رجل قائما والنكرة المنفية رجل لا قائما واما النكرة الغير المنفية فهي اما واقعة في سياق الشرط او الاستفهام او غيرهما اما الاول فالمشهور افادة
العموم وانكره بعضهم والحق المشهور ايجابيا كان الشرط او سلبيا لاجل التبادر فانه اذا قال المولى ان رأيت عالما فاكرمه او ان جالست فاسقا فاضربه
فلم يكرم واحدا او جالس فاسقا فضربه السيد لم يكن ملوما وكذا لو قال لو كسبت درهما فلك نصفه وكذا لو قال ان لم تكسب علما فاضربك فانه
يتبادر ان الضرب يتعلق بعدم كسب شيء من العلوم كما هو معنى العموم في النكرة المنفية واما انه لو كسب علما واحدا لم يستحق الضرب فهو ليس من
المنطوق الذي كلامنا فيه واما في مثل ان كسبت درهما فانت حر فالقرينة وهي عدم قائمة وقيل من الاحتجاج بالتبادر يظهر ان عمومه من جهة
اللفظ لا من خصوص تعلق الحكم بالطبيعة وان افاده من هذه الجهة ايضا ولذا حكموا باستفادة عموم النكرة المنفية من اللفظ مع عدم الفرق
بينها وبين الشرطية وفيه نظر لامكان استناد التبادر اليها واصالة عدم وضع لتعيين آخر معنى الهيئة لغيرها واما الثاني فهو اما في سياق
الاستفهام الانكاري او غيره فالاول يفيد العموم ولكنه اذا كان ايجابيا كان عمومه من جهة الانكار دون اللفظ وان كان سلبيا فبالعكس
واما الثاني فلا يفيده ان كان ايجابيا فان قول السائل هل دخل رجل في الدار لا يفهم منه ان السؤال عن جميع الداخلين ويفيده ان كان سلبيا
فانه اذا قيل هل لم تعلم شيئا كان المعنى هل يتعلق عدم علمك بجميع الاشياء واما الثالث فالحق عدم عمومه مطلقا وقيل بالعموم اذا كان في محل الامتنان
وقيل اذا كان في سياق الامر تمسكا بما ضعفه ظاهر **فائدتان الاولى** مراد الاصوليين من النكرة هنا ليس معناها المصطلح عند
النحاة وهو الواحد بشرط عدم التعيين فانه لا عموم فيه وان كان منفيا بل ما يرادف اسم الجنس وان كان مشابها للنكرة في كونه منونا ويشعر بما ذكرنا
كلام الباغنوي ايضا **الثانية** صرح جماعة منهم البيضاوي في المنهاج بان فائدة النكرة المنفية للعموم بالقرينة وهي النفي وقال الباغنوي انها
مستعملة في معناها الحقيقي عند الاثبات ولكن يلزمها العموم ونسبه الى القوم وحاصله انها مستعملة في الاثبات والنفي في معنى واحد ويلزمها
في النفي ما لا يلزمها في الاثبات ولازم الكلامين عدم كونها حقيقة في العموم لانه اما يكون مستندا الى القرينة او يكون لازما للمعنى الحقيقي ويكون
دلالتها على العموم دلالة التزامية تبعية ولكن هذه القرينة او اللزوم لما لم يكن منفكا عن هذه النكرة يثبت منها العموم ايضا وعدم الظاهر ما
ذكره الباغنوي لعدم تفاوت معناها في حالتي الاثبات والنفي فان معنى رأيت رجلا رأيت هذا الفرد وهو بعينه معنى ما رأيت رجلا نعم يلزم
عدم رؤية العموم دون رؤيته ولا يتوهم استنادا الى التركيب لاصالة عدم وضع آخر حيث يعلم معنى هذا النوع من التركيب بكفاية اللزوم
في التبادر ولكنه على القول بوضع اسم الجنس للماهية او الفرد المنتشر واما على كونه موضوعا للخصوصيات الافراد فلا يلزم نفي الفرد العموم
فلا بد فيه من القول بوضع التركيب لما يفيد العموم **منهاج** قد وقع الخلاف في المفرد المعرف والنزاع فيه في ثلثة مقامات الاول في ان
المفرد المعرف باللام الذي يستعمل في المعاني الثلثة المتقدمة هل هو يفيد العموم حقيقة اشتراكا ام انفرادا ام لا الثاني انه على تقدير افادته له
ولغيره مع عدم القرينة هل يحمل عليه او على غيره او لا يحمل على شيء منهما الثالث ان المعرف بلام الجنس الذي هو احد اقسام المعرف هل يفيد العموم
ام لا لا بمعنى انه معناه كيف والعموم قسيم للماهية بل بمعنى انه هل يلزم من ارادة الجنس عموم افراده ام لا واما المقام الاول فقيل بافادته للعموم ولكل
من المعنيين الآخرين حقيقة بالاشتراك وهو يظهر من كلام بعضهم وكونه حقيقة في الجنس خاصة وهو الظاهر من كلام جماعة وكونه حقيقة
فيه وفي العهد نقله في العدة عن ابي هاشم ونسبه الباغنوي الى علماء المعاني وبعض المتأخرين الى اكثر البيانيين والاصوليين ويظهر من المعالم

وجود

لا يتنافيان ثم انهم قالوا ان الغالب في لفظ الكل دلالته على التفصيل اي العموم الافرادي فيحمل عليه كلما اطلق الحاقا بالاغلب وقد يثبت بالتبادر
وجه الاول كثبوت الثاني تم والتحقيق ان لفظة كل اما يكون منونا او مضافا الى غير المعرف او الى المعرف وتبادر العموم الافرادي من
الاولين واضح ومثلها المضاف الى اسماء الموصول واما الثالث فلا بل لا يبعد دعوى فهم الجمعي منه فاللازم فيه الرجوع الى القرينة
وبدونها الى الاصل هذا في الاثبات واما في النفي فالظاهر المتبادر العموم الجمعي مط واما غير الكل مما ذكر فهو كالثالث في جميع الحالات
منهاج اسماء الاستفهام نحو من وما وايما وحيثما ومتى واي يفيد العموم لانه لو كان للخصوص لما حسن الجواب بالعموم مط مع انه يصح
ان يجاب بكل العقلاء عن سؤال كل من دخل دارك ولو كان مشتركا لما حسن الجواب مط الا بعد السؤال عن ارادة العموم او الخصوص لاختلاف
الجواب باختلاف المواد ولا بالعموم الا بعد السؤال عن تعيين المستفهم العموم فان قيل لما كان العموم مفيدا للمط على جميع التقادير حسن الجواب به
قلنا لا يكفي ذلك بل تطابق الجواب للسؤال لازم ولذا لو قال من عندك من الرجال لا يحسن ان يجاب بالنساء والرجال وقد يعارض بانها لو
كانت للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم لان تقديره من عندك على هذا كل الناس عندك وجوابه ما ذكره الرازي من ان السؤال ما وقع عن
التصديق بل عن التصور يعني من عندك اذكر لي جميع من عندك ومعلوم انه لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم ومن هذا يظهر معنى عموم اسماء الاستفهام
وهو ان الاستفهام يعم جميع من يتصف بمدخولها ولا يختص ببعض فمعنى عموم من ضربك ان الاستفهام يتعلق بكل من صدر عنه الضرب ويشمل
عن الجميع لا عن بعضهم وعلى هذا فيدل على عمومها التبادر ايض فانه لو قال من اكرمت اليوم يتبادر انه سئل عن جميع من اكرمته ولذا لو اقتصرت
على بعضهم يصح ان يقول لك ما استوفيت الجواب وظهر مما ذكر فساد توهم ان عمومها على البدل وظهر عدم الحاجة الى ما ذكره الباغنوي بعد نقل
توجيه عمومها بان من ابوك بمعنى زيد ابوك ام عمرو ام بكر الى اخرهم ورده بان العموم ح بدلي لا حصر لي من ان يتناول من ظهر دفعي الا انه على سبيل
التردد يعني ان من هذه الاشخاص جميعا من ابوك مع ان ما ذكره لا يوجب عموما في معنى من فان قيل يكون المعنى على ما ذكرت اذكر لي كل من
هو ابوك والاب لا يكون الا واحدا فكيف يقبل العموم قلنا عدم قبول الاب للعموم لا ينافي قبولها قبول الاستفهام عنه له كما في رحم الله كل من
كان اباك مع انه لو سلم غير ضائر لانه يكون ح قرينة على ارادة الخصوص **منهاج** اسماء الشرط مثل من وما واي واينما ومهما وايما ومتى واذ ما
وكيفما واني وحيث وحيثما مفيدة للعموم بالاجماع كما صرح به جماعة منهم والدي العلامة ره للتبادر فان العرف يفهم من قولنا من يعمل سوء
يجز به ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن دخل داري فاكرمه وما تصنع اصنع وايما الاجلين قضيت فلا عدوان ومهما جئتني اعطيتك
ومتى جاء زيد فاكرمه الى غير ذلك العموم وكذا لو قال السيد من دخل الدار فاكرمه فلم يكرم بعض الداخلين استحق اللوم وكذا لو قال ما
يصنع زيد اصنع فلم يصنع بعض صنعه وربما يستدل ايض بجواز الامتثال قبل السؤال بمن دخل داري فاكرمه ولولا العموم لم يجز ذلك اذا اراده
الخصوص ولا يحصل الامتثال الا مع العلم بالخصوصية وفيه انه يجوز ان يكون مثل اكرم رجلا دخل الدار ثم العموم المستفاد منها افرادي
بحكم التبادر في حالة الاثبات دون النفي واعلم انه صرح جماعة منهم والدي العلامة طاب ثراه في الانيس بان اي الشرطية ليست للتكرار
وفرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما لزومه الاقتصار على واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فيكون
عموم اي بدليا وقال في التمهيد بعد التفريع المذكور واعلم انه بين اي وكل فرقا ظاهرا لانه يصح ان يقال اي اولادك اسن ولا يصح في كل وكذلك
اي اولادك ضربك زيد ام عمرو ام بكر ولا يصح مع كل انتهى اقول ما ذكره من الفرق يصح في اي الاستفهامية واما الشرطية فلا فرق بينها وبين
كل فان المتبادر من اي رجل دخل فاكرمه ليس الا كل رجل ولذا يحسن لوم من ترك اكرام واحد من الداخلين وكان الاشتباه حصل من جهة
الاستفهامية مع ان عمومها ايض ليس بدليا كما مر والظ ان الغفلة عن معنى عموم الاستفهام اوجبت ذلك كما وقعت لكثير **منهاج** اسماء
الموصول وهي من وما واي واين واللام والذي والتي وما يشتق منهما لا يفيد العموم الا اذا تضمنت معنى الشرط وفاقا لجماعة منهم الشهيد
الثاني والرازي وهو ظاهر العلامة خلافا لوالدي والعضدي وبعض اخر وقال الشريف والباغنوي المعاني الاربعة للام جارية فيها
لنا على الاول عدم التبادر ولذا يحسن السؤال بانه من كان بعد قولك ضربت من احببته وعدم دليل اخر ولنا على الثاني تبادره منه الا
مع قرينة كوجود معهود وغيره ولذا يتبادر العموم من قوله تعم ما عندكم ينفد وما عند الله باق وما اعطاك الجندي حرام ويدل
عليه انه سياتي انها مفيدة للسببية والعلية وهي يقتضي العموم عرفا كما ياتي في مبحث القياس ولعدم تخلف المعلول عن علته ومن
ذلك يظهر وجه اخر لافادة اسماء الشرط العموم ايض احتج المخالف بالتبادر وهو مم وبقضية ابن الزبعري وجوابها انها لمخصصة
بما يتضمن معنى الشرط مضافا الى ان الرواية غير ثابتة ومعارضة برواية اخرى دلت على عدم العموم **فائدة** قد ظهر مما سبق ان
لفظة ما يقع على اربعة اوجه الاستفهامية والشرطية والموصولة المحضة والمتضمنة لمعنى الشرط وان غير الثالثة مفيدة للعموم وههنا ثلثة
اوجه اخرى الزمانية والمصدرية والنكرة الموصوفة اما الاولى وهي ايض قسم من المصدرية فالظ فيها العموم بحكم التبادر سواء كانت
شرطية كما في قوله تعم فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم او غير شرطية كقوله واني مقيم ما اقام عسيب واما الثانية كقوله تعم ليجزيك اجر
ما سقيت فقيل بافادتها العموم وهو منظور فيه واما الثالثة فلا يفيده وفاقا ثم الفرق بين الاستفهامية والبواقي ظ واما الفرق
الشرطية والموصولة المحضة ان الشرطية ما كان ما قبل جزئها سببا له او ملزوما على اختلاف القولين وليست الموصولة كذلك

على الفرد فمرادهم ان معنى اشترى اللحم ليس الا الحقيقة اللحم ولكن لما لم يكن وقوع الاشتراء الا على الفرد يفهم الفرد وذلك بخلاف العهد
الخارجي والاستغراق فان فيه مراده سبحانه من قوله تعصى فرعون الرسول وان الانسان لفي خسر ليس انه عصى حقيقة الرسول وان
حقيقة الانسان في الخسر بل المراد الفرد المعين والافراد فالقائل بان المراد بالمعهود الذهني الحقيقة يكون اللام عنده ثلثة الجنس والاستغراق
والعهد الخارجي ويكون الاول على قسمين لانه انما يفهم الفرد بقرينة من الخارج فهو المعهود الذهني والا فلا يلزم منه كون لام العهد الخارجي
والاستغراق للجنس ايضا ويفهم العهدية او الاستغراق من الخارج نعم يجوز ذلك ولا يكون حينئذ من باب العهد او الاستغراق والحاصل ان
هذا المتوهم توهم انحصار اللام عندهم في الجنس والزائد عليه مدلول امر خارجي وليس كذلك بل قال بعضهم في المعهود الذهني ولا ملازمة
بين القول به فيه وبه في صاحبيه ثم انه ظهر بما ذكرنا انه لا خلاف في تعدد معنى المعرف باللام مطلقا لا اقول معنا الحقيقي لانه مختلف
فيه بل مطلق مدلوله وانما الخلاف في ان مدلوله المستعمل فيه هل هو ثلثة او اربعة بزيادة العهد الذهني ايضا وقد عرفت ان الاظهر هو
الثاني **الرابعة** ان المعرف باللام باقسامه لفظ مركب من اللام ومدخولها وهما جزءان ماديان له وله جزء صوري هو هيئة
التركيبية ولم يثبت لنا ان لكل من جزئيه معنى معلوما وضع له على حدة وان معنى هيئة التركيبية هو تركب هذين المعنيين المفردين وضمها
على نحو خاص من دون تغيير فيهما فان وضع هذه الهيئة التركيبية الحاصلة من ضم اللام ومدخولها لمجرد ذلك غير معلوم بل عدمه معلوم
حيث انهم يثبتون لتركيب معنى مغايرا لذلك كما هو الظاهر من معنى الجمع المعرف واسم الجنس على القول بوضعه للفرد بل وضع كل من الفردين
على حدة ايضا غير معلوم اذ لم يثبت ان ما يقال انه معنى اللام هل هو معناها بوضعها له منفردة او الموضوع هو المجموع المركب من اللام و
مدخولها او وضع لمجموعها المعنى المركب وعلى هذا فالمعرف باللام اما من قبيل القسم الثاني من اقسام المركب المذكورة في المقدمة الثانية او من القسم
الاخير ويكون اللازم فيه في تعيين الحقيقة والمجاز هو الفحص عن معنى المركب بخصوصه لاختلاف الهيئات التركيبية فيه حيث ان للمفرد المعرف
وللتثنية كذلك وهكذا فاللازم هو التكلم في كل هيئة تركيبية منه اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان المبحوث عنه في هذا المنهاج هو
الجمع المعرف فنقول انه لا خلاف في افادته العموم وعليه الاجماع في كلام جمع من الاصوليين ونسبه في شرح التلخيص الى ائمة التفسير ويدل
عليه تبادر العموم منه فان السيد لو قال لعبده اكنس الحجرات فلم يكنس حجرة فضربه مولاه لم يستحق لوما ولم يصح اعتذار العبد بعدم
فهم العموم ويؤكده احتجاج العلماء قديما وحديثا بعمومه في جميع موارده وتمسك الصحابة به كتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش
واحتجاج ابابكر بقوله صم نحن معاشر الانبياء ورد بما يستدل ايضا بصحة الاستثناء عنه وبتاكيده بما يقتضي العموم نحو قوله عز
شانه فسجد الملائكة كلهم ويخلوا الامر عن الفائدة لولاه ان المنكر ايضا يفيد الجمعية وقد عرفت ضعف الاول وفي الثاني انه يجوز كونه مشتركا
لفظيا او معنويا ويكون للتاكيد للتعيين وفي الثالث جواز كون الاشارة الى الجنس او احد العهدين هو الفائدة فان قيل لو كان للعموم
لوجب صرف المال الى جميع الفقراء قلنا لا يصرف للقرينة على عدم ارادة العموم وهي عدم حصرهم باجمعهم وعدم امكانه ولذا لو حصرهم
بان اوصى للفقراء من اولاده يصرف الى الجميع ثم لا يخفى ان عمومه لا يختص باحدى حالتي الاثبات والنفي ولذا لو قال لا تنظر الى النسا
فنظر الى احد منهن استحق اللوم والعقاب وعمومه في حال النفي عموم افرادي كما هو ظ وهل كذلك في الاثبات ايضا المصرح به في كلام
الاكثر ذلك وهو لا يخ عن اشكال اذ لا يفهم ذلك من قول القائل اعط الفقراء مائة درهم من مالي والقطع باكرام كل واحد من العلما
في اكرام العلما ليس لتبادر الافرادي بل لان اكرام الجميع لا يتحقق الا باكرام كل فرد والتحقيق ان الجمع المعرف الواقع في الاثبات على قسمين
احدهما ما لا يتفاوت فيه ارادة العموم الافرادي او الجمعي وهو ما يتوقف ثبوت الحكم للجميع على ثبوته لكل فرد نحو اقتل المشركين واضرب الفاسقين
وهذا اكثر الموارد وثانيهما ما ليس كذلك كما في للرجال عندي درهم وامثاله فان وجد دليل على ارادة احد العمومين والا ففي الحمل
على احدهما نظر ومقتضى الاصل الحمل على المجموعي **فوائد الاولى** اسم الجمع وهو ما دل على احاد ولم يكن له مفرد من لفظه كالناس والقوم
اذا كان معرفا كالجمع بلا خلاف والماخذ واحد **الثانية** الاضافة كاللام من ملحقات اسم الجنس وتفيد ما تفيده اللام من المعاني
الاربعة من غير تفاوت والكلام فيها كالكلام فيها والتبادر الحاصل للجمع المعرف حاصل للجمع المضاف ايضا واحتجاج الصحابة و
العلما واتفاقهم متحقق فيه فهو ايضا مثله **الثالثة** اذا ثبت عموم الجمعين حقيقة فهل يختص حقيقتهما به او مشتركان بينه
وبين غيره الحق هو الاول لاصالة عدم الاشتراك وصرح بعض المتاخرين باشتراكهما بينه وبين العهد وكلام صاحب المعالم يحتمله و
منهم من قال بان العهد قرينة على ارادة المعهود ويمكن حمل كلام المعالم عليه ايضا ثم نعم قد ينضم معه امر اخر موجب لظهور ارادته منه
عموم مثل الكل والجميع وما نص عليه وتوابعها المشهورة وما يرادفها حتى صرح التفتازاني والباغنوي وبعض اخر بخروجها
عن محل النزاع المتقدم ولكن صرح جماعة منهم الشيخ والرازي وصاحب المعالم بدخولها فيه وكيف كان لا ريب في عمومها والتبادر بل
تصريح اهل اللغة كاف في اثباته وقد يستدل عليه ايضا بانها لو لم تكن للعموم بل اشتركت لكان رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا
للاشتباه مع انا نعلم ان مقصود اهل اللغة ازالة الاشتباه بتكرارها وبانهم جعلوا الكل نقيض الجزء وبانهم جعلوه سور الايجاب
الكلي وهو عام لان نقيضه السلب الجزئي ولو لولا عمومه لكانت القضية مهملة وهي في قوة الجزئية والثانية ايضا جزئية والجزئيتان

لا ينافيان

كان عاما اصطلاحيا ايض فرادهم ان كل لفظ لو اشتمل على جميع الافراد كان عاما اذا صح الاستثناء منه يحكم بعمومه لا ان كل ما
يصح الاستثناء منه يكون عاما وعن الثالث ان الغرض من التمسك بصحة الاستثناء اثبات العموم لا نفي غيره وانما هو بالاصل
وكلما يصح استعماله في العموم لغة فهو موضوع له فلا يضر تحقق صحة العموم في المشترك ايض وعن الرابع بان المراد صحته عند اهل العرف
نظير التبادر وصحة السلب هذا غاية ما يمكن ان يقال في تصحيح كون صحة الاستثناء دليل العموم وبعد فلا يخلو عن البحث اذ لم يثبت الا وجوب
دخول المستثنى في المستثنى منه اي في دخوله مدلوله والمراد منه ولا يمكن ان يكون المراد من الدخول الجزئية للاتفاق على صحة استثناء ما
ليس بجزء ولانه يستلزم عدم صحته عن العام الافرادي بل هو اعم منها ومن دخوله في المصداق والارادة ولو على البدلية والقول المجاز
ان يكون داخلا في الحكم المتعلق به خصوصا او بدلا لصدق الاخراج على استثناء ما كان كذلك حيث انه يدخل بدونه في حكم يخرج معه
وتخصيص الدخول بالبعض لا شاهد له فيصح الاستثناء من العام والكل والمطلق فلا يثبت منه العموم سيما الافرادي الذي هو المط

الثانية اللفظ المركب الشخصي او النوعي اما يعلم الكل من مفرداته وهي اجزائه المادية وضعا مفرد المعنى وكذا الهيئة
التركيبية التي هي جزء الصورة هو ربط معاني المفردات بعضها ببعض على طريق خاص بهذا التركيب كالتوصيف والتقييد وغيرها او
ح فاللازم حمل هذا المركب بدون القرينة الصارفة على هذا المعنى وان كان لتلك الهيئة معنى اخر في العرف مخالف لذلك بان يكون
يعمل فيه بمقتضى اصالة تاخر الحادث ويعلم معنى المفردات ويعلم ايض لها هيئة تركيبية لها معنى ولكن لا يعلم ان معنى الهيئة التركيبية هذا
هو تركيب معنى المفردات على نحو خاص من غير تغيير فيها او لا بل معناها يتضمن تغيرا في معنى المفردات ويخرجها عن المعنى بالمرة كعبد الله علما
وح لا يمكن الحكم بكون معناها هو الاول لان الهيئة التركيبية ايضا امر مفيد لمعنى توقيفي ولا يحكم بمعناها الا مع العلم ثم اذا ثبت لها في
العرف معنى يعمل فيه بمقتضى اصالة عدم النقل ولا يمكن اجراء اصالة تاخر الحادث من جهة مخالفته لمقتضى معاني المفردات لان الوضع
التركيبي غير الافرادي ولا يلزم من كون الشيء معنى للفظ حالة الافراد كونه معناه حالة التركيب ايض وقد يكون ح في العرف لتركيب جزء
من هذا المركب مع لفظ معنى لتركيبه مع اخر معنى اخر ولا لزم ح حمل كل مركب على معناه لان الهيئة التركيبية الاولى غير الثانية فلا يثبت ما ثبت
لاحدهما من المعنى للاخرى ولو لم يعلم للمفردات كلا او بعضا معنى منفردا او علم للتركيب معنى فيعمل معه معاملة سائر المعاني المعلومة للالفاظ
في اجزاء الاصول المقررة نعم اذا صلح المعنى المركب لانطباق اجزائه على اجزاء اللفظ بان يقع هذا الجزء معه من المعنى معنى لذلك الجزء من اللفظ فيمكن
يحمل عليه او يجعل المعنى معنى للمجموع المركب كل محتمل ولا دليل تام على شيء منهما **الثالثة** قد سبق ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن
جميع الملحقات وضعا شخصيا وبالنظر اليها وضعا نوعيا وان من الملحقات اللام وان المعنى بعد لحوقها اما الاشارة الى الحقيقة او
الاستغراق او احد العهدين وقد عرفت اختلاف ما يستفاد من كلماتهم في المراد من المعهود الذهني بل الاستغراق ايض فاعلم ان
ههنا بحثا اخر ايض وهو في كون استعمال المعرف باللام في هذه المعاني كلها حقيقة او مجازا وهذا البحث تارة يكون في تعيين المعنى
الحقيقي من هذه المعاني مع تسليم اختلافها في ثبوت الوضع الاخر للهيئة التركيبية وعدمه واخرى لاجل البحث في تعيين المستعمل فيه مع تعيين
المعنى الحقيقي اما البحث الاول فسياتي واما البيان الثاني فنقول بعد البناء على كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الماهية والحقيقة
خاصة انه لا ينبغي الريب في مجازية المعهود الذهني على القولين الاولين ولا في كونه حقيقيا على القول الاخر واما على الثالث فالمصرح
به في كلام التفتازاني انه حقيقة لان المفروض ان المستعمل فيه هو الماهية الموجودة في ضمن بعض الافراد لا بمعنى ان يكون العوارض الفردية
داخلة في المدلول بل بمعنى ان المدلول مقارن منها واللفظ بواسطة القرينة دال على تلك المقارنة او على الوجود وهذا امر زائد على الموضوع
له واما الاستغراق فان قلنا ان المستعمل فيه مجموع الافراد فيكون مجازا قطعا وان قلنا انه الحقيقة والعموم مفهوم من القرينة اي هي الدالة عليه
عليه فيكون حقيقة كذلك وان قلنا ان المستعمل فيه الحصص الموجودة من الماهية كما على القول الثالث في المعهود الذهني فيحتمل بكونه
حقيقة ايض ويرد عليه الاشكال المتقدم بل هو ههنا اظهر لفهم التعدد ايض واما المعهود الخارجي فالمصرح به في كلام الاكثر ان المراد
منه الفرد فيكون على هذا مجازا ونقل كلام شاذ يشعر بارادة الحقيقة فيه ايض وحاصل البحث يرجع الى ان تلك المعاني المستفادة هل هي
معان لاسم الجنس والدال عليها هو وان احتاج كل تعيين منها الى قرينة معينة او صارفة او لا بل معناه واحد وهو تعريف الجنس والاشارة
الى الماهية لا غير والدال على غيرها من الاستغراق او الفرد الذهني او الخارجي امور اخر خارجية نظير المطلق المستعمل في الفرد عند كونه حقيقة
على القول بوضعه للماهية ظاهر كلمات القوم بل صريحها الاول ويدل عليه تقسيمهم اللام الى الاقسام المذكورة نعم عن بعضهم من الخارج
اي الدال عليه هو الخارج دون المعرف بواسطة ومنشا ذلك التوهم بعض كلماتهم في خصوص المعهود الذهني الدال على ان المراد منه الماهية
كما هو احد القولين فيه قال المتوهم بعد نقل مضمون طائفة من هذه الكلمات ويلزم من ذلك كونه حقيقة عند ارادة الاستغراق اذ هو
ايض من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايض
اقول من يقول في المعهود الذهني ان المراد بالمعرف الحقيقة والفردية مستفادة من الخارج نظره الى ان مقصود المتكلم فيه ليس
الا الحقيقة من غير التفات الى الفرد ودلالة الخارج عليه ليست باعتبار انه مراد المتكلم بل باعتبار ان الحكم الذي يذكره لا يرد الا

الصورى ويعلم ان معنى صح

وقيل بالثاني وهو بين قائل بعدم الوضع له اصلا وقائل بان كل ما يفيده فهو مشترك بينه وبين الخصوص وهو مذهب السيد وجماعة الا
ان السيد صرح بان الالفاظ المفيدة له صارت في عرف الشرع به وقيل بالوقف مطلقا وقيل به في الاخبار دون الامر والنهي لنا ما سيأتي
من كون بعض الالفاظ حقيقة في العموم وكونه متبادرا منه ثم بضميمة اصالة عدم النقل والاشتراك يتم المطلوب احتج المخالف الاول بوجهين احدهما
ان المقصود من الوضع هو الفهم والخصوص مفهوم البتة واما العموم ففيه التردد اما لوقوع الخلاف او لان شموله لجميع الافراد مظنون ضعفها
ولذا يغلب عليه كثير من الظنون عند التعارض فالمناسب للغرض القول بكونه موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة وبذلك التقرير
يندفع ما اورد على الدليل من انه يدل على تيقن الارادة دون الوضع وجوابه اولا انه اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو غير جائز وثانيا منع
عدم تيقن العموم بعد الوضع له اذا وقع في كلام الحكيم ومنع تيقن الخصوص في كلام غير الحكيم لجواز ارادته معنى اخر غير الموضوع له وقد يجاب
ايض بالمعارضة بان العمل بالعموم احوط ورد بانه يتم في الايجاب واما في الاباحة فقد ينعكس الاحتياط بل قيل ولا يتم في الايجاب مطلقا ايضا اذ ربما
كان الخصوص فيه احوط كما في قتل البصريين فان احتمال المخالفة للامر اهون من قتل النفس المحرم وثانيهما ما اشتهر من انه ما من عام الا وقد خص
حضر وجه الاستدلال اما انه قد اعترف القائلون بالوضع للعموم حتى اشتهر بينهم ان اغلب العمومات مخصص فلو قلنا بالعموم حقيقة لزم التجوز
في الاغلب وعرضه من العام في المثل ما يشبهه من حيث كونه موضوعا للبعض ما صدق عليه من غير تعيين وبالتخصيص بيان المراد فنقول
ان غالب استعمال ما يدعى عمومه لتشابهه بالعام في البعض فلو كان عاما لزم التجوز في الاغلب والمراد ان المستفاد من المثل غلبة الاستعمال
في الخصوص والغلبة علامة الحقيقة ومن هذه التقادير يظهر ضعف ما اجيب من ان احتياج خروج البعض الى التخصيص ظ في الوضع للعموم
وقد يجاب ايض بان مراده من المثل اما المبالغة وهي لا يكون الا مع وجود عام غير مخصوص فثبت خلاف مطلوبه او العموم فيناقض نفسه
فلا يصح للمستدل بل يناقض مطلوبه وفيه ان مراده العموم خرج نفسه ضرورة فبقي الباقي وعمومه بما هو مستفاد من القرائن فلا يناقض
مطلوبه فالتحقيق في الجواب منع اولوية تقليل المجاز وكون الغلبة علامة الحقيقة سلمنا لكن اذا لم يكن هناك دليل على كون اللفظ حقيقة في الاقل
احتج الثاني بالاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة والجواب منع الاصل وثانيه لو كان للعموم لعلم اما بالعقل ولا مجال له او النقل واحاده لا
تفيد ومتواتره لم يوجد والا لاستوى الكل فيه وجوابه مضافا الى المعارضة منع الانحصار اولا ووجوب القطع ثانيا واقتضاء التواتر الاستواء
ثالثا وبانه لولا الاشتراك لما حسن الاستفهام عن المراد للتبادر والمطرح وجوابه منع لزوم التبادر اولا لعدم اشتراط الانعكاس ومنع عدم
حسن الاستفهام ثانيا لانه لا يفيد غير الظن ودليل المتوقف كجوابه ظ ومن خصه بغير الامر والنهي استدل للعموم فيهما بالاجماع على عموم التكليف
وهو يكون بهما وفيه نظر من وجوه **منهاج** الجمع المعرف يفيد العموم وقبل الاستدلال نقدم مقدمات **الاولى** ذكر جماعة من
الاصوليين ان صحة الاستثناء دليل العموم ويظهر من بعضهم العدم وبنوا ذلك على ان الاستثناء هل هو لاخراج ما لولاه لوجب الدخول
او لجاز وجمهور النحاة ان الاستثناء اخراج الشيء عن مدلول اللفظ بحيث يندرج فيه لولاه والمبرد على كفاية جواز الدخول ورد بانه لو صح لجاز
الاستثناء عن الجمع المنكر قلت لكنه لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا الا في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله على غير في كونه وصفا وفيه
منع عدم الجواز ومنع اتفاق النحاة والحمل في الاية مبني على القول الاول فالاولى ان يرد بانه لا شك ان الاستثناء هو الاخراج كما هو المتبادر
وبه صرح ائمة اللغة والاخراج لا يكون الا بعد الدخول واما مع جوازه فهو يكون احترازا لا اخراجا بل نقول المتبادر من الاستثناء اي هذا الفعل
دخول المستثنى منه فان كل من سمع قولك اكرم الرهط الا عمروا والشعراء الا زيدا يقطع بكون عمرو من الرهط وزيد من الشعراء وان لم يعرفهما ولا
عموم اللفظين فيصح مبنى الاكثر ويثبت منه ان صحة دليل العموم واعترض عليه بصحة اكرم عالما الا زيدا وجاءني رجل الا زيدا وبانه لو كان الا
معيارا للعموم لكان غير الواحد من اسماء العدد عاما وبان غاية ما ثبت هو وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لا فيما يصح الاستثناء منه فلا يكون
صحة الاستثناء دليل العموم نعم يكون دليل صحته فيمكن ان يكون ما يصح الاستثناء منه مشتركا بين العموم والخصوص فاذا استثني منه يكون ذلك
قرينة ارادة العموم وبان المراد بصحة الاستثناء اما صحته عند المتكلم او السامع ولا يعلم شيء منهما الا بعد العلم بالعموم والجواب عن الاول انه يرد
لو لم يجز استعمال الا في غير الاستثناء ومنها ان يكون صفة بمعنى الغير وقالوا ان الثاني يكون اذا كان قبلها جمع منكر وشبهه بل قال سيبويه بعدم
اشتراط كون الموصوف جمعا او شبهه وصحح ان يقول لو كان معنى رجل الا زيد لغلبنا ومن شرط الجمعية علله بانه لو اتفق حالها صفة حالها اداة
الاستثناء من حيث تعدد ما قبلها نعم جعلوا الاصل هو الاول فكلما يجوز ارادته لا يحمل الا عليه وما لا يجوز ارادته يحمل على الثاني كالجمع المنكر
والحاصل انه ان اريد صحة اكرم عالما الا زيدا صحته مع كون الا محمولا على اصلها فهي ممنوعة ولم يصرحوا بها وان اريد مع خروجها عن الاصل كما هي
به فلا يضر ولا يخفى ان معنى الا صفة هو معنى الغير فالوصف بعدها اما لخصوصه كما في رجل الا زيد اي رجل موصوف بانه غير زيد او مؤكدة
نحو عندي ثلثة الا درهم اي موصوفة بانها غير درهم فان كل ثلثة غير درهم واحد وبهذا يندفع ما يتوهم من عدم تفاوت معنى الا صفة والاستثنا
فان معنى ثلثة الا درهما على الاستثناء انه اثنان وعلى الصفة انه ثلثة وعلى الثاني ان مرادهم من كون صحة الاستثناء دليل العموم انه دليله
فيما يجوز عمومه لا مطلقا بيانه انهم يقولون صحة الاستثناء دليل الدخول وهو قد يوجب العموم وقد لا يوجبه فان كان المورد مما لو دخل لكان
عاما دل صحته على العموم والا فلا والحاصل انه دليل على العموم اللغوي اي الشمول المتعدد ولكنه لا يوجب الاصطلاحي الا فيما اذا ثبت فيه اللغوي

ولكنهم جعلوها على وجوه منها الاستثنا صح

كان

ام مجازي اما الوضع في غيرها بالجملة اللام والاضافة والتنوين من علامات التثنية والجمع والتصغير وامثالها فلا شك في كونه حقيقيا واما المحقق الحال فيما بالجملة اللام والاضافة فمبناي وانما الكلام فيما بالجملة تنوين التنكير في ان مدلوله هل هو حقيقي ام مجازي وعلى التقديرين فهل هو التنكير في الفرد الذي هو النكرة المصطلحة او مشترك بينه وبين تنكير الطبيعة لفظا او معنى الظ هو كونه حقيقيا وانه هو التنكير في الفرد لانه المتبادر منه مع ضم اصالة عدم النقل بتثبيت تمام المط وتوهم ان النقل معلوم لمغايرة هذا الوضع لوضع المفردات والاصل تاخر الحادث مدفوع بما مر في اوائل الكتاب **المقدمة الرابعة** العام على قسمين افرادي ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والعددي وهو ما يدل على ان الحكم ثابت لكل واحد من الافراد بحيث يكون كل منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات ومجموعي وهو ما يدل على انه ثابت للمجموع من حيث هو مجموع وهل كل من المعنيين مستفاد من اللفظ العام ومدلوله بان يكون معنى هذا اللفظ العموم الافرادي ومعنى تلك المجموعي او معنى كل لفظ عام واحد هو مجموع الافرادي واما ان الحكم الثابت للمجموع هل هو ثابت لكل فرد منها او للمجموع منها فهو مستفاد لا من اللفظ بل من جهة القرائن قد يتوهم ان الظ هو الثاني بمعنى الرجال جميع افراد الرجل ولكن يتعلق الحكم بذلك الجمع نوعين فاذا قلت اكرم الرجال اي اكرم جميعهم واكرام الجميع اما باكرام كل فرد او الهيئة الجمعية ويدل عليه انا نجد فرقا ظاهرا بين قولك اعط كل فقير مائة درهم ولو فرض تساويهما بالنسبة الى جميع الامور الخارجة فالحق ان من الالفاظ ما يفيد العموم الافرادي بنفسه ومنها ما يفيد مجموع الافراد وهو مع ورود مورد الحكم محتمل للمعنيين بمعنى ان تعلق الحكم بالمجموع يحتمل ان يكون باعتبار تعلقه بكل فرد منه وان يكون باعتبار تعلقه بالمجموع من حيث هو وتعيين احد الاحتمالين انما هو من غير جهة اللفظ ومع انتفاء المعين يرجع الى الاصل وهو العموم المجموعي على هذا فكل لفظ يبحث عن عمومه يجب الفحص عن معناه بالنسبة الى هذين القسمين ثم ان المراد بالعام الافرادي كما عرفت هو ما تعلق الحكم المتعلق به بكل فرد منه وهل العام الذي معناه ذلك يكون كذلك في حالتي النفي والاثبات ام يختص بالثاني مثل الظ هو الثاني لان معنى العام الافرادي كل فرد فرد واما اذا وقع ذلك في سياق النفي لا يفيد الا النهي عن الهيئة الجمعية وارادة تعلق النفي بكل فرد يحتاج الى دليل خارجي وعلى هذا يرد الاشكال فيما يقع من ان مراد الاصولي هو الافرادي وكل لفظ يثبت عمومه فغرضه ذلك العموم دون المجموعي والفائدة تظهر فيما اذا وقع موقع النفي كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم فلا يجوز قتل شيء من الاولاد وعلى كونه مجموعيا لا يجوز قتل الجميع دون البعض ثم لازم ذلك القول انه ليس هناك عام كان مدلوله بنفسه العموم الافرادي غير النكرة في سياق النفي فانك اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزءا لكل رجل اذ ليس مجموع هناك حتى يكون ذلك جزءا له فانه لا يصدق على المجموع انه كل رجل ولا جزئيا له اذ لا يصح ان يقال زيد كل رجل بل هو مظ اي في حالة النفي والاثبات من حيث هو بل كل لفظ يدل على العموم الافرادي فانما هو في الاثبات خاصة ودفع الاشكال بان مرادهم ليس ان العموم الافرادي مدلول اللفظ العام حتى ينقلب في النفي مجموعيا بل ان المبحوث عنه هو ذلك سواء كان مفهوما من اللفظ او من الخارج يابى عنه ظواهر كلماتهم والتحقيق ان الالفاظ الدالة على العموم على ثلثة اقسام قسم يدل على الافرادي مط سواء وقع في الايجاب والنفي وقسم يدل عليه في الاثبات دون النفي وقسم يدل على العموم وتعيين الافرادي منه والمجموعي يستفاد من الخارج واما ان معنى العام الافرادي ما كان عمومه على ان يثبت الحكم الثابت له لكل فرد ايجابيا كان او سلبيا فالرجال مثلا معنى ولفظا وصف هو العموم الافرادي اي هو بحيث كلما علق عليه حكم ايجابي او سلبي تعلق على كل فرد منه غايته ان الاصوليين لا يمكن ان يعبر عن معناه المتصف بهذا الوصف بلفظ مطرد في جميع الحالات بل هو المعبر عنه بكل فرد في الاثبات وشيء من الافراد في النفي فالاصوليون لا يقولون ان معنى العام كل فرد حتى يختص عمومه الافرادي بالاثبات بل مرادهم انه يفيد العموم الافرادي سواء كان في موقع النفي والاثبات من غير التفات الى ان ما يعبر به عن معناه اي شيء هو وعلى هذا فاللازم على الفاحص على الالفاظ للعموم ان يفحص اولا عن عمومها وعدمه فاذا اثبت عموم لفظ يفحص عن عمومه من اي قسم من الثلثة ثم ان كان من الثالث يفحص في كل مورد عن القرائن والامارات على تعيين احد العمومين وان لم يتعين يعمل بمقتضى الاصل **المقدمة الخامسة** دلالة العام على كل فرد فرد بخصوصه قد يكون مطابقة وقد يكون تضمنا وقد يكون التزاما والتوضيح ان كل فرد بخصوصه قد يكون جزءا لمعنى العام وقد يكون فردا منه وقد لا يكون فردا ولا جزءا بل يكون لازما له فالاول كما في العام المجموعي والثاني كالنكرة في سياق النفي ولكنه انما هو على قول بعضهم من افادتها العموم باعتبار كونها لازما لمعناها وانها مستعملة في معناها الحقيقي كما ياتي والثالث كلفظ الكل المضاف الى النكرة والجمع المعرف والمضاف وامثالها مما يفيد العموم الافرادي غير النكرة في سياق النفي فانك اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزءا لكل رجل اذ ليس مجموع هناك حتى يكون ذلك جزءا له فانه لا يصدق على المجموع انه كل رجل ولا جزئيا له اذ لا يصح ان يقال زيد كل رجل بل هو الخارج عن المعنى الموضوع له لازم له بمعنى انه يلزم الحكم المتعلق بمدلولات هذه الالفاظ تعلقه بكل فرد بخصوصه ويظهر من الباغنوي كون دلالة الجمع المعرف على فرد مطابقة ولا وجه له **المقدمة السادسة** ما ذكر من معنى العام هو على مصطلح الاصوليين واما المنطقيون فيطلقون العام والخاص على مفهومين يصدق احدهما على كل ما يصدق على الاخر من غير عكس او كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر واعلم ايضا ان فهم العموم اما بالعقل كترتب الحكم على الوصف او بالعرف والعادة كما اذا اخبر احد بالامطار والتواتر في ارض محصورة معتد به فالعادة يحكم بوصول المطر الى كل جزء منها غير تم منه او من اللفظ وهو المقصود هنا وهنا

البحث الاول فيما يتعلق بالالفاظ العموم منها مسالج اختلفوا في انه هل للعموم لفظ موضوع له بخصوصه ام لا فذهب الاكثر الى الاول

ثم ينقلب مجموعيا اذا وقع موقع النفي فتغيرات العام الافرادي صح

يكون المعهود الذهني مجازا لاستعمال المعرف بلام الجنس الذي هو موضوع للمهية في الفرد بخلاف الثالث فانه لا يكون الا استعمال
في المهية التي هي الموضوع له فلا يلزم تجوز من اجل اعتبار وجودها لان الموضوع له الدال على الحقيقة هو المهية مط لا بشرط الوجود
الخارجي ولا الذهني ولا بشرط الاطلاق ولا عدمه فاذا اريد منه المهية يكون حقيقة كيف ما كانت المهية ما لم ينضم اليها شيء
اخر في الارادة ولا يتوهم انه ضم معها الوجود الخارجي فيكون مجازا ان المراد هو المهية الموجودة دون المهية بشرط الوجود والفرق
بين الشيء في حال الوصف والشيء مع الوصف ظاهر الا ان فيه كلاما يأتي فيه بعد ذلك هذا وقد يظن ان المراد من المعهود الذهني هو
المهية المطلقة والفرد يفهم من الخارج بمعنى ان العوارض مدلولة للامر الخارجي فيكون نفيها العوارض من المعرف بالتبع لا بالقصد
ثم الظ من استقراء كلماتهم وتتبع موارد الاستعمالات والموافق لمعنى المعهود الذهني هو الاول ومنها المعرفة والنكرة فالاول هو الدال
بحسب الوضع على شيء معين لا بمعنى ان الواضع قصد في حال وضعه واحدا معينا وان لم يكن معرفة الا الاعلام بل بمعنى انه قصد استعماله
في واحد معين عند المخاطب باعتقاد المتكلم والثاني هو الدال كذلك على واحد غير معين وان كان وحدة كل شيء بحسبه فرجل يدل على واحد
من الرجل ورجال على جماعة واحدة من الرجال بل كذلك سائر المعاني المتواردة على الفرد من الجنسية والعهدين والعموم والحاصل انه لا
اختصاص لشيء منها في المفردات بل قد يحصل في الجمع والتثنية ايض حتى الجمع والتثنية وان كان بعضها بحسب المعنى فقط ولم تكن علامة لفظية ملحقة دالة
عليه وتوهم عدم حصول الجمع في التثنية لعدم حصول الجنسية فيه فاسد فان كل اثنين اثنين من الرجل مثلا يكون بينهما قدر مشترك هو
اثنين من الرجل فهو معنى الجنسي ثم المراد بواحد غير معين ليس ان يكون عدم التعيين جزء المعنى بان يكون معنى جنسي لرجل اي رجل بشرط
عدم تعيينه بل ان لا يكون المستعمل فيه معينا عند المتكلم والسامع فيشترط فيها عدم ارادة المعين لا ارادة غير المعين ومنه يظهر الفرق
بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر فانه الفرد لا بشرط ولذا يوجد في ضمن المعين ايض فيتحقق مع ارادة المعين كالمهية ومنها
المعهود الخارجي وهو الدال على فرد معين او افراد معينة مذكورة تحقيقا او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن او حاضرة ويلزم فيه ان
يكون سبب التعيين هو ذلك المذكورية او المعلومية او الحضور دون نفس اللفظ ومنها المطلق وهو الدال على فرد لا بشرط اي المنتشر او على المهية
لا بشرط فعلى الاول لا يكون بينه وبين اسم الجنس فرق على القول بوضعه للفرد وكذا على الثاني على القول بوضعه للمهية والتحقيق ان كلا
من الجنسية والعموم والخصوص والتنكير والعهد والتثنية والجمع وغير ذلك امور عارضة لمعروض واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ الواحد
كرجل باعتبار مادته اسم الجنس واذا دخلته اللام فان كانت لام الاستغراق فيصير عاما وان كانت للعهد يصير معهودا ومع التنوين يكون نكرة
الى غير ذلك فهو مع قطع النظر عن جميع الملحقات اسم جنس وربما يكون لفظ مطلق فليس باعتبار لحوق الشيء له فهو مساوق لاسم الجنس باي معنى كان
والظ ان علماء الادب يسمونه اسم الجنس والاصولي مط لا طلاقه بالنسبة الى الوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف نعم قلنا بان اسم الجنس
هو المهية والمطلق هو الفرد الغير المعين يظهر بينهما فرق ولكن دلالته على الفرد كدلالة المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد
الغير المعين اي باعتبار القرينة كما صرح به صاحب المعالم في حاشيته حيث اعتذر عن اخذ الحصة في تعريف المطلق بان المطلق متعلق الاحكام و
والاحكام يتعلق بالافراد دون الطبائع ثم المطلق على قسمين حقيقي وهو ما كان باقيا على اطلاقه من جميع الوجوه واضافي من حيثية
مقيد من اخرى واعلم ان مدلول المطلق اما المهية او الفرد من غير ارادة تعيين وتعلق الحكم بشيء منها لا ينافي تعلقه بالخصوصيات او المعينات
ايض بل يؤكده وايض كل منهما ما ينقسم الى ما هو بشرط معين خاص ولا بشرطه والمقسم لا يدل على احد القسمين فنفي الحكم عن الخصوصيات
انما هو بالاصل لا باللفظ وكذا لا ينافي ذلك الحكم عن بعض الافراد بخلاف العام وذلك فائدة مهمة يأتي توضيحها في بحث المطلق ومنها علم
الجنس وفيه اقوال الاول انه موضوع للمهية بشرط الوحدة الذهنية وهو المنقول عن ابن الحاجب قال فاذا اطلق على المهية الخارجية فليس
بالوضع بل لمطابقتها الحقيقة الذهنية والثاني انه موضوع للمهية من حيث هي وهو المنقول عن الارتشاف وهو ظ نجم الائمة وهو جاب
عن اشتراكه مع الاعلام في حكمها بان علمية تلك الالفاظ لفظية قال ما يكون للفظ تانيث لفظي كغرفة فلا باس بان يكون لها تعريف
لفظي اما باللام كالعهد الذهني واما بالعلمية كاسامة وثعالة والثالث انه موضوع للمهية المعهودة من حيث هي معهودة نسب الى الشريف
فعلى الاول لا يمكن اطلاقه على الفرد الخارجي حقيقة بخلاف الثانيين ثم الفرق بين اسم الجنس وعلمه اما على المعنى الاول والثالث ظ اذ لا يشترط في
اسم الجنس الذهنية ولا العهدية وكذلك على الثاني اذا قلنا بوضع اسم الجنس للفرد واما على القول بوضعه للمهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ
فعلم الجنس باللام ولا يوصف بالنكرة دون اسمه ومنها المعرف باللام وهو اما معرف بلام الاستغراق او العهد او الجنس والحقيقة اما الاولان
فظاهران واما الثالث فمعناه الاشارة الى المهية من حيث هي فالفرق بينه وبين اسم الجنس الغير المعرف على القول بوضعه للمهية ان الاشارة ماخوذ
في المعرف وكذا تميزها عن سائر المهيات عند المخاطب وحضورها في الذهن دون غير المعرف فيكون هو كالمعهود الذهني من حيث العهدية والا شارة
ومغايرا له من حيث ان المعهود في المعرف المهية المطلقة وفي المعهود بشرط وجودها في ضمن الافراد واما على القول بوضع اسم الجنس للفرد والفرق واضح
ويلزم منه ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وتكون اللام قرينة **المقدمة الثالثة** قد عرفت ان اسم الجنس مع قطع النظر عن جميع الملحقات معنى والحقيقة
الملحقات يختلف معناه باختلافها وان دلالته على المعنى في الاول بالوضع الشخصي وفي الثاني بالنوعي وبقي ان هذا الوضع النوعي هل هو حقيقي

ام مجازي

وفيه مع كونه اخص من المدعى لانه اعم من ان يكون عند بيان حقيقة الفعل اولا منع الالتزام ولكن يثبته اصالة عدم كون ما فعل
مع المنهى عنه مامورا به فلا يكون صحيحا ورده باصالة عدم الشرطية والمانعية مدفوع بان هذا انما يصح على كون الالفاظ اسامى للاعم
كما هو الحق واما على كونها اسامى للصحيحة كما هو مختاره فلا اذ القائلون بهذا القول بين قائل بعدم جريان الاصل في الماهيات وقائل بجريانه
فيها اما لاجل ان بعد الفحص وعدم وجدان ما يظن منه الشرطية يحصل الظن بعدم كونه شرطا او لاجل ان الشرطية موجبة للوجوب و
الاصل عدمه وبتوسطه يسرى الحكم الى الشرطية ولا يتم الاصل على شئ منها اما على الاولين فظ واما على الثالث فلان المفروض تعلق النهى
فيكون تركه واجبا في هذه العبادة فلا يجرى فيه اصالة عدم الوجوب فالمط حق عنده على اصله وان لم نقل به لما الفنا في الاصل **الثانية**
موضع الفساد اما علم تعلق النهى به بلا معارض او معه وترجيح النهى على مقتضى التعارض لا بمجرد ورود النهى **الثالثة** المبحوث عنه في
كلام القوم هو النهى التحريمى واما التنزيهى اى الكراهة بالمعنى المصطلح فلم يتعرضوا له الا نادرا والتحقيق فيه دلالته على الفساد في العبادة فيما دل
عليه التحريمى وعدم دلالته عليه فيما سواها مط والوجه بعد ما ذكرنا ظ **الرابعة** قد يتوهم عدم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر
حيث ان معنى فساد المنهى عنه كونه مامورا به فيكون المقال ان المنهى عنه هل يكون مامورا به ام لا وقد يفرق بينهما بان الكلام فيما تقدم في
النفى والاثبات لغة وههنا فيهما مط وبان الاول مبنى على الامر العقلى والثانى على اللفظى وبان الكلام في الاول فيما كان النهى متعلقا بغير
غير عنوان العبادة ولكنهما اجتمعا باختيار المكلف وفي الثانى فيما وقع النهى بنفس العبادة والحاصل ان محل الكلام في الاول فيما كان بينهما
عموم وخصوص مطلق وفي الثانى فيما كان بينهما عموم وخصوص من وجه وبان المحكوم عليه في الاول كان شيئين الوجوب والتحريم او غيرهما
وهنا شئ واحد هو النهى وشئ منها لا يتم اما الاول والثانى فظاهران واما الثالث فلانهم فرعوا على هذه المسئلة بطلان صلوة المرئة
جهرا مع اسماع الاجنبى صوتها كما في كرى وغيرها وليس هنا الا الامر بالصلوة والنهى عن سماع الصوت للاجنبى وليس بينهما الا عموم وخصوص
من وجه وكذلك بطلان الطهارة بالماء المغصوب وبطلان حج المرئة مندوبا مع عدم اذن الزوج واين العموم والخصوص المطلق في امثالها
وانم المشهور بل المجمع عليه كما مر عدم جواز اجتماع الامر والنهى وعلى هذا فلو رجح جانب النهى باحد المرجحات يصح تفريع البطلان على
هذه المسئلة قطعا واما الرابع فلان معنى الفساد عدم الوجوب فيرجع الى حكمين ايض والصواب ان مبنى الاول على اجتماع حكمين من
الاحكام الخمسة والثانى على اجتماع التحريم والصحة فيكون الفرق بينهما كالفرق بين شيئين بينهما عموم من وجه لان الصحة في العبادات بمعنى موافقة
الامر الراجع الى الوجوب والاستحباب وفي المعاملات بمعنى ترتب الاثر **الخامسة** النهى في المنهى عنه لوصفه هل هو راجع الى الموصوف
او الوصف الاكثر على الاول وابو حنيفة على الثانى وضعفه ان كون علة النهى عن الشئ وصفه لا يستلزم ان يكون المنهى عنه ايض هو الوصف
حتى يصرف اللفظ عن ظاهره **الفصل التاسع** في العام والخاص وفيه مقدمات وابحاث **المقدمة الاولى** قد عرفوا العام بتعريفات لا
يخ شئ منها عن النقض في الطرد او العكس او فيهما مثل انه لفظ يستغرق ما يصلح له بوضع واحد او هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل
لما هو صالح له بالقوة او مع قيد مع تعدد موارده او هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ونحو ذلك والظ كما
نبه عليه بعض المتاخرين ان معنى العموم بديهى لا مدخل في الفن وان تشكل تعريفه بما يسلم عن النقض وان اردنا تميزه من غيره واخطاره بالبال
يكفى ان نقول هو اللفظ الدال على جميع افراد ماهية **المقدمة الثانية** ههنا امور يطلب معرفتها ومعرفة فرق بعضها عن بعض فمنها العام وقد
عرفته ومنها اسم الجنس وقد مر بيانه والخلاف في كونه موضوعا للماهية او الفرد وهو اما اسم جنس افرادى وهو ما ذكر ويصدق على
القليل والكثير واسم جنس جمعى وهو ما وضع للماهية بشرط وجودها في ضمن اكثر من فردين او لاكثر منهما وهو كالاول لفظا وكالجمع معنى
وعدوا منه الكلم ويجوز ان يعامل معه معاملة المذكر والمؤنث ومنها المعهود الذهنى وقد اختلف كلماتهم في افادة ما هو المراد منه فالظ
من الايضاح ومواضع من شرح التلخيص والشريف في موضع من حواشيه عليه وابن هشام انه بعض معين من الافراد معهود في الذهن
وهو السبب في تعيينه لا وضع اللفظ لهذا المعين ولا فهم كونه معينا عند المخاطبين ويستفاد من التلخيص ونجم الائمة وبعض كلمات الشريف
عدم تعين ذلك البعض بل هو بعض من الافراد غير معين لكن اشترط فيه ان يكون فهم الفرد بقرينة خارجة وكل من قال انه في المعنى
كالنكرة نظره الى ذلك والفرق بينه على الاول وبين كل من اسم الجنس والنكرة ظ واما على الثانى ففرقوا بينه وبين النكرة بان دلالتها
على الفردية بمجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة ودلالته عليها بسبب الاحكام الثابتة للجنس فهى بنفسه موضوع للفرد وهذا موضوع للحقيقة
والقرينة يجعله للفرد وهذا بعينه هو الفرق بينه وبين اسم الجنس على وضعه للفرد واما على وضعه للماهية فالفرق واضح ويظهر من بعض اجزائه
مستعمل في حصة الماهية الموجودة في الخارج وبيانه ان للماهية وجودا في الذهن ووجودا في الخارج وليس للثانى الا في ضمن الفرد بوجوده
وهو يتعدد بتعدد الافراد واما الاول فهو امر واحد ينطبق على كل من الحصص الخارجية فالمعرف بلام الحقيقة قد يطلق ويشار به الى
تلك الحقيقة المطلقة من غير اعتبار وجودها نحو الرجل خير من المرئة وهو المعرف بلام الجنس وقد يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة الموجودة
في الخارج في ضمن بعض الافراد ويفهم وجودها من القرائن الخارجية نحو ادخل السوق حيث ان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة
الموجودة وانه هو المعهود الذهنى وهذا هو الذى ذكره التفتازانى في بحث تعريف المسند اليه من شرح التلخيص وعلى الاولين

من كلامهم جماعة انه بعض افراد الجنس وكلامهم في ذلك البعض مختلف فالظ صح

رواية اخرى فقلت لابى جعفر عم فان اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده
وذلك لم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عدة واشباهه بدلالة على افساد النكاح اذا كان عصى به الله
سبحانه الله واتى بما حرم الله عليه والمنهى عنه باحدى الوجوه المذكورة معصية واتيان بالمحرم وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر
انما الطلاق الذى امر الله عز وجل فمن خالف لم يكن له طلاق فانه ليس المراد بالامر معناه الحقيقى لظهور عدم انحصار البطلان فيما اوجبه
سبحانه بل المراد منه الاذن والرخصة ولا شك ان المنهى عنه باحد الوجوه ليس ماذونا فيه واختصاصها بالنكاح والطلاق غير ضائر
لعدم القول بالفصل بينهما وبين سائر العقود والايقاعات مع ان قوله عم واشباهه اى اشباه النكاح فى العدة مما حرم الله يعم الجميع والايراد
على الاولين بان المعصية محمولة على ارتكاب ما لا اذن فيه من الله سبحانه بوجه دون ارتكاب المحرم ورد بانه يترتب الاثر عليه يكون ماذونا
فيه ولو تعلق النهى بفرد من افراده بانه خلاف المعنى الحقيقى للمعصية فلا يصار اليه مع انه ايضا كاف لان المنهى عنه ليس ماذونا فيه واما
الحمل على ما لم يكن نوعه ماذونا فيه فهو مما لا وجه له نعم يجب حمل العصيان فى قوله عصى سيده على هذا المعنى والا لتناقض معصية الله لان
معصية السيد معصية الله ايضا اذ لم يرتكب مخالفة السيد فان مخالفته ان يرتكب ما نهى عنه اما ارتكاب ما لم يعلم اذنه فيه فليس مخالفة له ولذا
لا يعد الفضولى مخالفا للمالك ولا يمكن ان يقع عقد العبد لكونه تصرفا فى مال الغير بدون اذنه معصية لان التصرف لا يشمل العقد
ولذا لا ياثم الفضولى وبذلك يندفع ما يتوهم من ان معصية السيد ايضا معصية الله فيكون المورد متعلق النهى مع ان كون معصية السيد
مط معصية الله مم اذ لم يثبت وجوب طاعته مط حتى فيما لو قال لا يصح نظرك ولا تتكلم بهذا العقد ومنه يظهر وجه اخر لدفع التناقض
وقد يستدل باخبار اخر ولكنها غير دالة ويدل على المط فى الجملة ايضا اجماع العلماء كما يدل عليه قولهم نهى رسول الله عن بيع المزابنة
والمحاقلة والغرر ونكاح الشغار الى غير ذلك حيث يستندون الى فسادها بمجرد النهى من غير تمسك بقرينة خارجة وقد ادعى الاجماع
السيد والشيخ فى العدة والذريعة والدى العلامة ره وطائفة اخرى من متاخرى اصحابنا وجماعة من العامة وربما يستدل بوجوه
اخر غير تامة لا فائدة فى ذكرها ويظهر مما ذكرنا هنا وفى شرط العبادات وجه الفساد مع النهى عن الشرطين المذكورين فيفسد العتق مع
شراء العبد والطلاق الصادر عن امرئة وكالة اذا سمعت صوته تعد لبن من غير المحارم وكذا يظهر مما ذكرنا من عدم اجتماع ما يناقض
التحريم معه وجه ظهور الفساد مع انحصار الدال على ترتب الاثر فيما يناقضه ولكن لا يترتب على ذلك كثير فائدة لندرة العلم بالانحصار واما
ما مثل له من قوله نعم واحل البيع حيث ان الحلية يناقض التحريم فيفيد ان لا انحصار فيه ثم لجواز ان يكون مثل قوله عم البيعان بالخيار ما لم
يفترقا واصالة تاخر الحادث فينحصر فيكون المقتضى للصحة او لا قوله احل الله البيع دون البيعان بالخيار غير مفيدة لكونهما حادثين لا تعارض بينهما
حتى يتساقطان ويرجع الى اصل الفساد اذ حلية بعض افراد البيع لا ينافى ترتب الاثر على جميع افراده فيخصص النهى عموم الاول ويبقى الثانى
مستلزما اللزوم بعد الافتراق وان كان حراما مع انه لا يتم فى حق المتاخر عنهما معا كما لا يخفى وبناء على عدم الفساد شرعا فى غير ما ذكر من
المعاملات الاصل وعدم الدليل عليه لغة مط فيها انتفاء الدلالات باسرها وكون الصحة بينهما ترتب الاثر والحرمة لا ينافيه ولذا يترتب
اثار كثيرة على افعال محرمة ثم المخالف ما فى جانب الاثبات فيعد ما عرفت من عدم القول بالفساد مع تعلق النهى بالخارج الا بوجه غير
جهة كونه منهيا عنه كما يأتى وان غير ما ذكرنا الفساد فيه من اقسام الشرط من الخارج وايضا عدم قول بفساد غير العقود والايقاعات من
المعاملات يعرف انحصار مثبت الدلالة اللغوية فى المعاملة ودليل المستدل لا دلالة العلماء على الفساد فيها بالنهى فيكون متبادرا مع
ضميمة الاصل وتنافى الحكمين وجريان نصاب الاحكام المستدل به فى العبادات هنا ايضا فان التجارة ايضا قد يكون واجبة ومستحبة
فلا يجتمع مع النهى بل كذلك مع اباحتها ايضا والجواب عن الاول بجواز كون فهمهم من القرينة واصالة عدمها معارضة باصالة عدم
التبادر وعن الثانى بمنع التنافى فى المعاملات وعن الثالث انه لا كلام فى حرمة التجارة المنهى عنها وانما الكلام فى عدم ترتب الاثر واما
فى جانب النفى فلبسا فى الدلالة مط انه لو دل النهى على الفساد لكان مناقضا لجواز التصريح بالصحة واللازم بط وجوابه بتسليم الملازمة فى
الدلالة باللزوم العقلى كالعبادات ومنع بطلان اللازم والعكس فى الدلالة باللزوم الشرعى كالمعاملات وللتنافى لها لغة فى العبادات استعمال
النهى فى الصحيح والفاسد فهو حقيقة فيهما وكون فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه وجوابهما المنع فى
العبادة والتسليم فى المعاملة مط ما ذكر مضافا الى نفى دلالة الاخبار وعدم حجية عمل الاصحاب وجوابه ظ مما مر كادلة سائر الاقوال
واجوبتها **فوائد الاولى** نقل بعض المتاخرين عن بعض فقهائنا فساد العبادة بتعلق النهى بالخارج الغير اللازم اى اذا كان النهى
عنه فى العبادة كالنهى عن التاسى بعد الحمد ونكون فى الصلوة تمسكا بانه يفهم من النهى ان متعلق الامر والنهى يتعاكسان وجودا وعدما فى
المانعية والشرطية مط لحصول المنهى عنه مع العبادة يوقع الشرط ويثبت المانع شرعا فيفسد العبادة وفيه منع ظ والخبر هو الفساد فى
صورة عدم دليل شرعى يعلم به جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها الا يكون المنهى عنه منها اذ الظاهر المانعية اذ جميع اجزاء العبادة
وموانعها انما يعلم بالاوامر ولولا السند طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم بترك جل اجزائها وشرائطها فيه منع الظهور والا
وتبعه فى ذلك والدى العلامة ره فى الكتابين تمسكا بان النهى عن ايقاع فعل فى عبادة مركبة عند بيان حقيقة يدل على جزئية التزاما

القواعد والرازي في المعالم والعبري ونقله في الوجيز من الشافعي وهو مذهب الشيخ في العدة وان كان كلامه في العقود عاما والسادس
دلالته عليه شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان رجع الى احد الثلثة ذهب اليه البيضاوي في المنهاج والسابع دلالته عليه في العبادات
مطلقا والمعاملات ان كان مقتضى الصحة فيها منحصرا فيما ينافي التحريم والثامن دلالته في العبادات مطلقا دون المعاملات وهو مذهب الفاضلين
وصاحب المعالم واكثر متاخري اصحابنا واختاره السيد والدي في الانيس والرازي في المحصول والتاسع دلالته عليه في العبادات شرعا خاصة ونسبه بعض
اصحابنا الى اكثرهم والحق عندي دلالته على الفساد في العبادة بالوضعين وفي المعاملة اي العقود والايقاعات خاصة شرعا اذا تعلق بالعين
او الجزء او الوصف الخارج اللازم او الشرط اذا كان مما يفسد بالنهي ومما يوجد مع المشروط بايجاد واحد ويزيد في العبادة وايضا ما اذا انحصر
الشرط في المنهي عنه كما انه يصير الفساد في المعاملة اظهر اذا علم انحصار الدال على جعلها وتاثيرها فيما ينافي تحريم العقد باحدى الوجوه
ويمكن ارجاع مختار التحرير الى ذلك بادنى عناية ويظهر من سياق ما ياتي بل ارجاع بعض الاقوال الى بعض اخر ايضا لنا على الفساد في العبادات
بالوضعين التعلق بالاربعة الاولى انها لو كانت صحيحة لكانت موافقة للمامور به وهو فرع كونها مامورا بها وهو مستلزم لكون شيء واحد
مامورا به منهيا عنه اما مع التعلق بالعين فظ واما بالجزء فلان الامر بالعبادة امر بجميع اجزائها ولوازمها تبعا فلو كانت هذه العبادة صحيحة لكان
جزؤها مامورا به وكان منهيا عنه مع ان العبادة التي كان هذا المنهي عنه جزءها ملزومة لهذا الجزء وملزوم الحرام يمتنع ان يكون واجبا لانه
التكليف بما لا يطاق بل هو حرام مط اما ان كان علة له فظ واما بدونها لعليته فلان ايجاده سبب لايجاده لا محالة ضرورة امتناع تخلف اللازم
عن الملزوم والتكليف متعلقة بالايجادات ثم ان النهي عن الجزء بمعنى ان يجعل شيء جزء العبادة ونهي عنه في فرد من هذه العبادة اي ينفي جزئيته
لها كان يقول صل ركعتين ولا تقرء فيها السورة فليس من باب النهي عن الجزء بل يرجع الى الخارج فلا يفسد العبادة من هذه الجهة وان امكن
الفساد من جهة اخرى واما مع التعلق بالوصف الخارج اللازم فلما ذكر ايض فان مثل هذا يصح في اللازم الخارج والوصف اللازم اما اللازم
كالناطق للانسان او للوجود كالسواد للزنجي واما في الوصف الغير اللازم فلانه ليس لازما قلنا وان لم يكن لازما لجميع الافراد ولكنه لازم
لمعروضه حال عروضه له بمعنى ان ايجاده الذي هو محط التكليف مستلزم لايجاده فان الخياطة ليست لازمة للبصري ولكنها لازمة للخياطة البصري فاذا
قال اكرم البصريين ولا تكرم الخياطين فاكرام البصري الخياط ايض بل وكذلك في العوارض السريعة الزوال فانه اذا امر برؤية البصري
ونهى عن رؤية السواد ثم رؤية البصري الذي اسود وجهه بالحبر يستلزم به رؤية السواد فان قيل يجري مثله في غير الاوصاف والتوا
من المقارنات حيث ان الصلوة مع النظر الى الاجنبية لا ينفك عن النظر اليها فيلزم فسادها قلنا لازم ذلك عدم كون الصلوة مع النظر
موافقا للمامور به اي هذا المجموع ونحن نقول به ولكنه لا ينافي ان يكون جزؤه الذي هو الصلوة موافقا له لا يقال نقول بمثله في المنهي
عنه بوصفه لانا نقول بينهما فرق ظ فان ايجاد الوصف والموصوف الذي هو فعل المكلف ومورد التكليف بايجاد واحد وليس هنا ايجادان
يوجد باحدهما رؤية البصري مثلا وبالاخر رؤية السواد فيجتمع الامر والنهي في ايجاد واحد بخلاف المقارنات الغير العارضة لان الصلوة
موجودة بايجاد مغاير لايجاد النظر فان ههنا فعلين ولنا على ما ذكر ايض ان المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص يعني ان العرف يفهم
ان هذا الفرد من العبادة خارج عن المط غير متعلق به الامر فلا يكون صحيحا مثلا اذا قال الامر صل ولا تقرء العزيمة يفهم ان مراده غير الصلوة
المتلبسة على العزائم واذا قال صل ولا تجهر يفهم ان المراد غير الصلوة الجهرية وهكذا وباصالة عدم النقل يتم المط ولنا ايض تناقض حكمين
الامر والنهي وامتناع الامر مع رجحان حكمة النهي والنهي مع تساويهما او مرجوحية حكمته ويؤيده ايضا في الجملة احتجاج السلف والخلف بالنهي
المتعلق باحد الامور المذكورة بالفساد وبما استدل ايض بان الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي الفساد لتناقض مقتضيات المتناقضات
وفيه منع لزوم تناقض المقتضيات اولا ومنع تناقض اقتضاء الفساد لاقتضاء الفساد لا اقتضاء الصحة ثانيا لثبوت الواسطة ولنا على عدم الفساد
بتعلق النهي بمطلق الشرط ما مر مرارا من ان الامر التبعي المتعلق بالمقدمة متعلق بافرادها المباحة دون المحرمة فلا يلزم من كون المشروط
مامورا به كون الشرط المنهي عنه ايض كذلك لعدم التوقف عليه بخصوصه بل تعلق الامر بغيره غاية الامر سقوط الوجوب التبعي المتعلق بالشرط
المباح بالاتيان بالمنهي عنه فيمكن صحة المشروط مع تعلق النهي بشرطه وعلى الفساد اذا كان الشرط عبادة يفسد بتعلق النهي به ان الشرط يكون
ح في حكم المعدوم فيفسد المشروط لانتفاء شرطه كالصلوة بالوضوء الفاسد وعليه في صورة انحصار شرطه بالمنهي عنه انه لو كان صحيحا لكانت
مقدمته المقدورة ايض مامورا بها والمفروض كون المقدور منحصرا في المنهي عنه فيلزم اجتماع الامر والنهي في الشرط وعليه مع وجودهما
بايجاد واحد ما سبق من ان التكاليف متعلقة بالايجاد فيجتمع فيه الامر والنهي وبذلك ان تدرج ذينك القسمين من الشرط في اللازم لان
المراد منه هنا ما لا ينفك عن الشيء سواء تقدم عليه او تاخر ولنا على عدم الفساد في غير ما ذكر من العبادات عدم مقتضيه وغايته ما يلزم
منه اجتماع المامور به والمنهي عنه في حالة واحدة ولا يلزم منه الا اجتماع في فرد حقيقي كاجتماع النطق والنهق في تنبيه المصاحب للحمام
ولنا على الفساد في العقود والايقاعات مع التعلق بالعين او الجزء او الوصف شرعا حسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته عن المملوك
يتزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان حكم بن عيينة وابرهيم النخعي واصحابهم
يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو جائز له

معينة معلومة وقد يكون شيء عبادة ومعاملة معا فنساده بكل اعتبار بحسبه وقد يقيد بلحاظ الاعتبارين وقد يفسد بهما ويأتي مزيد تحقيق لذلك في مبحث الاحكام **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات الفساد بمعنى انه اذا علم كون امر عبادة او معاملة شرعية فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور به او مستتبعا للاثر بل بمعنى انه اذا لم يعلم كون شيء مامورا بها او سببا للاثر فالاصل عدم كونه موافقا للمامور به وعدم ترتب ذلك الاثر عليه لاصالة عدم تعلق الامر به وعدم جعل الشارع هذا الاثر مترتبا عليه وتوهم ان الفساد ايضا امر توقيفي فالاصل عدمه باطل لمنع كونه توقيفيا ثم اذا تميز صحيح العبادات والمعاملة عن فاسدها وحصل في الخارج فرد من احدهما فهل الاصل كونه من الصحيح لتعارضها مع اصالة عدم تحقق الفاسد بل لاصالة عدم الامتثال وعدم حدوث الاثر وقد يتفق بالاول اذا صدر عن مسلم لوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة وعموم ذلك بحيث يشمل جميع موارد المقام لم يثبت عندي **الثالثة** المراد بدلالة النهي على الفساد انه اذا امر بعبادة لها افراد وجعل شيء له افراد سببا لاثر المراد وتعلق النهي بفرد منه بواسطته او بدونها على التفصيل الاتي فذلك دليل على ان هذا الفرد غير موافق لما امر به او لا يصير سببا لذلك الاثر فمحل النزاع ما اذا لم يتعلق النهي به كان محكوما عليه بالصحة واما غيره مما ليس مامورا به ولا سببا فليس من محل النزاع لانه فاسد لو قطع النظر عن النهي ايضا ثم المراد بدلالته عليه لغة او شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعملونه الا فيما كان فاسدا او ان الفساد لازم معناه اللغوي والشرعي عقلا او عرفا او شرعا والقول الجامع ان المراد بالدلالة شرعا ان الثابت منه كون المنهي عنه فاسدا من حكم الشارع بالفساد في خصوص او امر الشارع التي تعلق النهي بها ولغة ان كل من امر بشيء وان كان لغويا اذا تعلق به نهيه يدل على عدم موافقته لمطلوبه او عدم استتباعه لما جعله اثرا له **الرابعة** معنى تعلق النهي هنا بشيء ليس خصوص تعلقه بعينه بل هو اعم منه ومن تعلقه بجزئه او شرطه او وصفه او خارجه والحاصل ان يرتكب المنهي عنه ويوتى به مع ارتكاب هذا الشيء والاتيان به والتفصيل انه اذا لوحظ النهي مع شيء فاما يكون متعلقا بنفسه او بشرطه او بجزئه والشرط اما شرط صحته او وجوده او وجوبه او بوصفه العارض له وهو اما عرض ذاتي اي وصف لازم مساو او اعم او عرض غير ذاتي اي مفارق مساو او اعم او اخص او بخارج عن الاربعة وهو اما لازم او غير لازم ثم وجه الحصر ان المنهي عنه اما نفس الشيء او لا وعلى الثاني اما جزئه او لا وعلى الثاني اما يتوقف وجوده او وجوبه او صحته عليه او لا وعلى الثاني اما يكون عرضا له اي متحدا في الوجود الخارجي او لا وعليك باستخراج امثلة الكل وقد ذكرناها في شرح تجريد الاصول ولا يخفى ان المراد بالجزء والوصف لشيء ما كان كذلك في الواقع او بجعل الامر لا ما صححه المكلف معه فلو صلى مع التامين مثلا فالمنهي عنه ليس جزء وان كانت صلوته هذه مركبة مع التامين ايضا **الخامسة** المراد بتعلق النهي بشيء او بجزئه الى اخر المحتملات ان يكون المنهي عنه ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر اخر وهنا امر اخر يقال له تعلق النهي بالشيء لنفسه او لجزئه وهكذا مما يكون مدخول اللام علة لتعلق النهي بالمنهي عنه ففي الاول لا يكون المنهي عنه نفس الشيء في جميع المحتملات بل يكون نفسه ان يتعلق بنفسه وجزئه ان تعلق بجزئه وهكذا وفي الثاني يكون المنهي عنه نفسه لانه يختلف علة النهي وهما يفترقان فقد يكون الشيء منهيا عنه لاجزائه ولا يكون الاجزاء منهيا عنه وقد يكون بالعكس ومراد الاصوليين في ذلك المقام من هذا التقسيم هو الاول وان عبروا عنه باللام كما صرح به شارح الشرح وقد خلط بعضهم في هذا المقام وكلام كثير من القوم غير واف بالمرام ولذا اشتبه المقام على بعض معاصرينا فاقتصر في بيان الاقسام على ما تعلق بالعبادة بنفسها لنفسها او لجزئها الى اخر الاقسام ومثل للكل بما كان مورد النهي نفس العبادة ولم يذكر سائر الاقسام مما لم يتعلق النهي بالعبادة بل يتعلق بوصفه او جزئه او خارجه مع ان اكثر ما فرع القوم على تلك المسئلة من قبيل الثاني كصلوة المرئة مع اسماع الصوت للاجنبي وحج المرئة مندوبا بدون اذن الزوج وغير ذلك انه لم يرد لا تصل مسمعة صوتك للاجنبي ولا تحج مندوبا بدون اذن الزوج بل نهي عن نفس الاسماع والمسافرة بدون اذن الزوج والعجب من ذلك انه مع ذلك مثل لتعلق النهي بالجزء بالنهي عن قرائة العزائم مع انه لم يرد لا تصل مع قرائة العزائم **السادسة** ما ذكرنا من الاقسام انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطه والا فلا يتحقق في المعاملة شرط وجوب وايضا تعلق النهي بالخارج الغير العارض ولا اللازم للشيء تعلقا للنهي بذلك الشيء وعلى فالنهي المتعلق به خارج عن محل النزاع واما حكم بعض فقهائنا بالفساد مطلقا او في صورة خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل لاعتبار اخر كما يأتي في اخر المنهاج ومن هذا يندفع ما يورد على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا دلالة النهي على الفساد في العبادة والمعاملة او احدهما شرعا او لغة من غير تقييد بغير الخارج المفارق مع ان الظاهر من امثلتهم وادلتهم التقييد ويظهر ايضا ان من قال بالفساد مطلقا اراد غير ذلك ايضا ان الظاهر ان مراد من يقول بالفساد في المعاملات مطلقا عرضه العقود والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرهما فلم نعثر على قول بالفساد فيه بل لا يمكن القول به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول دلالته عليه في العبادات والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسبه الرازي الى بعض اصحابه والثاني عدمها كذلك نقله عن اكثرهم ونسبه الامدي الى اكثر محققي اصحابنا والثالث دلالته عليه شرعا لا لغة اختاره السيد ونسب الى ابن الحاجب والرابع دلالته عليه في العبادات بالوضعين مطلقا وفي المعاملة شرعا خاصة كذلك اختاره والدي العلامة في التجريد لكنه لم يتعرض الشرط والخامس دلالته عليه بالوضعين فيهما ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان ام غيره دون الوصف العارض والخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح

الفوائد

مط والرابع في انه الطالب بالوضع او مط والخامس ان معنى صيغة افعل ما هو اما الاول فهو غير جار هنا اذ لم يقل احد بكون النهي لغير
القول واما البواقي فنعد نشد يل الفعل بالترك وصيغة فعل بلا تفعل جارية هنا باعتبارها في غير الاخير واما هو فليس الخلاف في كونه
واحدا فان في الاول قوال الاخير متحققة هنا ايضا اثنا هنا انها للتحريم وقيل للكراهة وقيل بالاشتراك اللفظي بينهما وقيل بالمعنوي وقيل
بالقول الخرشاذة لا فائدة في ذكرها والحق هو الاول لمثل ما مر في الامر وقد يستدل له ايضا بقوله تعم وما نهاكم عنه فانتهوا حيث تجب
الامتناع بما نهى عنه النبي صلعم ولو مجردا عن القرينة ولولا كونه حقيقة في التحريم لم يجز تعليق الانتهاء على مجرد النهي ويرد عليه اولا انه يدل على
تحريم ما نهى النبي عنه لا على دلالة صيغة لا تفعل وانما يتم لو ثبت ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو موقوف على ثبوت كونها للتحريم حيث ثبت
ان النهي له وهو اصل النزاع وثانيا انه لا يدل على كون النهي للتحريم وانه مدلول بل يكون ذلك سبيل الحرمة ما نهى عنه فيكون ذلك من باب
الاسباب والعلامات وثالثا انه لو كان المراد منه المنع بصيغة لا تفعل لشمل المكروه ايضا وح تخصيص ما نهاكم بغير المكروه ليس باولى من حمل
الامر على مطلق الطلب والاستحباب واورد عليه ايضا بان معنى الانتهاء العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة او الكراهة اي العمل بمقتضى
الكراهة فانه ايضا واجب باته لو كان مجرد النهي مفيدا للتحريم فاي فائدة في الامر بالانتهاء بل هو مشعر بعدم الافادة وفي الاول ان معنى
الانتهاء ليس العمل بمقتضى النهي بل هو الكف والامتناع كما صرح به الجوهري والبيضاوي وغيرهما وقال الله سبحانه وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن
الذين كفروا منهم عذاب اليم وفي الثاني ان الفائدة حث العباد على اطاعة النبي وبعثهم عليه كالتهديد والترغيب على المحرمات والواجبات
المعلومة الا ترى ان الوعاظ والخطاب يأمرون بما امر الله وينهون عما نهى عنه وفائدة التاثير في النفوس لتجدده وتاكد السابق ويرد بما
يستدل ايضا بقوله سبحانه فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وبقوله عز شانه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله
تع الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه بتقريب ما يفهم مما سبق ثم انك بعد احاطتك بما مر في الامر تحيط بادلة سائر الاقوال
واجوبتها **منهاج** حال النهي الواقع بعد الايجاب يعلم بما مر في الامر **منهاج** ذهب الاكثر الى ان النهي للدوام والتكرار وهو الحق ويلزمه
الفورية وذهب السيد والشيخ والعلامة في احد قوليه والرازي الى انه كالامر فيدل على طلب ترك الماهية مط معرى عن القيدين وح فيمكن
القول بالفور كالشيخ وبعدمه كبعض اخر وما يشعر به كلام بعضهم من التلازم في الجهتين كلها سهو وربما يقول بالاشتراك اللفظي بين التكرار
والمرة لنا التبادر فانه اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا وحسن عقابه
وكان عند العقلاء مذموما ولو اعتذر بالامتثال لم يقبل منه ويمنع ذلك مكابرة وايضا نرى ان جميع اهل العرف يستفهمون من قال لعبده لا تضرب
لا تضرب يعدون الاول مناقضا للثاني او الثاني ناسخا للاول ولولا افادة الثاني للتكرار لما كان كذلك فان مدلولهما ليس فورا او
الاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر وربما يستدل ايضا بان النهي لمنع ايجاد الماهية والفرد وطلب تركه ولا يتحقق تركه الا بترك جميع الافراد
اذ لو اتى بفرد يصدق عليه انه لم يترك وبان التخصيص بوقت معين تحكم وغير معين اغراء فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم ويرد على
الاول ان هناك امورا ثلثة يعتبر العموم وعدمه بالنسبة الى كل منها الطلب والترك وايجاد الماهية والفرد والثابت من الدليل عموم الثالث
واما الاولان فالاصل عدم تقييدهما بشيء من العموم والخصوص فيكونان مطلقين والمطلق لا دلالة على المقيد فيكون المدلول مطلق الترك لجميع افراد
الماهية والمقيد الطلب الداعي لترك الجميع او طلب الترك الداعي له وهو لم يثبت والحاصل ان لترك جميع الافراد وطلبه فردان والداعي وغيره
والمطلق لا يدل على شيء من الفردين بل يتحقق بتحقق كل منهما وعلى الثاني انه لو صح لجرى في الامر ايضا فان قلت يحمل الامر على فرد ما فيحصل
الامتثال به ولا يلزم اللغو قلنا فاحمل النهي ايضا على ترك ما من افراد المتروك ولا يلزم منه جواز ارتكاب غير فرد في كل وقت فيحصل امتثال
امر لا تزن بترك الزنا بامرأة واحدة وبغيضه ولو كان للدوام لكان الاول تكرارا والثاني نقيضا وبانه ورد لهما والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيكون للقدر المشترك وبانه لو كان للتكرار لكان لا تضرب زيدا اليوم مجازا او بما مر من ان النهي لطلب ترك المبدأ والاصل عدم ضم شيء
اخر وبانه لو افاد التكرار لما تحقق الامتثال الا بعد مضي تمام العمر مع ان الظاهر تحققه قبله وقد مر الجواب عن الاولين في الامر وعن الثالث
ان المدعى انه لطلب الترك المكرر للمبدأ الذي وجدت الصيغة عليه فان كان المبدأ مط يكون المدلول طلب ترك ذلك المطلق دائما وان كان مقيدا
يكون طلب ترك المقيد دائما بحسب ما يصلح التقييد له في المثال الضرب اليوم والضرب المطلق وعن الرابع بان الاصل مدفوع بما ذكرنا وعن
الخامس ان مدلول النهي بالنسبة الى افراد المتروك كمدلول اكرم البصريين بارادة العموم الافرادي لا الجمعي فكما انه في قوة الاوامر المتعددة وهي
اكرم ذلك البصري وذلك الخ كذلك النهي في قوة النواهي المتعددة وهي النهي عن الفعل في هذا الوقت وهذا الوقت الخ وكما ان الاول اذا اكرم
بعضا دون بعض يكون ممتثلا من وجه عاصيا من اخر فكذا هنا فقوله لما تحقق الامتثال الا بعد مضي تمام العمر ان اراد من جميع الوجوه فهو كذلك
وقوله مع ان الظ تحققه مم وان اراد من بعض الوجوه فالثاني مم والاول تم **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد ولا بد من تمهيد
مقدمات **الاولى** الفساد اذا استعمل في العبادات يراد به عدم موافقته المامور به واذا استعمل في المعاملات يراد به عدم استتباع
الاثر والمراد بالعبادات ما يتوقف صحته على النية وبالمعاملات غيره وان لم يطلق عليه المعاملة عرفا كالاستنجاء وبعبارة اخرى العبادة
ما لم ينحصر المطلوب من وضعه في تحصيل مصلحة معلومة وكان المط منه الاطاعة والامتثال للاوامر والمعاملة ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة

لطلبه صح

والمبدأ صح

العزم بل الفعل في جزء اخر بدلا منه ولا يمكن جعله بدلا عن قبل الوقت ايضا اذ بدليته عنه فرع جواز فعله فيه ايضا بل وجوبه فسقط بالبدل
وايضا قد يترتب الاثم بالترك في اول الوقت اذا علم عدم التمكن في غيره وليس كذلك قبله وايضا اذا اتى بالفعل في اول الوقت كان صحيحا بخلاف
ما قبله وعن الثاني منع توقف الوجوب على الاثم بتركه لا الى بدل مطلقا بل بوجه ما وهو ههنا حاصل وعن الثالث ان العصيان بالاخلال بالعزم
ليس للتخيير بينه وبين المامور به حتى يكونا مثل خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا من احكام الايمان ولا اختصاص
له بالموسع ولا بما بعد دخول الوقت مع انه لو ثبت ذلك لكون العزم بدلا عن الفعل يمكن اثبات بدل اخر في بعض الاحيان كالعزم على صوم
رمضان واختيار سفر ولم يقل به احد على ان من علمائنا من توقف في اصل وجوبه ايضا اذ غاية الامر وجوب عدم العزم على الترك حين
الالتفات واما وجوب العزم على الفعل فلا ولا تلازم بينهما لثبوت الواسطة ولكنه ليس في موقعه اذ كل من يطلب شيئا يطلب قصد امتثاله
كلما يذكر ولذا لو امر المولى عبده بفعل في الغد فاطلع على ان العبد قال لا اعزم على فعله يذمه ويذمونه العقلاء بل ربما يضربه المولى
لا يذمونه ولولاه لزم انه لو قال المولى افعل غدا فقال العبد لا اعزم لم يجز ذمه مع انه جائز قطعا فيكون الامر دالا عليه بالالتزام وفي المستفيض
من الاخبار دلالة عليه اذ لا ينفك عن استحقاق او عدم ايمان نعم لا اثم على تركه لا بمعنى انه لا يستحقه بل معفو للاجماع والاخبار **فوائد الاولى**
قال صاحب الفرق بين التخيير في مثل خصال الكفارة وفي الواجب الموسع من حيث ان متعلق التخيير في الاول الجزئيات المتخالفة الحقائق وفي الثاني
المتوافقة المتفقة الحقائق الى ان قال وقيل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت اقول لا شك انه لو قال صم اول رجب
او اول شعبان كان من قبيل الخصال دون الموسع بل كذا لو قال صم اول رجب وثانيه مع انهما متفقان حقيقة ولو قال صم يوما من اول رجب الى
اخره كان موسعا مع عدم تفاوته مع الاول من الحيثية المذكورة فالفرقان غير جيدين والصواب ما مر من ان الفرق بالتصريح بالتخيير وعدمه **الثانية**
لا شك في ان من ادرك وقت الموسع وعلم موته او عدم تمكنه بعد جزء منه يتضيق الوقت ويجب عليه الفعل قبل خروج هذا الجزء وانما اختلفوا
في من ظن كذلك فالاكثر على التضيق والتأخير بالعصيان وان ظهر خطاء ظنه وان قالوا بكونه اداء لو فعل بعد ظهور الخطاء الدليل عليه تام وفي
شرح العضدي الاتفاق عليه واختاره والدي ره في التجريد والانيس وظاهر النهاية وبعض اخر التوقف لكن الاخير خصصه بما اذا ظهر الخطاء و
صرح والدي العلامة ره في حاشية التجريد بعدم التضيق وعدم العصيان مطلقا لعدم دليل على اعتبار هذا الظن مع مخالفته للاصل وهو كذلك
كما مر في بحث الفور والتراخي وجعله من قبيل من جامع امرأته بظن الاجنبية وقتل قاتل ابيه مع ظن البراءة فاسد لان التحريم وطيهما من علم
كونها امرأته والذي يجوز قتله من علم كونه قاتلا وان الاصل عدم الزوجية وحلية القتل فالعصيان في المثالين لعدم العلم لا الظن نعم هو
من قبيل من شرب ماء مع ظن نجاسته وما علم كونه خلا او لا مع ظن نقله بر خمر احتج القائلون بالتضيق بالاجماع المنقول من العضدي
وبحجية الظن وبان بعد ذلك الوقت والبقاء على شرائط التكليف يشتغل ذمته بالمامور به يقينا فيجب تحصيل اليقين بالاطاعة لا يحصل
الا بالفعل قبل مضي الجزء المفروض لامكان عدم تمكنه بعده والجواب عن الاولين ظاهر وعن الثالث منع وجوب تحصيل هذا اليقين والا
لوجب الفعل في اول الوقت مطلقا لاحتمال عدم التمكن في جميع الاحوال فيرتفع الموسع راسا وقد يقرر الثالث هكذا ان اشتغال الذمة بالفعل
يقيني وتحصيل اليقين بموافقة الخطاب واجب وهو لا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء اذ لو فرض خطاء الظن وفعل الفعل وان برئت ذمته
ولم يحصل اليقين بالاطاعة الواجبة بجواز كون الفعل بعد الجزء مسقطا للواجب قبله كاستيفاء الخوف قصاصا لو كان المطلوب الفعل اولا
وجوابه ح منع ذلك لاحتمال للاصل المتقدم وان ظن السلامة او شك فمات فجاءة قبل فعل المامور به لم يعص للاجماع وتقبيح العقلاء
لمن يعاقب المامور الكذائي ولعدم صدق ما يستحق معه العقاب عنه وكون ترك الواجب في مثل ذلك موجبا للاستحقاق غير تم وقد يستدل
لعدم العصيان بان الواجب ما يذم تاركه في جميع وقته بالاختيار وليس هنا كذلك بل تركه في بعضه بالاختيار وليس هذا كذلك بل تركه في بعضه
بالاختيار وفي اخر بالموت وبانه على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقديره لان الموت لا يصلح سببا له وفي الاول انما ترك في بعض
الوقت بالاختيار يصدق عليه انه ترك في الجميع بالاختيار اذ يمكن في الجميع من الفعل ولو باعتبار بعضه وفي الثاني انه على تقدير عدم الموت
لا يعصي لو لم يترك الفعل ثم لا فرق فيما ذكر بين الموسع الذي وقته تمام العمر وغيره وفرق ابن الحاجب بينهما فحكم بالعصيان مع الموت فجاءة في الاول
لصدق عليه ترك الواجب في جميع وقته المقدر له بخلاف الثاني فانه ترك في بعض وقته فلا عصيان وفيه منع تحقق العصيان في ترك الواجب
في جميع وقته وانما هو مع العلم بالتضيق والظن على الخلاف **الثالثة** اذا عرفت ان يفعل الفعل الموسع في جزء معين ليس واجبا
بخصوصه تعرف انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب بما يلزم المكلف لو فعل في اول الوقت في جزء اخر فلو كان في الاول حاضرا وسافر قبل
الصلوة لا يمكن التمسك في وجوب الاتمام باستصحاب وجوبه في الاول اذ لم يجب بدخول الوقت الا الصلوة التي هي متحققة مع اربع ركعات و
ركعتين ولم يجب الصلوة في اول الوقت التي هي اربع لكونه يستصحب والحاصل ان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الصلوة في اي جزء من
الاجزاء ويمكن المخالفة في لوازم الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والتيمم والوضوء والغسل وغيرها وتخيير المكلف في ايقاعها في هذه
الاجزاء مخير في لوازمها فلا يستحق وجوب حد للوازم قبل انقضاء تمام الوقت حتى يستصحب **البحث الثاني في النهي منهاج**
قد عرفت في ان الامر الخلاف فيه في مواضع خمسة الاول في انه هل هو القول المخصوص خاصة او مشترك والثاني في ان هذا القول هل يقول الطلب

او للترو للأصل والاعتبار وما استدلوا به عليها ضعيف جدا واما الاولان فلأنه ليس فيما يدل على التخيير ذكر مهية ولا بدليته فالاصل عدم وجوبها
وايض صرح فيه بالفرد والتشخص فجعله تبعيا وجعل المهية اصلا لا وجه له فان قيل زيادة لا بعينه ايض خلاف الأصل قلنا لا يجب مع هذا القيد ان
الواجب واحد من هذه الامور ولكونه غير معين يكون لا بعينه قد يستشكل في الفرق بين الواجبات المخيرة والعينية على القول بين الاوليين حيث انهما مو
كلية ووقع التخيير بين افرادها والمهية والواحد لا بعينه ايض كذلك ودفعه انهما حقيقيان حيث انهما منتزعان من الافراد بخلاف الكلي في العينيات فانه
متأصل وعلة للأفراد سابق عليها ذاتا وايض لا يذكر الافراد بعد الامر في العيني ولا يتعلق الوجوب العيني والترديد بها صريحا بخلاف التخيير
فانه لابد فيه من التصريح بالأفراد بمعنى ان علية الاصطلاح ايض على القول بالواحد لا بعينه يكون التشخص واجبا اصليا بخلاف العيني هذا
كله على تعلق الأمر في العيني بالمهية واما على تعلقه بالفرد فالفرق هو الثاني خاصة **الثانية** افراد المخير اما امور متباينة ولا اشكال
فيها او متفقة في الحقيقة مختلفة بالزيادة والنقصان كالتخيير بين المسح بالاصبع الواحدة وثلث اصابع وبين الثلثين والاربعين في بعض
المنزوحات وبين التسبيحة الواحدة وثلث تسبيحات وقد وقع الخلاف فيها اذا اتى بالفرد الأكمل هل يقع الزائد على الفرد الناقص واجبا ام لا
فقيل بالوجوب مطلقا وقيل بعدمه كذلك وقيل بالتفصيل فيجب فيما كان وجوده دفعيا كالمثال الأول ولا يجب فيما كان تدريجيا كالثانيين
واعتبر طائفة منهم والدي العلامة ره في بعض فوائده القصد فيجب مع قصد الامتثال بالأكمل ولا يجب مع قصده بالأنقص وهو الحق
في العبادات اذا قصد احدهما بخصوصه واما اذا لم يقصده وفي غيرها فوجوب الانقص خاصة في التدريجي وواحد من الاجزاء والكل مما يحصل
به المهية في الدفعي اما الاول فلأنه لابد في الامتثال في العبادات من نية الفعل والتقرب به وما يميزه عن غيره فلا يمتثل بالجزء الا مع قصد كونه
العبادة المعينة المطلوبة فاذا لم يقصده وقصد كونه جزء عبادة لا يوافق الأمر بالجزء بل الأمر التبعي الذي دل عليه الامر التخييري بالكل فلا يتم
الا اذا اتى بالزائد من غير فرق بين التدريجي والدفعي ولازم ذلك انه لو رجع عن القصد في الاثناء لم يكن مؤثرا بل ان قصد الجزء اولا ورجع بعد
تمامه يمضي الامتثال وان قصد الكل ورجع بعد تمام الجزء لم يحصل الامتثال نعم لما كان الواجب الذي لا يجوز تركه في المخير الواحد لا بعينه ولم يكن
خصوص التشخصات واجبة بعينها يجوز ان لا يتعلق القصد بشيء منهما تفصيلا من حيث الامتثال بل قصد الامتثال بفرد من هذا المهية كان يقصد
ايجاد فرد المسح من غير التفات الى الفرد الناقص والزائد ولعدم كون الخصوصيات بعينها واجبة فلا حرج في عدم قصدها ويكون كغير العبادات
اما الثاني فلتحقق المط في ضمن الناقص فلا وجه لوجوب الزائد واما الثالث فلأنه لا شك في ان كل جزء من الاكمل اذا حصل في الخارج منفردا يوجد حصة
من المهية في ضمنه ويحصل الواجب ويكون فردا من الكلي والاجتماع لا يوجب عدم حصول المهية في ضمنه بل يحصل لا محالة وايض يصح حمل المهية
على كل جزء فيقول في المسح بثلثة اصابع لكل اصبع انه مسح وايض لا شك انه مسح كل جزء من اجزاء مقدم الرأس بجزء من الاصبع غير ما مسح به
الاخر ولم يمسح كل جزء بالمجموع مع انه يصدق عليه انه مسح بالكل فيتعدد الحصص الحاصلة من المهية في ضمن الاكمل ولا يتميز خصوص ما حصل امتثالا
به منها فيكون واحد منها لا بعينه فهو الواجب ثم ان ما ذكر لا يختص بالمخير بل يجري في افراد الطبيعة الكلية الواجبة معينا ايض هذا وبعد
ما ذكر يعلم دليل الأقوال الأخر وجوابه المامور به اما غير موقت او موقت والثاني اما يساوي وقته الفعل ولا خلاف في جوازه ووقوعه
او ينقص عنه ولا خلاف في عدم جوازه او يزيد عليه ويسمى بالواجب الموسع وقد وقع الخلاف فيه فذهب الأكثر الى جوازه انه لا يلزم من فرض
وقوعه خلاف ويلزمه بقلوما يدل عليه بظاهره على ظاهره فيأتي به المكلف في اي جزء شاء من وقته وتثبت وقوعه وانكره جماعة لان الأمر
يقتضي عدم جواز الترك والتوسعة جوازه فيلزم التناقض ويدفعه ان مقتضى الاول عدم جواز الترك في جميع الوقت ومقتضى الثاني جوازه
في بعضه فلا تناقض ثم المنكرون اخرجوا ما دل عليه من ظاهره فمنهم من خص الوجوب باول الوقت ويكون بعده قضاء ويسمى موسعا للفرق بينه
وبين غيره بان العفو بالتاخير هنا حتمي ونسب ذلك الى الشافعية وهو الظ من كلام المفيد على ما ذكره العلامة ومنهم من خصه بالآخر وجعل
الفعل في الاول نفلا مسقطا للفرض وهو مذهب الحنفية وقال الكرخي في الاول يقع مراعى الى الآخر ولما كان مبنى هذه الاقوال على عدم
الجواز فبعد ثبوته وكون اللفظ ظاهرا في التوسعة يكون هذه الاقوال مخالفة للاصل فلا يصار الى شيء منها اذا دل دليل خارجي على خروج
الاوامر الموسعة كلا او بعضا عن ظاهره فح فيتبع ما يدل عليه الدليل من الاول والآخر وغيرهما والدليل المخصص اما يكون في اوامر جزئية
مخصوصة ونحن لا ننكر امكان وجوده والمسئلة ح فقهية وليس الكلام فيها هاهنا او يكون في الجميع اي يكون دليل على ان كل ما ظاهره التوسعة فهو مخصوص
بجزء معين من الوقت وهو الذي يتكلمون فيه هنا ولم يذكروا الا وجوها ظاهرة الوهن لا فائدة في ذكرها واما ما ورد من اول الوقت رضوان
الله وآخر الوقت عفو الله فمع اختصاصه بالصلوة ودلالته بقرينة الاضافة على كون كل من الآخر والاول وقتا معارض باقوى منه ثم على المختار
هل يجب في كل من الترك بدلية العزم على اداء الفعل في الآن الثاني او في جزء من الوقت بعده على الاحتمالين حتى يتضيق فيتعين الفعل ح
ام لا الحق المشهور الثاني للاصلين واطلاق الأمر وذهب السيدان المرتضى وابن زهرة والقاضي ابن البراج وجماعة من المعتزلة الى الاول لانه
لولاه لم يكن فرق بين الوقت وقبله لانه يجوز الترك قبله لا الى بدل ولا اثم واذا لم يكن له بدل في غير الجزء الأخير ايض لكان مثله لا قائل بيد لية
غير العزم فيجب وايض لولاه لزم عدم اثم من مات فجاة في اثناء الوقت من غير عزم فيكون تارك الواجب لا الى بدل غير اثم وهو باطل مع الوجوب
وايض تثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزءه ولو اخل بهما عصى والجواب عن الاول منع انه لا بدل الا

بالاستصحاب يندفع بما ذكر مع انه معارض باستصحاب عدم حدوث الفصل الاخر الذى يتوقف بقاء الجنس عليه القول بتعين حدوثه ضعيف كما عرفت واما تسليم تيقن الحدوث والجواب باصالة عدم الارتباط والتقييد او معارضة الاستصحاب باصالة عدم انضمام الجواز مع رفع الحرج فينفى بلا تصل وينتفى بفساده لان الارتباط والتقييد اعتبارى فلا بد من الاعتبار بعد حصول الطرفين واتحاد المورد كما انه يتحقق الانضمام بعدهما اوكل بعد ما عرفت من عدم توقف بقاء الجواز على تحقق فصل يعرف ضعف ذلك وتعلم ان الحق ان رفع الوجوب من حيث هو لا يدل على رفع الجواز وان الاستصحاب يدل على بقائه نعم قد يدل قرينة خارجية حالية او مقالية على رفعه ايضا كالمثال الاول كما انها قد يدل على بقائه **فائدتان الاولى** قال صاحب المعالم ما خلاصته ان دليل الخصم لو تم لدل على بقاء الاستصحاب الجواز فقط ولا الاعم منهما كما فى كلام بعض ولا منهما من المكروه كما ذهب اليه اخر لان الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل مع رجحانه والمنع من الترك وكان رفع الاخير كافيا فى رفع المركب لا جرم كان الباقى هو الاولان فاذا انضم اليه الاذن فى الترك فكملت قيود الندب وهو كذلك وتحقيقه ان الاذن فى الفعل مفهوم كلى له انواع لانه اما مع طلب الترك تنزيها او تساوى الطرفين فيجب النوع الاول نوعا اخر ان الوجوب والاستحباب وجنسهما الطلب وفصلهما المعنيان يلزم احدهما المنع من الترك والاخر عدمه فالطلب جنس سافل وكما لا يرتفع الجنس العالى فكذا السافل ايضا لكفاية ارتفاع الفصل الاخر رتفاع النوع السافل ويلزمه خلافه الاصل الاخر فثبت الاستصحاب على ماذكرنا فالامر اظهر **الثانية** اعلم انه قد ظهر من ادلة الطرفين ان محل النزاع ما تعلق الوجوب به ثم رفع فانه هو الذى يمكن استصحاب الجواز والحكم ببقائه واما ما لم يتعلق الوجوب به فلا يصح ذلك ومن هذا يظهر ما فى كلام جماعة من تعميم العنوان بما يشمل انتفاء الوجوب بسبب انتفاء الشرط او وجود المانع فان فى المشروط لم يتعلق الوجوب بغير محل الشرط اولا حتى اذا وقع بقى الجواز بل الوجوب مختص بمحله وكذا وجود المانع فان عدمه ايضا شرط وعلى هذا فما فرعوه على هذا النزاع من حكم صلوة الجمعة فى زمن الغيبة ليس فى محله كذا قيل وهو فيما ثبت اشتراطه بدليل منفصل عن دليل الايجاب محل نظر لان دليل الايجاب يثبت كلا من الجواز والمنع من النقيض من غير اشتراط ولم يثبت من الاشتراط ازيد من اشتراط الثانى فالاصل بقاء الجواز على اطلاقه فلا يرتفع بانتفاء الشرط والظاهر ان صلوة الجمعة من ذلك القبيل فيصح التفريع **منهاج** ذهب اكثر الامامية الى ان الواجب الكفائى يجب على الكل اى كل واحد ويسقط بفعل البعض وقال بعضهم انه واجب مطلق على واحد لا بعينه مشروط على كل احد والشافعية الى انه يجب على البعض فاكثرهم انه الواحد لا بعينه وقيل بعض معين عند الله مبهم عندنا وقد يقرب بوجوبه على الجميع من حيث هو وقد يذكر وجود الكفائى وبطلان غير الثلاثة الاولى ظاهر وكذا الاول اذ لا شك ان المقصود فى الكفائى هو الفعل الواحد ولم يتعلق الوجوب بتعدده فكيف يتوهم كونه مطلوبا عن كل احد مع العلم القطعى بانه لم يطلب الا فعل واحد لا يمكن ان يصدر الا عن فاعل واحد فبقى الثانيان ولكن الظاهر انه لا شك فى ان الطلب من الواحد لا بعينه يستلزم الطلب المشروط عن كل واحد كما يشهد به الوجدان فالحق هو الثانى وبه يندفع الاشكال الوارد على الوجوب على البعض من منافاته لتاثيم الكل ولا استبعاد فى خطاب الواحد لا بعينه فانه يصح ان يخاطب السيد جماعة من عبيده بانه اطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اى واحد كان ولو لم يخطه واحد لعاقبتكم جميعا **منهاج** الواجب المخير هو الواحد لا بعينه لا الماهية فى ضمن اى فرد شاء ولا كل واحد على البدل الا بارجاعها الى الاول ولا هو واحد معين مختلف بالنسبة الى المكلفين وهو ما يفعله ولا معين عند الله مبهم عندنا وان يسقط به وبغيره ولا الكل مسقطا بالبعض ولنبين اولا امورا **الاول** الفرق بين الماهية والواحد لا بعينه وعلى البدل انه لا يلاحظ فى الاول التشخص اصلا والثانى هو الماهية مع تشخصها فهما مشتركان فى الكلية مختلفان فى ضم التشخص وعدمه و الثالث هو الماهية مع التشخص المعين بمعنى ان الخصوصيات الملحوظة مع كل واحد فاذا تعلق الوجوب بالاول يكون تعلقه بالماهية اصالة و بالتشخص المعين تبعا وان تعلق بالثانى يكون تعلقه بالاولين اصالة وبالثالث تبعا واذا تعلق بالثالث يكون بالثلثة اصالة فيكون هذا الفرد المعين مطلوبا بدلا عن الاخر وكذلك الاخر **الثانى** لا شك فى تحقق الوجوب التخييرى فى كل من الثلثة فليس غرضنا ان التخيير ينحصر بالاول بل ان الامور الشرعية التى يسمونها واجبا مخيرا وهى التى ورد الامر بها بطريق العطف وبالتصريح بالتخيير كذلك **الثالث** الامر بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة جائز للاصل ولانه لو قال السيد لعبده افعل احد تلك الامور وايا ما فعلت فقد امتثلت لم يلزم منه قبح ولا قبح وقد يستدل ايضا بوجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من جنس الرقبة وفيه نظر وقيل لا يجوز لانه غير معين فيستحيل وقوعه وايقاعه ولانه مجهول فلا يعلمه الامر والمامور ولانه لو وجب لكان المخير فيه الجائز تركه ايضا كذلك اذ لو كان واحدا معينا لتعين غيره ولو كان الكل لزم عدم الوجوب ثم لا يمكن تعدد الواحدين لا بعينهما لانه غير معقول فيتحدان ويجتمع جواز الترك وعدم جوازه فيه والجواب عن الاول ان المحال وقوعه وايقاعه هو بشرط عدم التعين واما لا بشرط التعين وعدمه فلا نعم يلزم وجوب التعيين للايقاع على المكلف تبعا وهو تم وعن الثانى منع كون الواحد لا بعينه من حيث هو مناط التكليف مجهولا وعن الثالث ان الجائز تركه هو الواحد المعين اى كل واحد من المعينات ولا يلزم منه وجوب واحد مخصوص منها وان تعين كون الواحد لا بعينه للوجوب فان قيل فما هو الواجب لا يجوز تركه ليس بواجب فان الواجب المخير قلنا هو كل واحد فانه واجب لاشتماله على ما لا يجوز تركه وهو الواحد لا بعينه ومخير لاشتماله على ما يجوز تركه وهو التشخص او هو المجموع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى ما كل واحد وجوبه وتخيره بالاعتبارين وبعد تلك المقدمات نقول الدليل على ما اخترناه ساقاه غير الاولين من ان المعنى التخيير والمقتضى

التكليف ويكون بحسب ظنه مكلفا فالكفارة متوجهة مطلقا ولا يصح التفريع وفيه ان القادح في التفريع هو العلم بان السلب في الكفارة هو ذلك في
اما بدونه فيجب متابعة ظاهر النص ولا شك في صحة التفريع على ظاهره الا بعرض نادر او بعد وم ٢ الثانية قال السبكي الفقهاء والمتكلمين
من يجوزان يامر الله تعالى بشرط ان يفقده ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق
له الى علمها فاما العالم فلا يجوز ان يامره بشرط انتهى وقد صرح بذلك بعض اجابهم ويدل عليه ان ظاهر الاشتراط الجهل بتحققه الشرط وعدمه مع
ان التكاليف المشروطة في الشريعة بلغت في الكثرة ما لا نهاية له ويمكن ان يوجه بعدم بقائها على ظواهرها من الاشتراط بل هي منحلة الى حكمين
مطلقين ثبوتي بالنسبة الى واجد الشرط وسلبي بالنسبة الى فاقده او يقال ان عدم صحة الشرط من العالم مخصوص بما اذا كان التكليف متوجها الى شخص
خاص واشخاص خاصة متفقة في وجدان الشرط وعدمها واما اذا كان متوجها الى اشخاص مختلفة من هذه الجهة فلا نم عدم صحة الاشتراط و
السر ان لوجه في عدم صحته في الاول اما عدم الفائدة حيث ان المكلف اما واجد الشرط او فاقد له وان ظاهر الاشتراط جهل الامر وشيء منهما لا يجري
في الثاني كما لا يخفى ويقال المسلم عدم صحة الشرط من العالم اذا علم انتفائه حيث ينتفي الفائدة ح واما اذا علم وجوده فالفائدة متصورة وهي اعلام
المكلف بان تحقق الشرط للمامور به موجب وايضا لو لم يقيد به لكان في قوة الكذب لكان موجبا للوجوب المطلق وعلى هذا فنقول جميع الاوامر الشرعية
الشرعية مخصوصة بالواجدين للشرط وان كانت ظواهرها عامة او مطلقة منهاج اذا رفع الوجوب الشرعي فهل يبقى الجواز ام لا وليس
محل النزاع الجواز العقلي لا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص لان من يقول بالبقاء يستدل بدليل لانه دليل الوجوب عليه ولا مدخلية للوجوب الشرعي في
الاباحة العقلية لانها ليست من احكام الشرع مع انه لا خلاف في انتفائها بالاخص عند الاصوليين ولا الجواز الشرعي بالمعنى الاخص وهو الاباحة
الشرعية لانه قسيم للواجب فلم يكن موجودا قبل رفعه فلا معنى لبقائه بل النزاع في الجواز بالمعنى الاعم الذي هو الجامع بين الاحكام الاربعة و
جنسها ومستفاد من الامر هل هو باق حتى يكون المكلف ماذونا في الفعل من الشارع وان كان عبادة ويقع صحيحا ام لا بل يرجع الى ما كان
قبل الامر اي الحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من غير ان يكون له حكم شرعي فيكون كسائر المباحات العقلية فيتصف بالبراءة او الاباحة او التحريم
بالنظر الى الموارد لا الحكم السابق مطلقا وان كان شرعيا منسوخا كما توهم فذهب العلامة في يب والبيضاوي من العامة بل اكثرهم الى البقاء والغزالي
العلامة في يه والدي العلامه ره بل اكثر اصحابنا الى عدمه والرجوع الى السابق واحتج النافون للبقاء بفهم اهل العرف لذلك لا يشكون فيه ولذا
لو قال الغير اعط فلانا عندك من مالي ثم قال ندمت عما قلته لا يجوزون اعطائه اياه ولو اعطاه يحكمون بتفريطه وبان الجواز جنس للوجوب
والجنس متقوم بفصله فيزول بزواله وقيل هو متقوم بفصل ما دون المعين وارتفاع هذا الفصل اعني المنع من الترك يوجب حدوث اخر وهو
دفع الحرج منه ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين فيتقوم الجنس به قلنا الفصل الاخر انما يخلف الاول في تقوم الجنس به اذا حدث حال وجوده ولكنه
ليس كذلك لان وجوده مقدم على ارتفاع الفصل الاول المقدم على حدوث الثاني ضرورة امتناع تقوم جنس واحد بفصلين مضافا
الى ان حصص الجنس متغايرة وكل منهما انما يتقوم بفصله دون غيره مع ان حدوث فصل اخر ممنوع للاصل حيث ان رفع المنع من الترك
يكون مع الاذن فيه ومع السكوت والفصل للحكم الشرعي هو الاول دون الثاني بل هو انتفاء الحكم فلا يتحقق نوع الحكم الشرعي حتى يكون
جنس وفصل ومن هذا يظهر الجواب عما قيل من ان الحصة من الاولية من الجنس وان انتفت ولكن حدثت حصة اخرى ضرورة امتناع وجود
الفصل الثاني الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين بدون الجنس وبان ارتفاع الوجوب يستلزم ارتفاع علته التي هي كون المكلف مامورا
بالامر والا يلزم وجود العلة بدون معلولها وهو يستلزم ارتفاع المعلول الاخر ايضا والا يلزم وجود المع بدون علته واحتمال كون علة
الجواز غير علة الوجوب مردود بانه مستلزم لاجتماع علتين مؤثرتين على معلول واحد لان اثر العلة الايجاد وهما موجودان بايجاد واحد و
في الكل نظر اما في الاول فلمعارضته بما اذا قال لو فعلت كذا لاعطيتك ولو تركته لعاقبتك ثم قال ندمت من العقاب على الترك فانه يرتفع به
الوجوب المستفاد من الكلام الاول ولم يفهم رفع مطلوبية الفعل بل المفهوم بقائه واما في الثاني فلمنع كون الجواز جنسا حقيقيا للايجاب اذ
لو كان جنسا لما امكن تحققه لا بفصل مع انه ممكن بيان ذلك ان كلا من الايجاب والاباحة واخواتهما حكم للمكلف والحكم هو توجيه الخطاب الموجه فلا
يتحقق ما لم يكن خطاب وبيان من الحاكم ولا يحصل وجوب وجواز شرعي بدون الايجاب والتجويز مثلا وكما يمكن ان يكون الخطاب دالا على الجواز مع
رجحان الفعل والمنع من الترك او التسوية كذلك يمكن ان يكون دالا على مطلق رفع الحرج عن الفعل كان يقول الحاكم فعل ذلك لك جائز فانه
تحقق التجويز من غير تحقق فصل معه فيبقى الحكم هو الجواز فان قلت جواز هذا الفعل في ظرف الواقع وقطع النظر عن الخطاب لا يخلو عن احد الفصول
فان الفعل الذي يرضى احد بوجوده لا يخلو عن انه اما يرضى بتركه ايضا ام لا قلنا ليس الحكم هو الحالة الواقعية للفعل او لمن من شانه ان يحكم به
اذ الحكم هو الايجاب مثلا او الوجوب المتوقف تحققه على الايجاب والايجاب لا يكون الا بعد الخطاب وبيان الحاكم لتلك الحالة ولا شك انه يمكن
تعلق الخطاب بالجواز فقط ايض فلا يكون جنسا فلا ينتفي بانتفاء المانع من الترك واما في الثالث فلان الامر علة الحدوث واما البقاء فعلته
الاستصحاب وههنا استصحابان وان كان المؤثر حين وجودهما واحدا منهما فان قيل الاستصحاب انما يفيد فيما لولاه لشك في وجود الحكم ولو قطع
النظر عنه هنا لا ينتفي الجواز قطعا قلنا لم لا يجوز ان يكون لبقائه علة اخرى لا نعلمها ونفيها انما هو بالاصل وهو مع انه لا يفيد غير
الظن لا يعارض الاستصحاب احتج النافون بان الوجوب مركب من جواز الفعل ومنع الترك ويكفي في رفع المركب رفع احد اجزائه فيحكم ببقاء الاخر

الزمان لان التكليف بالفعل اما قبل وقوعه او بعده او معه والاخيران باطلان حيث ان التكليف مشروط بفقدان المط ووجدانه والفقدان مفقود
فيهما فبقي الاول وح نقول فاما يعلم في زمان انه مكلف بالفعل في هذا الزمان او به في زمان بعده لا يمكن ان يكون الاول لانه اما آن الوقوع او زمن
العدم ويفقد في الاول الفقد وفي الثاني الوجدان فبقي الثاني اي في الان الذي بعده ولاحتمال ان لا يتحقق فيه شرط التكليف فلا يعلم تحققه والا
بط اجماعا او يدل عليه وجوب الشروع بنية الفرض فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا اتسع الوقت وقد وجد شرطه عند دخوله قلنا فنفرض زمانا زمانا
ويرد في كل جزء كما مر وجوابه اولا منع انقطاع التكليف في ان المباشرة كما هو مذهب جميع الاشاعرة وثانيا منع احتمال عدم وجود الشرط في كثير
من المواضع عادة والاحتمال العقلي غير ضائر لان الاجماع انما هو على كونه مكلفا عادة وثالثا انه ان اريد باللازم اي عدم العلم بالتكليف ما
يشمل الظن ايض منع بطلانه ثم ولكن الملازمة ثمه لان احتمال انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء هذا العلم وان اريد الاعتقاد الجازم منع بطلان اللازم ثم ادلة يعلم
احد انه مكلف بما يجب ان ياتي به بعد ذلك نعم يظنه وهو الموجب للتحرز عن المخالفة كما صرح به السيد ره ومن هذا يعلم عدم دلالة الاجماع على وجوب الشروع
بنية الفرض على التكليف والثالث انه لولاه لم يعلم الخليل وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم على
قتله ولم يحتج الى فدائه وجوابه اولا ان اريد بعلم الخليل الاعتقاد الجازم فلا نسلمه والاقدام على الذبح لا يتوقف على العلم بل يكفي الظن وان اريد ما يعم الظن
منع الملازمة بل يمنعها ويجوز عدم التكليف واقعا وكونه ابتداء امتحانا مع ارادة الجزم ايض لعدم وجوب علم الخليل الا بما علمه الله سبحانه ولم يعلم الابتلاء
وثانيا انه يجوز ان لا يكون تكليف بالذبح لا واقعا ولا ظاهرا ولم يعلمه الخليل ايض بل كلفه بمقدماته يتجوز في اللفظ بدليل قوله تع قد صدقت الرؤيا
حيث ان الظ من قرينة المقام ان المراد التصديق الفعلي دون القولي وهو لا يكون الا بالاتيان بما امر به في الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر
به بعد مقدماته بجريان العادة به واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح وقد اعترض بعض من عاصرناه على الاخير بانه لا يناسب امتحان
مثل ابراهيم واشتهار ولده بذبيح الله ولا ما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع ولا شهادة بتصديق الرؤيا لمعارضته باني في مجاز مع ان المجاز في
الاول اظهر ثم قال وقد يجاب ايض بان ذلك من البداء وهو مشكل لانه انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري فيها هو النسخ
قال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه كما يدل عليه الاخبار مع حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من
الله ثم بدا لله تع فلم يقع في الخارج والاولى جعله اما من باب النسخ الى ان قال مع ان الوجوب الشرطي هنا لو كان للمكلف واحدا والحال ايض واحد فمشكل
اقول فيه اولا ان بناء هذا الجواب ليس على جعل التكليف امتحانيا بل على ان مقدمات الذبح مامور به حقيقة فلا يكون فيه امتحانا حتى لا يناسب
ذلك امتحان مثل ابراهيم فان قيل المراد من الامتحان ليس الاختبار بل تحمل المحنة والمعنى ان مثل هذا امر سهل لا يناسب تحميل ابراهيم وتكليفه به قلنا الاوامر
في التكاليف صعوبة كثيرة وكم من طاعة قليلة ينوط بها عائدة عظيمة ولذا امر نبينا ص الذي هو اجل من الخليل بتكاليف جزئية وثانيا ان عدم مناسبة
التكليف بالمقدمات لاشتهار امر اسمعيل بذبيح الله انكانت لاجل انه على هذا لا يكون ذبيحا حقيقيا فهو وارد على جميع التقادير لانه لم يذبح و
انكانت لاجل انه ليس ح ذبيحا ايض مجازا فهو ثم وثالثا انه ليت شعري ما وجه عدم مناسبة الجواب لما ورد ورابعا انه يمكن ان يؤول استشهاد المجيب
بتصديق الرؤيا بان الاجل انه لا يلائم الذبح الحقيقي فلا بد من صرف احدهما عن حقيقته ولا دليل على التعيين فيمكن ان يكون هو الذبح فلا يمكن
دفع تجوز التكليف بالمقدمات بقوله ان ذلك فلا يصلح للمعارضة وخامسا ان اظهرية المجاز في الاول بعد تسليم كونه حقيقة في التكليف
بالمقدمات ثمه بل هو في الثاني اظهر لان الاول يوجب اما حمل الامر في قوله افعل ما تؤمر ايض على التجوز او ارتكاب البداء او النسخ نعم لو قيل بعدم دلالة
تصديق الرؤيا على التكليف بالمقدمات بجواز ارادة التصديق القولي فهو امر اخر وسادسا ان جعل قضية الذبح على البداء جوابا لهذا الدليل
كما قيل خبط لان مبنى الدليل على تكليف الخليل مع العلم بانتفاء شرطه سواء قلت ان الشرط عدم البداء او النسخ او غيرهما فعلى القول بالبداء
هل لا يكون عدمه شرطا لوجوب الذبح او لم يكن الله سبحانه عالما بانتفائه وسابعا ان ما ذكره في الفرق بين البداء والنسخ غير صحيح ولا موافق
لما ذكره نفسه في بحث النسخ وثامنا انه لا معنى للتوجيه الذي ذكره لان ما حصل فيه البداء اما قصد الذبح او ظهور قصد وروده من قبل الله
سبحانه او عدم منعه سبحانه والاول ليس فعله عز شانه والثاني لم يحصل فيه بداء بل وقع الظهور وان حصل ظهور خلافه ايض وكذا الثالث
اذ لم يتحقق فيها عدم منع منه سبحانه اولا حتى يحصل فيه البداء بالمنع ثانيا وتاسعا انه لو كان تكليف الواحد بالشرطي مشكلا لاشكل كل تكليف
على الواحد لكونه مشروطا بعدم النسخ والحيوة والقدرة وكانه اخذه من كلام المدقق الشرواني ولكنه لم يذكره في هذا المقام بل في تحرير محل النزاع عنه
المقيد بالشرط لفظا لعدم ترتب فائدة على الشرط ح ولا شك ان وجوب الذبح لم يكن مقيدا فائدة تاز الاولى مما فرعوا على هذا النزاع
وجوب الكفارة وعدمه على من افطر عمدا ثم حصل له المسقط لوجوب الصوم فانها يجب على قول المجوز دون المانع وكذا وجوب قضاء الصلوة على
من حصل له مسقط الفرض قبل مضي ما يسع فعلها من الزمان وهذا مبني على القول بتبعية القضاء والكفارة للاداء والوجوب مط او بكونهما بامر جديد
واما على القول بتبعيتهما للاداء والوجوب الذين لم يسقطا من قبل الشارع فلا تفريع اذ لا خلاف في سقوط الوجوب بعد انتفاء شرط التكليف وقد
يق بعدم صحة التفريع على القول الثاني ايض لان وجوب القضاء والكفارة ح من جهة الامر الجديد دون الاصل حتى يتفرع عليه وفيه انهما و
انكانا بامر جديد ولكن ليس كذلك الامر مط بل هو مقيد بوجوب الاصل غالبا او دائما وقد ورد على تفريع الكفارة ايض بانه انما هو فرض اذا
العلم بان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون بالتكليف الظاهري ام الحقيقي واما لو قيل انها للجرأة وعدم العزم حيث لم يعلم عدم
حقيقة على تقدير النزاع في التكليف الحقيقي او العلم بانه مترتب على الصوم المكلف به م

التكليف

عبيده باوامر منجزة مع عزمه على نسخها امتحانا له وقد يوكل الرجل غيره في فعل غدا مع علمه بانه يعزله قبل لا شك ان التكليف لا يبتني الا بدليل على
حسن المامور به كو على وجوب مقدمته ولا على النهي عن ضده فلو كان الابتلاء ايضا احدى فوائد التكليف فيحتمل ذلك في كل ولم يدل على شيء مما

وللاجماع

ذكر وهو خلاف الاجماع قلنا الاصل في الاوامر كونها حقيقة لانه مقتضى حقيقة اللفظ ولانه لولاه لزم سد ابواب الامتثالات والانزجارات
فلا يصار نحو غيره الا بالقرينة ولا يلزم من الخروج عن الاصل في بعض المواضع لاجل قرينة زواله وقيل الامتحان لا يتصور في حقه سبحانه لعلمه بالعواقب
قلنا لا ينحصر الفائدة في علمه بل قد يكون لعلم الغير او المكلف واتمام الحجة وايصال النفع بالتوطين قيل لو جاز ذلك لزم الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد
ارادة الامر للمامور به ولذا توطن على الامتثال قلنا نمنع بطلان مطلق الاغراء لان عدم جوازه اما لقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع وهو باطل
ثم فانه قد يترتب عليه مصلحة غالبة على مفسدته فيرتفع قبحه بل يقع مثله عن العقلاء لامتحان خواصهم في عبيدهم ولا يذمون به او لايجابه حمله على
ارتكاب المفسدة او ترك المصلحة وهو ظلم وقبيح وهو مختص باغراء لو ينكشف لحال فيه الى زمان الفعل واما معه فلا ومنه جميع المجازات المنفصلة القرينة
ولذا قالوا بجواز تاخير البيان عن الخطاب وقد يجاب عن ذلك بوجهين اخرين احدهما انه لا قبح في ذلك الاغراء اذ قلما يحصل العلم للمامور بكونه
مكلفا لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن مع انكشاف فساده وحاصله ان لا اغراء هنا ليس علميا بل هو ظني وهو مع انكشاف
فساده لا ضير فيه وفيه ان التفرقة بين العلمي والظني بط لانه كما يحكم العقل بقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع علما كذلك يحكم بقبحه ظنا مع
علمه المصلحة سواء انكشف فساده ام لا واما مع المصلحة وانكشاف الفساد فلا قبح مع العلم ايض فالظن وان انكشف فساده لا يكفي في تجويز الاغراء و
مع المصلحة والانكشاف يجوز مط مع ان احتمال انتفاء شرط التمكن فقط غير كاف في جعل الاعتقاد ظنيا لان ههنا امرين احدهما بقاء
شرط التمكن وكونه مكلفا لاجله والاخر كونه مكلفا بشرط بقاء التمكن والظني هو الاول واما الثاني فعلمي ولا يظهر فساده ايض وان ظهر انتفاء
الشرط وثانيهما انه لو كان مثل هذا الاغراء قبيحا لاستلزم قبح النسخ لان ظاهره التابيد وفيه منع كون ظاهره التابيد مط وانما هو في زمان

لا موجب

لا يحتمل فيه النسخ كيف وفي غيره لحصول العلم او الظن بعدمه فلا ما ينفي لظهوره واما الاستصحاب فالمظنون منه بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ
ولنا على الثاني اما مع انتفاء شرط الوجوب مط فللزوم اللغو والعبث بل اذا علم عدم الشرط في التكليف المشروط لم يعقل طلبه بشرط وجوده
ولاستلزامه عدم اشتراط الامكان في التكليف وخروج الشرط عن الشرطية وجعل الشرط في جواز التكليف تأتي الفعل وامكانه عند
استجماع الشرائط لا في نفسها تحكم للزوم التكليف بالمح في الصورتين ولا ينفع امكانه بعد استجماع الشرائط وشرط صحة التكليف ثبوت
الامكان في علم المكلف لا في الخارج فلا ينتقض بما اذا جهل الامر انتفاء شرطه واما مع انتفاء شرط الوقوع فلان من علم قطعا ان الفعل
لا يتحقق ولو بسبب فقد ورد للمكلف يستحيل ان يطلبه فان الطلب ليس مجرد التلفظ بالالفاظ الطلبية بل هو ذلك مع ارادة ايجاد المط فيه
وتحقق تلك الارادة مع القطع بان المامور لا يوجده ممتنع بل العقلاء ايض يسفهون ذلك الطالب فان قيل ان ذلك اذا كان التكليف
بالمشروط فقط ولكنه تكليف بالمشروط فقط ولكنه تكليف به وبالشرط معا قلنا ننقل الكلام الى شرطه فانه ايض مما يعلم الطالب انتفاءه
والحاصل ان انتفاء شرط الوجوب يستلزم انتفاء الوجوب الذي هو الطلب فيستحيل تحققه اذا علمه الطالب وانتفاء شرط الوقوع يستلزم امتناع
الفعل ويستحيل طلب الممتنع ولو وجد طلب فهو مجرد التلفظ بالفاظ الطلب ويجري الجواب الاول من الثالث مما مر من لزوم اللغو لا سيما مع كون الاطلاع
بصورة الامر كما فيما نحن فيه وعلى الثاني الاصل وظهور ترتب الفائدة من تمام الحجة وتعريف المطيع والعاصي وصحة العقاب وغير ذلك احتج المانع
مط ببعض ما مر من خلوه عن الفائدة لانها هي الاتيان بالمامور به وهو منفي واستلزامه خروج الشرط عن الشرطية او عدم اشتراط الامكان
في التكليف واستلزامه الاغراء حيث ان مقتضى التكليف كون المكلف به مطلوبا للامر وهو موقوف على علم الامر بعدم انتفاء الشرط اذا
كان من شانه فيقتضي حصول العلم للمامور بكونه متمكنا عن الاتيان بالمامور به وهو خلاف الواقع والجواب عن الاول منع انحصار
الفائدة فيما ذكر وانما هو في التكليف الطلبي حقيقة كما ان الثاني ايض مختص به وعن الثالث بانه لا يترتب مفسدة على هذا الاغراء و
اعتقاده التمكن لا يوجب مفسدة بل قد يكون في ضمنه مصالح كثيرة احتج المجوزون مط بوجوه الاول انه لولاه لم يعص احد ابدا اذ كلما لم يقع
من المكلف فقد انتفى شرط منه ولا اقل من ارادته والامر عالم به لامحه وجوابه على ما قلنا من امتناع التكليف بمعنى الطلب مع العلم بانتفاء
الشرط ظاهر فانا نقول ان اريد بالعصيان مخالفة المامور به حقيقة وتفويت المط فنسلم عدمه ونمنع الانحصار وان اريد ظاهرا ترك ما
ما كان ذا مصلحة وحسنا عند الامر مرغوبا لديه فلا نسلم عدمها لا يقال يلزم عدم استحقاق احد للعقاب حيث انه لم يخالف المط حقيقة لانا
نقول ان جهة استحقاقه لا ينحصر في مخالفة المط الحقيقي فان العقاب اما يكون لاجل تفويت مطلوب الامر من حيث انه طلبه ولاجل نفس
المخالفة وعدم الاطاعة من غير تفويت مطلوب وترك مصلحة او لاجل نفس المخالفة وعدم الاطاعة من غير تفويت مطلوب وترك مصلحة
او لاجل تفويت ما فيه المصلحة للامر وهو مرغوب لديه او للمامور واستحقاق العقاب في الاول يتوقف على الطلب الحقيقي بخلاف البواقي لا سيما
الاخير الا ترى ان الاب يعاقب ولده الصغير بالحجامة لا وتكابه للشحين مع انه لا يعقل الطلب عنه غاية الامر توقف في اوامره على علمه بكون

العقاب

الفعل والترك حسنا او قبيحا او ذا مصلحة او مفسدة وقد يتحقق وان لم يتحقق الطلب الحقيقي وقد يجاب ايض بتخصيص محل النزاع بشرط الوجوب
مع ان عدم الفعل قد يكون بانتفاء شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب الثاني انه لولاه لم يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك

جديد ام لا وثانيهما انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع في الاول اذ على الثاني يعود لفظيا
اذ لا يمكن انكاره فالنزاع في تسميته قضاء ولا يبعد ان يكون مراد المثبت الاول ومراد المخالف الثاني فيظهر وجه اخر للفظية النزاع ثم هذا التقرير انما
هو على النزاع بالوجه الاول واما على الثاني وعلى النوع الاول تحريره ان الاتيان بالمامور به الذي هو بدل عن غيره هل يسقط القضاء الثابت للمبدل له بالامر به
او بالامر جديد ام لا والاتيان به موافقا المراد الامر باعتقاده هل يسقط قضاء الثاني انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعل مبدل له او
الموافق للواقع ثانيا قضاء ام لا الرابع تعتبر قد عرفت ان النزاع يتصور على وجهين والوجه الاول على نوعين فظاهر القوم انه في الوجه الاول على
النوع الاول فنحن نتكلم اولا على طباقه ثم في الوجه الثاني فنقول للشهود بالاجابة للاجزاء وعبد الجبار وابو هاشم على انه لا يوجبه واختاروا الذي للعلامة
في لا يبعد ان المراد ان كان الاتيان بما وافق المراد في الواقع فيوجبه وان زاد بظن المكلف فقد يوجبه وقد لا يوجبه لكن هذا القول يناسب الخلاف على
الوجه الثاني والحق هو الاول لوجوه الاول ان المتبادر من القضاء كونه استدراكا لما فات والمفروض انه لم يفت شيء فان قيل قد يفوت شيء من مصالح
الاداء كالوضوء عند عدم الماء قلنا ان كان الوضوء واجبا فلم يات بالمامور به والا لم يفت شيء من المامور به مع انه على هذا الوجه لا يستدل
الوضوء فان قيل يمكن ان يامر الشارع بالوضوء بعد وجود الماء قلنا يخرج عن النزاع والثاني انه لولاه لم يعلم براءة الذمة ابدا والثالث انه لو وجب
بالامر الاول فعل مثل ما اتى به بعينه كان تحصيلا للحاصل ولو وجب به فعل امر اخر غيره ما اتى به لم يكن المامور به ما اتيا على وجهه والرابع ان
المطلوب بالامر اما الماهية او الفرد والمفروض حصوله فلا يبقى طلب اخر للمخالف الاول انه لو اقتضى الاتيان بالمامور به سقوط القضاء لترتب عليه فلا يكون
بامر جديد مع انه وجوبه للحج الفاسد مع الامر باتمامه وللصلوة بظن الطهارة اذا تيقن الحدث والجواب عن الاول منع الملازمة اولى ان يترتب
الوجود على العدم وبالعكس والثاني ان ريد للثاني فغلط وعن الثاني ان القضاء للمافسد ولا اتمام واجب مستقل وعن الثالث بانه خارج عن النزاع
والجواب عنه بانه كالاستثناء فاسد وللثاني سقوطه في الاول مطلقا بخلاف الثاني فانه قد يسقط وقد يثبت وجوابه ظاهر ثم فائدة الخلاف على هذا
الوجه قليلة اذ القائل بعدم السقوط لا يقول بوجوب القضاء بل بجوزه وينفيه بالاصل وربما يظهر فيما اذا ورد امر بقضائه ثانيا
فانه على المختار اما يطرح او يأول القضاء وفي نذر قضاء كل ما يحتمل وجوب قضائه هذا اما يتعلق بالنوع الاول من الوجه الاول واما الثاني
منه فقد عرفت انه لا يمكن انكار عدم الايجاب فلو كان النزاع فيه فالحق عدم دلالة الاتيان على الاجزاء وان تسلم الماتي ثانيا قضاء واما الوجه
الثاني هو المفيد وعلى النوع فالتحقيق فيه ان فيما كان الاختلاف او الشرط بسبب اختلاف الاعتقاد للواقع فالحق الاجزاء لما مر من انه لا تكليف الا ما وقع
من حيث هو فالمكلف به ليس غير ما اتى به فلا معنى للقضاء وفيما كان الاختلاف بسبب العذر يبتنى على ان الامر بالبدل هل يقتضي سقوط
الامر بالمبدل ام لا فعلى الاول يجب الحكم بالاجزاء لان المامور به يصير واحدا قد اتى به وعود المبدل يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم
يقتضي العدم وعلى الثاني بعدم الاجزاء والحق اقتضاء الامر بالبدل لسقوط الاول اذا لم يكن دليل على عدمه بحكم العرف والتبادر وهذه مسألة
فقهية وقد يعثر الفقيه في اثناء الفقه على دلالة اخرى لسقوط الاول وقد يقتضي دليل عدم سقوطه واما على الثاني فالحق عدم الايجاب للاجزاء و
الوجه ظاهر مما ورد من الامر بقضاء الصلوة المؤداة بظن الطهارة وامثالها من ذلك القبيل **فائدة** الاجزاء يستلزم القبول بمعنى استحقاق الثواب
لعدم تعقله ونفي العقاب ولذم السيد بعدم الاحسان الى عبده الممتثل الموعود به لاجله ولقوله تعالى وما تقرب الى المتقربون بمثل اداء
ما افترضت عليهم وقال السيد لا يستلزمه لبعض الظواهر المحمولة على القبول الكامل او على عدم حصول ما يحصل به الاجزاء **منهاج** اختلفوا
في جواز الامر والتكليف بما علم الامر انتفاء شرطه بعد وفاقهم على الجواز مع جهله ولنقدم امرين **احدهما** ان كلا من التكليف والامر يطلق
تارة ويراد به الظاهري من غير ان يكون طلبا ومصلحة في نفس الامر والتكليف وصحة الخطاب يسمى تكليفا ابتلائيا وامتحانيا واخرى ويراد
به الضمني وهو على قسمين لانه اما يكون طلب الفعل حقيقة او بديا بان كونه ذا مصلحة والاعلام به من غير تعلق طلب به كالنائم ومحل النزاع يحتمل الوجهين
كما صرح به بعض المحققين ويظهر من بعض ان النزاع في الحقيقي **وثانيهما** الشرط اما شرط الوجوب والوقوع وكل منهما اما مقدور او غير
مقدور فالظاهر من النهاية بعض اخر ونقله في الوجود اختصاص النزاع بغير المقدور وقالوا الاختلاف في الجواز مع العلم بانتفاء المقدور ويدل التكليف
ح بالشرط والمشروط معا وذلك مناف لما فرعوا على النزاع من وجوب الكفارة على من افطر ثم سقط فرض صومه بسفر فان السفر ليس الا
ايضا كما صرح به هنا مع ان كثيرا من الشروط المقدور شرط للتكليف فلا يصح اطلاق القول بان التكليف بالشرط والمشروط معا ومنهم من خصه
بشرط الوجوب مطلقا وهو المنقول عن صاحب المعالم وفيه مع مخالفته لما صرح به جماعة من المخالفين انه ينافي ما استدل به المخالف من انه لو لم يصح
هذا التكليف لم يعص احد وصرح صاحب الوجود بان النزاع في شرط الوقوع الذي لم يكن شرط وجوب به صرح البلغنوي وفيه ايضا كيف
وهم باسرهم مثلوا للشرائط المفقودة بالحيوة والطهارة من الحيض وامثالها وايضا عدم النسخ الذي استدلوا به في قصة ابراهيم هو شرط التكليف
وقد زعم بعضهم انه في شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب مع كونه مقدورا ويظهر فساده مما ذكر اذا عرفتهما فاعلم ان اكثر اصحابنا على
المنع والاشعري على الجواز والحق ان النزاع ان كان في التكليف الابتلائي فالحق مع المجوز وان كان في الحقيقي فان كان المراد به طلب الفعل حقيقة فالحق مع
المانع مطلقا وان كان مجرد مرغوبية الفعل للامر وكونه ذا مصلحة فالحق معه مع انتفاء شرط الوجوب مطلقا دون الوقوع فقط لنا على الاول
مضافا الى الاصل جواز ترتب مصالح كثيرة على نفس الامر والتكليف من جهة التوطين على الامتثال لا على المكلف به كالسببية يستصلح بعض

الموافق له واقعا بعد ظهور فساد الاعتقاد الثابت بالامر بالشرط الواقعي امر لا وعليه

عبيد

الذهني لكان امرا واحدا في الكل بمعنى التطابق وان كان الموجود في الخارج متكثرا متعينا ولذا قالوا ان الطبيعة انما سميت بالكلي لكونها معروضة
للكلية بالقوة وبهذا صرح صاحب الشفاء في اول خامسة الالهيات قال ليس يمكن الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها
مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية للطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني وقد يرد الدليل بوجهين احدهما ان تعلق الامر بالماهية لا يتوقف على وجودها
في الخارج فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورة كلية تارة من ذواتها واخرى من الاعراضات المكتنفة بها وان
لم يكن لتلك الصورة وجود الا في العقل وهي الكلي الطبيعي على هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقه عليه عرفا وعدم وجودها انما يظهر بعد
التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك فيفهمون من الامر ان المطلوب هذا الطبيعة لا سيما غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد
الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالقدرة بالواسطة والحاصل ان اهل العرف يفهمون ان لا مدخلية للخصوصيات في الامتثال ويكفي تحقق هذا
المفهوم في الخارج على اي نحو كان وان كان زعمهم تحققه في الخارج فاسدا ولا يضر فسادا في نفس الامر اقول لا شك ان الوجوب والحرمة واخواتهما من
عوارض فعل المكلف وما هو فعله هو ايجاد الشيء فمعنى تعلق الامر بالماهية انه يتعلق بايجادها وان كان ايجادها ممتنعا والشارع عالم به فكيف يامر به
وهل يصح توهم العامي انه يوجد واذا امر الشارع بايجادها فاما يوجدها المكلف او لا فان اوجده لزم ايجاد الممتنع والا فمن اين حصل الامتثال مع
ان الكلام فيما طلبه الامر لا في متفاهم العرف فانا لو سلمنا ان متفاهم ايجاد الماهية فاذ امتنع يجب صرفه عنه كما في سائر الالفاظ المخرجة عن حقايقها
المفهومة فابدليل العقل مع ان العامي لا يفهم غير الفرد وقوله غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الخ فيه ان المفروض انه لا تحقق لها في نفس الامر
بايجاد الفرد ولا بدونه ولا قدرة عليها بالواسطة ولا بدونها والقدرة بالواسطة انما هي على القول بوجود الكلي على ان المامور به متصف بالحسن
متضمن للمصلحة وكيف يمكن ان يكون الامر الاعتباري مصدرا للاثار الخارجية وثانيهما ان غاية ما يدل عليه الدليل ان المطلوب هو الفرد واما ارادة فرد معين
فلم يدل عليه اللفظ ولا العقل ولا ريب ان فردا ما ايضا كلي فلا تحقق له في الخارج اقول هذا اذا كان المستدل هو الفرد المنتشر اما لو اراد الفرد الخاص
على سبيل البدلية فالمطلوب هو واحد من الجزئيات على البدل فيتعلق بكل واحد الطلب التخييري وليس ذلك من باب التعلق بالكلي كما في قول القائل سر من
من مكان الى مكان وبما ذكر ظهر ضعف دليل الطرفين والتحقيق ان على القول بعدم وجود الماهية لا مفر من القول بتعلق طلب الامر بالفرد اذ ليس غيره واما
على القول بوجودها كما هو الحق فيمكن القول بتعلقه بكل منهما لكن يجب البناء على وضع المبدا لان الامر لطلب المبدا بحكم التبادر والاصل فمن يقول
بكونه موضوعا للماهية يجب عليه القول بتعلقه بها ومن يقول بالوضع للفرد المنتشر او كل فرد على البدل بالوضع العام يجب ان يقول بتعلقه
به واذ قد عرفت حق القول في ذلك وانه موضوع للفرد الخاص على ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا تعرف ان الحق ان الامر متعلق بالافراد
الخاصة على البدلية ويظهر ايضا فساد ما زعم من زعم انه لو كان متعلق الامر الفرد يلزم ان يكون اكثر اوامر الشرع مجازا فان قيل لو كان كذا لم يبق فرق
بين الواجبات التخييرية والعينية قلنا المخير الشرعي ما كان مخيرا شرعيا اي بتصريح وهذا التخيير عقلي **منهاج** لا شك في ان الاتيان بالمامور به
على وجهه لازم وهل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء اي فعله ثانيا سواء كان اعادة او قضاء مصطلحا ام لا واما الاجزاء بمعنى حصول الامتثال
وصيرورة المامور مطيعا لخصوصه فمتفق عليه وجهه ظ ولا بد اولا من تقديم مقدمات **الاولى** ان المعنى الاتيان بالمامور به على وجهه على ما وافق
مراد الامر ومستجمعا للشرائط المعتبرة فيه وهل اللازم الاتيان بما وافق مراده واقعا الا في حال الجزم بموافقة الواقع او ظنه بظن ثابت الحجية وان كان غير
موافق واقعا بان يكون العلم او الظن بدلا عن الواقع وكان المكلف به اصالة تحصيل الواقع او اللازم الاتيان بما يوافقه بحسب علمه وظنه من
غير بدلية الظاهر هو الثاني لان التكليف بالواقع مع قطع النظر عن علم المكلف غير معقول ويظهر الفائدة فيما اذا انكشف فساد اعتقاده فعلى الاول
يحتمل وجوب الاتيان ثانيا بخلاف الثاني وكذا الكلام في الظن الثابت حجيته بالنسبة الى العلم فهو بدل عن العلم او مرتبة واحدة والظ فيه ايضا
الثاني لان الظن المذكور علم الا اذا كانت حجيته متفرعة على انتفاء العلم ونظير ذلك في الفروع التكليفات التي لها بدل كالوضوء بدل منه التيمم عند
التعذر فانه يحتمل ان يكون المكلف به الوضوء الا في حال التعذر وان يكون الوضوء تكليف غير المتعذر وخاصته واما هو فتكليفه التيمم فعلى الاول
يحتمل ان يجب عليه الوضوء لو وجد الماء في الوقت بعد التيمم والصلوة لان ذمته كانت مشغولة بالوضوء مط الا في حال التعذر وقد ارتفع فيمكن
استصحاب وجوب الوضوء بخلاف الثاني فانه لم يشتغل ذمته بالوضوء اصلا **الثانية** محل النزاع فيما يختلف شرائطه من الاوامر باختلاف الاحوال
كالصلوة شرطها مع الماء الوضوء ومع فقده التيمم يتصور على وجهين احدهما انه اذا اتى المكلف المامور به في حال مع الشرائط المعتبرة في هذا
الحال فهل يسقط القضاء مع بقاء هذا الحال وعدم زواله اي يوجب الخروج عن العهدة في هذا الحال ام لا بل يحتمل وجوب هذه الصلوة بالطهارة الترابية
ثانيا وثانيهما انه هل يسقط مع زوال هذه الحالة وعروض الحالة التي يعتبر معها الشرط الاكمل ام لا بمعنى ان الاتيان بالبدل في حال كالصلوة
مع التيمم هل يوجب سقوط قضاء البدل عنه عند زوال العذر فيكون القضاء للصلوة مع الوضوء لا مطلقا مع التيمم فالثاني يكون قضاء لما فات لا لما اتى
به ومن قبيل ما يختلف شرطه باختلاف الاحوال ما يختلف باعتبار علم المكلف وظنه كالصلوة باعتقاد الطهارة مع فساد الاعتقاد فان النزاع فيها
اما في ان الصلوة مع اعتقاد الطهارة هل يسقط القضاء مع بقاء هذا الاعتقاد ام لا بل يحتمل وجوب صلوة اخرى بدون ظهور فساد الاعتقاد ايضا
او في انه هل يسقط قضاءها اذا انكشف فساده ام لا واما ما لا يختلف شرائطه فالنزاع فيه على الوجه الاول خاصة **الثالثة** قيل محل النزاع
يحرر على نوعين احدهما ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء الثابت بواسطة هذا الامر اي لا يستدرك والعوض عنه ولو بامر

ان يكون م

الشرع م

لو ابدل النهي عن الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب فيلزم البطلان مخصوصا بالعبادة فلا يثبت به تمام المطلوب الرابعة اختلفوا في اقتضاء النهي
عن الشيء للامر باحد اضداده على نحو اختلافهم في عكسه والظاهر انه لا ريب في استلزامه للامر بالضد العام واما الخاص فلا لعدم دليل عليه فانه لا
يتصور دليل عليه سوى بعض ما سبق في العكس ولا يجري شيء منه هنا الا ما استدل عليه به من كون فعل احد الاضداد مقدمة للواجب الذي هو الترك
ومن ان ترك جميع اضداد الفعل ملزوم له ولكونه حراما يكون حراما وقد سبق ما يظهر به ضعفهما مع انه لو قلنا بذلك لم يكن بد من الالتزام بشبهة
الكعبي الخامسة الامر بالشيء ندبا يستلزم كراهة ضده اما العام فلان فعل المندوب يتوقف على ترك تركه او عينه فهو مندوب فيكون
مطلوبا ولا نريد من المكروه الا ما كان تركه مطلوبا وايضا المندوب ما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان الرجحان من الاضافات فلا يتحقق بدون المضاف
اليه ولا شيء يصلح له هنا الا الترك وكل ما يكون مرجوحا فهو مكروه وايضا المكروه ما كان في تركه مصلحة او في فعله مفسدة ولا شك ان ترك تركه ذو مصلحة
لانه اما عين فعل المستحب او يلازمه وتركه يتضمن مفسدة انتفاء هذه المصلحة وهذا القدر من المفسدة كاف في تحقق الكراهة كما يشهد به العرف وايضا
لو لم يكن مكروها لكان اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا واللوازم باطل اما الثلثة الاول فظ واما الاخير فلان المباح ما تساوى فعله وتركه ولا يكون
احدهما راجحا فلو كان ترك المندوب مباحا لكان مساويا مع فعله فلا يكون مندوبا وايضا لا شك ان من تصور الصلوة وطلب ترك تركها و
النسبة بينهما يجزم باللزوم بينهما فهو لازم بين له بالمعنى الاعم واورد عليه بانهم صرحوا بان ترك المستحب قد يكون مكروها وقد لا يكون وبالعكس ولذا
ترى ان المصافحة مستحبة وتركها ليس بمكروه وكذا التختم باليمين وغير ذلك وبانه يستلزم كراهة ترك الصلوة في المسجد مثلا مع انه لا يتحقق الا في ضمن ترك
الصلوة او الصلوة في غير المسجد والاول حرام والثاني ليس بمكروه اذ لا كراهة في العبادات وبانه على هذا يكون ترك الاولى مكروها مع ان جماعة كالعلامة والحاجبي
والعضدي بعدما ذكروا المكروه قالوا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى وبان المكروه ما كان فيه مفسدة ووجود المصلحة في فعله لا يستلزم المفسدة
في تركه والجواب عن الاول انه معارض بتصريح جماعة اخرى منهم الشهيد الثاني بكون ترك مستحب مكروها وبالعكس واما عدم كراهة ما ذكره فالمسلم مكروها
عدم كونه مكروها اصليا واما تبعا فلا فلان المكروه على قسمين ما كان تركه مطلوبا من حيث هو تركه وفي نفسه وصرح الشارع بكراهته وما كان
تبعا لاستحباب غيره مفهوم ما كراهته من دلالة الالتزامية وعدم كون ترك بعض المستحبات مكروها انما هو بالمعنى الاول وعليه يحمل ما في كلام بعض الفقهاء من
عد ترك بعض المستحبات مكروها دون بعض وعن الثاني بمنع استحباب الصلوة في المسجد بالمعنى المصطلح حتى يكون تركه مكروها بل بمعنى الواجب الافضلية
وعن الثالث بان مرادهم المكروه الاصلي وعن الرابع بان ثبوت المفسدة في الترك لا يجب ان يكون لاستلزام مصلحة الفعل له بل يمكن ان يكون من جهة
اخرى على ان فوات المصلحة غير المفسدة واما الخاص فلمثل ما مر في الامر الوجوبي مثل لو استلزم كراهة الخاص لزم انتفاء المباح اذ ما من وقت
الا وندب فيه فعل وجوابه ان الضد الخاص للمندوب مكروه اذا كان المندوب الخاص متعينا واما اذا كان مخيرا فلا كما وقع في الواجب والمندوب في كل وقت
هو فعل مستحب فان المستحبات لا يحصى كثرة وليس جميع الافعال ضدا خاصا لجميع المندوبات مع ان من الافعال ما ليس ضد الشيء منها ثم النهي عن الشيء
كراهة كالتحريم يستلزم استحباب ضد العام دون الخاص والوجه ظ بعد الاحاطة بما ذكرنا منهاج اختلفوا في المطلوب من الامر المطلق هل هو الماهية او
او الفرد والتوضيح ان لصيغة افعل مثل اضرب اعتبارات ثلث بلحاظ النسبة اليها الكلية والجزئية احدها اعتبار الطلب للراجح والثاني اعتبار
المخاطب والثالث اعتبار الضرب والوضع بالنسبة الى الاولين وضع نسبي حرفي للافراد الخاصة كما سبق والمبحوث عنه هنا الثالث فمنهم من قال
بانها موضوعة لطلب ماهية الضرب ومنهم من قال بانها للفرد وقال في الانيس والقائل بين قائل بانها لفرد غير معين اي المنتشر وقائل بانها للمعين
والظاهر ان القائل بالمعين يريد ان الوضع بالنسبة اليه وضع حرفي احتج الاولون بالتبادر وبالاجماع على ان المصادر الغير المنونة اي التي في ضمن
المشتقات للطبيعة كما صرح به في المفتاح فالمشتق ايض كذلك لانه لا يفيد الا طلب المبدء بحكم التبادر واصالة عدم الزيادة ويرد على الاول انه
ان اريد ان المتبادر امر غير معين بمعنى سبق عدم التعين الى الذهن فهو مسلم ولكن الفرد المنتشر ايض كذلك بل على القول بالوضع للافراد الخاصة
ايض كذا اذ لا ينافي انه موضوع لفرد خاص خاصة وان اريد ان المتبادر هو الطبيعة فهو ممنوع بل لنا ان نقول ان السامع لا يسبق الى ذهنه الا الافراد
وعلى الثاني منع الاجماع واستدل القائلون بالوضع للفرد باستحالة وجود الماهية لا باعتبار لكونها امرا انتزاعيا ويرد عليه منع استحالتها وعينيتها
كيف ولو لم يكن الماهيات موجودة في الخارج انتفت الحقائق لان حقيقة الشيء هي طبيعته وماهيته نعم هي موجودة في ضمن الافراد لا بمعنى انها جزء خارجي للشخص
بل بمعنى انها جزء عقلي له والمراد بالجزء العقلي للشيء ان العقل يحلل اليه وكما يحلل العقل الذات الموجودة اليه يجب كونه موجودا بوجودها سيما اذا كان
ماهية فان ماهية الشيء هي ما به الشيء هو هو فالماهية مقارنة في الخارج مع التشخصات غير منفكة عنها بل هي موقوفة عليها لوجودها العيني وذلك لا ينافي
مطلوبيتها بالذات نعم لما لم يكن المقارنة محض المصاحبة بل كانا موجودين بوجود وجعل واحد يلزم مطلوبية التشخص تبعا ايض لو كان الماهية متضمنة
مع التشخص لما كانت كلية لمنافاته للكلية فلا يكون ماهية قلنا منافاة التشخص ينافي الكلية اذا لوحظ مع الماهية واما المقارنة المحذوفة عنها الملاحظة
فلا ينافيها فان للماهية الموجودة مرتبتين احدهما بشرط شيء وهي من هذه الجهة متضمنة مع اللواحق مكتنفة بها والاخرى لا بشرط شيء اي من حيث هي
وهي من حيث هي ليست الا هي واللواحق كلها مسلوبة عنها من هذه الجهة فان قيل لو كانت موجودة مع التشخص لزم كون شيء واحد كليا وجزئيا اما
الكلية فلان الماهية لا يكون الا كلية واما جزئية فلان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بل يلزم تعدد الواحد ايض اما التعدد فباعتبار الجزئيات واما الوحدة
فلان الكلي لا يكون الا امرا واحدا قلنا المراد بكلية الماهية ليس انها كلية في الخارج بالفعل ولا موجود واحد فيه بل المراد انه بحيث لو دخل في التصور

الاتفاقية

فان قيل

الذهن

البالغ في ذلك قال لا غرض يتعلق للفقيه الا بان الضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه
وذلك لان هذا الحكم وقال ايض مشيرا الى التنافي للاستلزام ولوجوب المقدمة فهو لان ما زعموا في تسميته هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح
خطابا فليس خطابا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك ان نازعوا في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر فهو مكابرة
وان خصوا الكلام بالخطاب الصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فليس نزاعا لمن قال ان الامر بالشيء
ليس امرا صريحا بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت من مقصودهم واما قوله فلا يثبت عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد فغير ان الفساد
لاجل تعلق النهي ولم يقل احد بان سبب الفساد هو العقاب مع ان عدم العقاب على ارتكاب الحرام التبعي غير مسلم فرعوا على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده

المباحات

الخاص بطلان الواجبات الموسعة والنوافل وحرمة العبادات اذا امر برد الوديعة واداء الدين وحرمة السفر اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة واذا كان مانعا
من تحصيل علم الواجب واداء الدين الواجب وبطلان صلوة من علم بنجاسة في المسجد او كانت معه نجاسة غير المسجد معفوة في الصلوة الى غير ذلك و
لا يخفى ان الحكم ببطلان العبادات الموسعة والنوافل بطلب اداء الدين ورد الوديعة ومثلهما على القول بالاستلزام باطلاقه لا وجه له لان دليل
جواز الواجب الموسع مخصوص باجزاء وقته ودليل وجوب اداء الدين فورا متناولا عام بالنسبة الى جميع اجزاء هذا الوقت وما قبله وما بعده اي معناه ان
في كل وقت طلب الغريم دينه يجب ادائه فورا سواء كان في وقت الموسع في وقته بمعنى العام الاول ولجواز الاشتغال بالصلوة مثلا في كل جزء من اجزاء الوقت
الواقعة فيما بين الدلوك والغروب ومقتضى الثاني عدم جواز الاشتغال بما ينافي اداء الدين في كل وقت طلبه سواء كان وقت طلبه وقت الموسع
ام لا وسواء كان ما ينافيه صلوة ام لا فيتعارضان في خصوص وقت الصلوة والاول اخص مطلقا فيجب تخصيص الثاني به فيكون وجوب الامر بعطاء الدين فورا
مخصوصا بغير حال الاشتغال بالصلوة اذا فرض اختصاص الخطابين بالمديون والا فيكون دليل الموسع خاصا مطلقا من حيث الفعل والوقت وعام من
من حيث الفاعل فيكون المعنى يجوز خصوص الصلوة لكل مكلف خال من موانع الصلوة في اي جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب ويكون معنى
لازم الامر بوفاء الدين لا يجوز لكل مديون شيء من اضداد اداء دينه في وقت من الاوقات فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز له الاتيان بكل
من الفعلين في الوقت المشترك كما ياتي ويكون معنى الاول يجوز لكل مكلف الصلوة في كل جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب سواء اشتغلت
ذمته بدين واجب الاداء ام لا ويكون معنى الثاني لا يجوز للمكلف فعل ما ينافي اداء الدين في شيء من اوقات اشتغال الذمة باداء الدين سواء كان
وقت الموسع ام لا فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز كل من الفعلين في وقت التعارض على ما ياتي وكذا في النوافل وبعض المباحات وتحقيق المقام ان الاضداد
الخاصة للمامور به اما واجب او مندوب او مباح وكل من الاولين اما مضيق او موسع والموسع اما موقت وغير موقت والمباح اما مباح بنص
الشارع او بعموم ما او بالاصل والمباح المنصوص اما منصوص اباحته في وقت معين او مطلقا ثم المامور به اما موسع او مضيق وكل منهما اما موقت
او غير موقت وهو في المضيق يتصور بان يكون تضيقه باعتبار فوريته فان كان المامور به موسعا لا يبطل ضده ولا يحرم الاشتغال به قبل تضيق المامور
به مطلقا والوجه ظ وان كان مضيقا فان كان الضد واجبا مضيقا ايض فقد سبق حكمه من وجوب الرجوع الى الترجيح او التخيير وكذا ان كان الضد مندوبا
مضيقا واما في البواقي فيتعين الحكم بحرمة المباحات الغير المنصوص على اباحته في وقت المامور به لان دليلها يكون هو الاصل وهو يزول بدليل
المامور به واما غير المباحات فاللازم الرجوع الى دليل المامور به والضد وملاحظة ان ما يلزم من الدليل المامور به من النهي عن الضد وحرمته
يعارض المدلول المطابقي لدليل الضد ام لا ثم ملاحظة كيفية التعارض فيحكم بحرمة الضد مطلقا وبطلانه اذا كانت عبادة لو كان دليل المامور به اخص
مطلقا او بالجواز والصحة في ساير صور التعارض مثلا اذا قال الشارع لمن راى في المسجد نجاسة صل الظهر ما بين الزوال الى الغروب وازل النجاسة عن المسجد يقول
دل الثاني بالالتزام على نهي عن شيء من اضداد المامور به في شيء من اوقات بقاء النجاسة في المسجد سواء كان وقت صلوة الظهر ام لا يدل بالمطابقة على جواز
الاتيان بالصلوة في هذا الوقت والاول يدل بالمطابقة على جواز الاتيان بالصلوة في هذا الوقت والاول اخص من الثاني فيخص به يعني يقال ان هذا
الضد ليس منهيا عنه في هذه الوقت فليس ازالة النجاسة مامورا بها فورا فهو مستثنى ويتخير المكلف بين المامور به وهذا الضد فان قيل ان
راى المكلف النجاسة في اول الظهر مثلا فيكلف بالازالة فورا اي في اول الظهر وهذا اخص من وقت الموسع قلنا التعارض انما هو بين اصل دليل
وجوب ازالة النجاسة مطلقا الشامل لهذا الفرد ايض بعمومه ودليل الموسع لا بين دليل يدل على وجوب الازالة في اول الظهر بخصوصه وبينه مع
ان الفورية هنا ليست بمعنى اول الظهر بل المراد بها الفورية الاستمرارية التي معناها وجوب الازالة في كل وقت كانت النجاسة باقية فان قيل ان
من صور التعارض ما كان بالعموم من وجه فما السر في الجواز والصحة فيها قلنا السر فيه لما لم يعلم المخصص لهما مع اصالة عدم التخصيص يعني يمكن العمل بعمومها
للقطع بتخصيص واحد منهما نظير وجدان المني في الثوب المشترك حيث يحكم بصحة كل منهما وجواز دخوله المسجد اما لو امكن العمل بهما كما اذا كانا
مطلقين يمكن العمل بهما فيعمل بالحاصل لا ينافي في غير مورد النفي كما ياتي في موضعه ومن هذا يظهر السر في الحكم بالتخيير عند تعارض الايتين وغيرهما
مما لا يظهر حكمهما من الاخبار العلاجية فان قيل من هذا يظهر الحكم لو كان الدليلان من الادلة اللفظية فلو كانا او احدهما الاجماع فما حكمه قلنا
ان ثبت الاجماع على وجوب المامور به في حال ارادة هذا الضد ايض بعدم المامور به والا فلا فان قيل صرحوا بانه اذا تعارض الواجب والحرام يغلب
الحرمة قلنا ذلك غير ثابت ولو ثبت فانما هو فيما اذا ثبت الحرمة والكلام فيما نحن فيه في ان دليل المامور به هل هو مخصوص بغير هذا الوقت حتى لا يكون ضده
حراما ام لا هكذا ينبغي ان يحقق المقام وما سبقني على ذلك احد الثالث الثمرة قيل بعد تضعيف ادلة الاستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده

الاستلزام تم لعدم تعين بل اولا وعن الثاني بوجود الالتزام وعدم توقفه على اللزوم البين ولو سلمنا فغايته عدم تسميته دلالة التزامية
وذلك لا ينفي اصل اللزوم الذي هو المثبت للحكم هنا كما يأتي وعن الثالث بان الالتزام نقلا في بعض الاحيان العارض غير ضائر وعن
الرابع منع كون كل مباح ضد الواجب دائما وعن الخامس منع لزوم التواتر نعم يلزم ورود النهي عن الضد وهو وارد فان الحكم المنقول لا يجب ان يكون
مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما للمعنى للفظ ولو علم اللزوم بوسائط والقائل بالالتزام يقول ان كل امر متضمن بحكمه بالنهي عن ضده
فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايض كذلك وان كان من الاحاد فكذلك النهي مع انه لو صح لوجب ان يتواتر كثير من مسائل الاصول وبطلانه
ظ وعن السادس منع بطلان الواجبات والمندوبات كما يأتي واما المباحات فمع انه قل من كانت ذمته مشغولة بالواجبات الفورية تسلم حرمتها اذا
اشتغلت فانه اذا جاز ارتكاب المعصية بترك الواجب جاز تعصيا بفعل مباح ايض فان كل وقت لا يسع الا فعلا واحدا فيصدق عنه ترك واجب وفعل حرام
واحد وللقائل بالعينية مط ان السكون عين ترك الحركة لان البقاء في الحيز الاول عين عدم الانتقال الى الثاني ورد بالمنع لظهور مغايرته للفعل
لعدمه وارجاع ترك الضد الى المامور به يجعل النزاع لفظيا مع انه لابد في صحته من ثبوته من اللغة وانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده
او خلافه لانحصار النسبة فيها والكل باطل لانهما لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا في محل واحد ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر
فيلزم جواز اجتماع الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده وهو تكليف بجمع النقيضين وجوابه التزام الاخير ومنع ظ انه لازم له لان
الخلافين قد يتلازمان وقد يكونان ضدين لواحد كالعلم والقدرة للنوم والامران متحققان فيما نحن فيه ولمن يخصص العينية بالعام والحاصل
هذين الدليلين وقد عرفت جوابه وللقائل بالاقتضاء التضمني كون الايجاب طلب فعل يذم على تركه فالذم بالترك من معقوله وتعلقه بغير
الفعل معقول لانه غير مقدور به الكف والضد فتضمن النهي عنه والجواب ان معنى الايجاب هو الطلب الحتمي كما مر وهو معنى بسيط لا تركيب فيه ولازمه المنع من الترك
والمختلفون في كيفية الالتزام فنظرهم الى اختلاف الاصطلاح فيه احتج والذي للعلامة ره اما على الاقتضاء التضمني والالتزامي في العام والخاص مع
التضيق المامور به دون ضده الواجب فبما مر واما على عدم الاقتضاء في الموسع بان اقتضاء الشيء لترك ضده فرع تعين فعله فاذا عدم عدم ولولاه
حرم بالدلول كل عمل واما على وجوب الرجوع الى الترجيح وبدونه التخيير اذا كان الضد ايض واجبا مضيقا فبانه لولاه فاما يحكم بوجوبهما فالتكليف
بالمحال او بوجوب احدهما معينا مط فالترجيح بلا مرجح او لا بعينه كذلك فترجيح المرجوح او لا يحكم بوجوب شيء منهما فخرق الاجماع وتحقيق الدليلين
الاولين قد مر واما الاخير فالدعوى والدليل فيها وان كانا صحيحين الا انهما لا ينافي كون الامر بالشيء نهيا عن ضده بل يكون الانتضاح من الجانبين
فيكونا كالدليلين المتعارضين فيعين الثالثة والجواب عن دليلها مضافا الى جريان ما استدل به في المضيق في الموسع ايض منع الفرعية اذ لا تعين
الفعل في زمان مضيق بل في الزمان الموسع ايض يقتضي ترك الضد في هذا الزمان لا في جميعه بل على طريق الامر وان زاد تعينه مط فالموسع ايض
كذلك والحاصل ان الاقتضاء انما هو من جهة الوجوب دون التوسعة والتضيق نعم لما كان النهي المفهوم في ضمن الامر كالامر تابعا له وكان الفعل
في الموسع مطلوبا في جزء من اجزاء هذا الوقت فكذلك النهي عن ضده وههنا فوائد الاولى الضد الخاص للواجب بل العام انما يكون حراما
اذا كان ضدا للواجب المعين واما الخاص فان كان ضدا لجميع افراد المخير يكون حراما ايض وان كان ضدا لاحد افراده فليس منهيا عنه اذ لو كان لكان
الاتيان بضده متعينا فلا يكون مخيرا وايض لا دليل على حرمته الثانية قيل بعد اختيار الاقتضاء في الضد العام بالالتزام او جعله لازما
بينا بالمعنى الاعم الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والمتتبعين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه المعنوية
ثم استدل على الانتفاء بنفي الثلث قال في نفي الالتزام واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ واما بالمعنى الاعم فانه
غير موجود نعم يدل عليه لا دلالة تبعية من قبيل الاشارة ولكن ذلك ليس بمثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبها كذلك تبعي
والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد وقال في جواب من اثبت الاستلزام
ان هذا تبعي لا اصلي ولا يضر والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه وقال ايض ان القائلين بالاستلزام
يريدون ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا تبعا فانه ليس من محل النزاع في شيء اقول قد مر في بحث مقدمة الواجب ما يعلم به فساده
ونقول هنا ان النزاع انما هو في ثبوت مطلوبية ترك الضد بالامر سواء كان تبعا ام اصالة واما كون مطلوبيته تبعا ام اصالة فليس مما يهم
النزاع فيه فان المراد بالمطلوب تبعا اما ان فهم مطلوبيته تبعي او نفس المطلوبية تبعية وايهما كان يثبت النهي عن الضد بل الظ انه لا نزاع في ان
النهي عن الضد ليس مقصودا اصالة الا عند القائلين بالعينية كيف وعمدة ادلتهم ان ترك الضد مقدمة للواجب ولم يقل احد بان المقدمة
واجبة اصالة واما ما قاله من ان مراد القائلين بالاستلزام الاصلي ففاسد لان جميع ادلتهم منطبق على التبعي وليس لهم دليل يدل على الاصلي
ولا في كلامهم ما يشعر به الا بعض من يقول بالعينية بل تصريحهم جميعا في جواب المنافي مستندا بعدم الشعور والتعقل بان الشعور والتعقل
غير لازم في اللوازم ينادي بان مقصودهم ليس الاصلي اذ لا شك في وجوب الشعور بالاصلي واما ما ذكره من ان لا ترتب ثمرات الفقه على التبعي
فلا وجه له اصلا اذ ثمراته اما قولهم ان الفعل الفلاني حرام لكونه ضدا للواجب ولا دلالة له على الاصلية لان الحرام حرام سواء كان حرمته تبعية او
اصلية واما حكمهم ببطلان بعض العبادات ولا شك انه لا يتوقف على كون النهي اصليا لان المنهي عنه لا يكون مامورا به سواء كان نهيه تبعيا
او اصليا وبناء القوم ذلك وما عثرنا على فقيه يصرح بان النهي التبعي لا ينافي الامر واطلاقهم دلالة النهي على الفساد في العبادات يكفي في ذلك صرح

واما المخير سواء كان شرعيا او عقليا فلا يحرم ضده العام اي ضد كل فرد منه م

البلوغ

الصارف وجود الداعي الى المامور به واما معهما فلا لكونهما سابقين عليه كما مر في شبهة الكعبي فعلى هذا يكون فعل الضد حراما لو انتفى
الصارف ووجد الداعي واما مع الصارف وعدم الداعي فلا مع انه يكون معهما دائما لان فرض وجود الداعي الى شي وانتفاء الصارف عنه الاشتغال
بضده محال لان العزم هو الجزء الاخير من العلة التامة نعم ان اريد بالداعي مجرد الرغبة والميل يمكن الاجتماع ولكنه غير مفيد لان علة الترك
يكون عدم الاجماع والعزم فان قيل لا يلزم ذلك لان بعد وجود الصارف لم يحرم فعل الضد وهو غير مفيد في رد الدليل لان مدلول المستدل ان
في كل ان يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده ففي كل ان يحرم الشروع في فعل الضد وعدمه حرمته في الان الحاضر الغير المنقسم لا يفيد لتحاصل
انه حرام في كل ان غايته الامر ان بعد دخوله و وجود الصارف فيه ينتفي حرمته ولكن الان الحاضر لعدم انقسامه في حكم الماضي فلا يترتب على الحرمة
فيه وعدمها اثر وانما المؤثر هو كونه بحيث يجوز الشروع فيه ولا يجوز ولا شك في عدم جوازه لحرمته في الان اللاحق قلنا لا نسلم ان في كل ان يحرم
كل من الصارف وفعل الضد بعده بل المسلم ان في كل ان يحرم بعده فعل الضد لولا الصارف فمع وجود عدم حرمة الضد ولا يمكن وجود فعل
الضد بدون الصارف لانه عدم الاجماع الذي هو جزء الاخير العلة والحاصل انا لا نم عليته فعل الضد لترك الاخر ولكن لا نسلم تاثيره فيه ابدا لانه
لا ينفك عن علة اخرى دائما وهي السابقة من العلتين كما مر فيستند الترك اليها وحرمته مستلزم الحرام انما هي اذا كان مؤثرا في وجوده لا مط ومن هذا
يظهر فساد ما قيل من انه لو ثبت عليته فعل الضد لم يكن تخلص عن شبهة الكعبي ضرورة توقف المعلول على علته و وجه الفساد ان التوقف انما هو في
العلل المؤثرة لا مط ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله وان كان واجبا موسعا وفعله موقوف على الصارف عن المامور به فيكون
الصارف عنه حين كون الضد واجبا موسعا واجبا ولكون ترك ماموره حراما فصارفه الذي هو سبب تركه ايض حرام فيلزم اجتماع الوجوب و
الحرمة في الصارف المذكور وهو مح ووجه ضعفه ليس ما قيل من ان منشأ استحالة اجتماع الحكمين انما هو اذا لم يختلف موضوعهما وهو هنا مختلف
لان وجوب المامور به المضيق يقتضي تحريم الصارف من حيث وقوعه في ذلك الوقت لا تحريم ذاته من حيث هي و وجوب الضد موسعا يقتضي وجوب ماهية الصارف
فتعلق الحرمة خصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص ومتعلق الوجوب ماهيته من حيث هي لما مر من ان اختلاف الموضوع بالحيثيات التعليلية غير مفيد بل لا
ما قيل من ان وجوب الصارف توصلي والواجب التوصلي يجتمع مع الحرمة لما سبق من عدم الفرق بين التوصلي وغيره وان ما به اي من حصول الامتثال
بالتوصل بالمقدمة المحرمة وعدم وجوب المشروعة ثانيا لكون وجوبها مقيدا فيسقط بحصول التوصل بالمحرمة وهذا ايض مراد صاحب المعالم حيث قال
والذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مط انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم فيما اذا وجب الحج على النائي وقطع المسافة
على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية المنهي عنه للامتثال وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فيعلم
ان الوجوب فيها للتوصل الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالمنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب
الموسع يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان الكراهة محرمة فيجتمع ح الوجوب والحرمة في شي واحد لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو
للتوصل فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه انتهى وغرضه ان الوجوب
التوصلي ليس على حد غيره من الواجبات النفسية حيث انها لا يسقط ابدا اذا لم يكن موقتا بل يجب الاتيان بها حيثما كان وانها اذا كانت جزء الواجب او
شرطا لم يصح الكل والمشروط بدونها بل مقتضاه سقوط الوجوب بعد التوصل بغير ذلك الواجب لحصول الغرض وصحة المط لو حصل بدونه فالواجب
من ارادة الواجب الموسع وكراهة ضده من باب المقدمة هو ارادة الغير الداعية الى ترك ضده الذي كان واجبا مضيقا وكذا كراهة ضده واما هذه الارادة
والكراهة فليستا بواجبتين ولكن بعد تحققهما والاتيان بالموسع في وقت المضيق يسقط وجوب الارادة والكراهة الواجبتين حيث ان وجوبهما كان
من جهة التوصل الى الموسع ومقيدا بوقت الحاجة فاذا عصى المكلف واتى بالارادة وكراهة محرمتين فهو وان لم يكن اتيا بالمقدمة الواجبة الا انه سقط
وجوبها باعتبار فوات الغرض والقيد فلم يلزم اجتماع الواجب والحرام في هاتيك الارادة والكراهة والعجب من بعضهم انه حمل كلام صاحب المعالم على
ان مراده انه ليس على حد غيره من الواجبات بان يمتنع اجتماعه مع الحرمة ثم اعترض عليه بانه لا فرق بين التوصلي وغيره في جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه
مع انه ليس في كلامه ما يتوهم تلك المعنى بل لو كانت مراده ذلك المعنى اخذ سقوط الوجوب ولو كان مناط الجواب جواز الاجتماع للزم اخذه في العلة
ايض وظهر من ذلك انه لا يرد عليه ايض ما اورده بعضهم عليه وجعله وهما منه واستغرب منه بل وجه الضعف انا نقول ان الصارف المذكور
ليس واجبا بل حرام صح خاصة واما مقدمة الواجب الموسع الواجبة فهي غير هذا الصارف وان سقط وجوبها به ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز
فعله فاذا فعله اما يجب الامتثال الواجب فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو غير معتمد ورد او لا فيلزم خروج الواجب عن وجوبه ووجه الضعف
ان الجواز لا يمنع من الترك للتنافي للاقتضاء مط لتحقق الذهول عن الضدين حال الامر فلا معنى لاقتضائه عنها وجوابه منع توقف الاقتضاء على الشعور
في التبعيات اولا وتحقق الاجمالي هنا وكفايته ثانيا وحصول التفصيلي فيما نحن فيه من اوامر سبحانه ثالثا ولم يختص النفي بالخاص اصالة عدم الاستلزام
او لانتفاء الدلالات الثلث اما غير الالتزام فظ واما هو فلتوقفه على اللزوم البين وهو منتف وايجابه تغاير الاحكام في بعض الاحيان وثبوت
شبهة الكعبي لان كل مباح ضد لبعض الواجبات وانه لو استلزمه لتواتر عن الائمة لكونه مما يعم به البلوى ولحرم السفر لغير واحد من الناس بل
بطل الصلوة في غير وقت تضيقها والنوافل اليومية وغيرها والجواب عن الاول ان الاصل انما يتمسك به مع عدم الدليل مع ان اصالة عدم

جواب سوى سقوط الوجوب بعد عادة السوال ولذا الرابع
صح

الضد حيث ان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص كونه نهيا عن الخاص على الوجه العام لا بخصوصه فان القائل بالاستلزام لم يقل بانه مستلزم
للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو معين بل قال انه يستلزم النهي عنه من حيث كونه داخلا تحت هذا العنوان اعني ضدا خاصا والعنوان عبارة عن
احد الاضداد لا بعينه فيسمى علما العدم تعيينه كما يسمى الترك به لتحققه في ضمن جميع الاضداد **الثانية** قد سبق ان الدلالة الالتزامية من الدلالة
اللفظية وان اختلفوا في انهما وضعية او عقلية وان المنطقيين لاشتراطهم في الالتزامية للزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون عندهم غير مدلولا التزاميا
وان كان لازما واما غيرهم فلما لم يشترطوا ذلك فهم جعلوا جميع اللوازم من المدلولات الالتزامية وان عند المنطقيين قد يتحقق اللزوم مع الالتزام
وقد يتحقق بدونه وقد يسمى الاول على طريقتهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي وقد يخص المعنوي بغير البين واما عند الاصوليين و
البيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام واللازم المعنوي عندهم لو اطلق يراد به المقابل للبين بالمعنى الاخص او للبين فمن قال في هذه المسئلة بنفي
الدلالة اللفظية وبثبوت اللزوم المعنوي كصاحب المعالم وبعض اخر فنظره الى طريقة المنطقيين **الثالثة** قد اضطربت كلماتهم في بيان محل النزاع فمنهم
من جعله في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ ضد الشيء ولم يبين المراد ومنهم من قال ان النزاع في الخاص واما العام بمعنى
الترك فلا خلاف فيه ومنهم من احتمل الخلاف فيهما وجعله في العام باعتبار العينية والاستلزام في اصل الاقتضاء ذلك واذا عرفت تلك المقدمات
فاعلم انه قد كثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وكيفية الاقتضاء ولذلك حصلت في المسئلة اقوال شتى
عدم الاقتضاء مطلقا والاقتضاء عينا وتضمنا والتزاما لفظيا ومعنويا فيهما وفي العام فقط مع النفي في الخاص والاثبات بما يتفاوت مع العام
كجعل الاقتضاء في الخاص التزاما على التضمن في العام ومعنويا على اللفظي فيه واختار والدي العلامة عدم الاقتضاء في الموسع مطلقا والمضيق بنقيضه في
العام تضمنا في الخاص التزاما معنويا ان لم يكن مضيقا مثله والا فالترجيح والتخيير والحق اقتضائه ودلالته عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية في
كل من الضدين اما في العام فلاعتبار اللزوم البين بالمعنى الاعم واما في الخاص فغير البين وان شئت تسميتها فيهما او في الخاص بالالتزام المعنوي
لنا على الاول ضرورة جزم العقل باللزوم بين الطلب الحتمي هو معنى الامر وبين المنع من الترك بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما بل لا يبعد دعوى
اللزوم البين بالمعنى الاخص ايضا وعلى الثاني وجوه منها انه لا شك ان فعل الضد مانع عن المامور به ولا شك ايضا ان من طلب شيئا يطلب ترك
ما يمنعه وان لم يحضر تفاصيل الموانع فان المولى اذا امر عبده بدخول دار في وقت معين فيريد المنع من دخول السوق البتة وان لم يخطر في نظره
تفصيلا ومنها انه لو لم يكن منهيا عنه لجاز فعله ولو جاز للامر التصريح به مع ان العقلاء يستهجنون المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون
في الدار جميع هذا اليوم وجوزت لك السوق فيه ومنها ان كل احد يفهم من قول المولى كن في الدار اليوم ويجوز ذلك دخول السوق عدم وجوب
الكون ولولا منافاته بجواز الدخول له لما فهموه ومنها ان فعل المامور به لا يتم الا بفعل المامور به وجعله من المقارنات لاستقلال الارادة
والكراهة بالتاثير بطهور توقف الفعل على علته التامة التي من اجزائها رفع الموانع ومنها فعل الضد لاستحالة اجتماع الضدين فترك الضد من
شرائط تاثير المؤثرة ولذا اشتهر ان عدم الموانع من العلل بل يشعر بعض كلمات الشيخ الرئيس بكون ترك الضد من الاسباب اذ ترك جميع الاضداد
الوجودية للشيء يقتضي وجوده ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ولا يلزم من كونه مقدمة له لعدم توقف الترك على فعل من الافعال بل
يكفي فيه وجود الصارف كما مر مفصلا فلا يثبت قول الكعبي ولا يلزم الدور وفعل الضد اما ضد عام الترك لكونه عين تركه او نهيه عنه بخصوصه
لازم بين للامر بترك جميع الاضداد كما هو بديهي فالتمسك بوجوب تركه على كون فعله منهيا عنه ليس مصادرة بل وجوب المقدمة لكونه توصليا
مختص بحالة امكان ذي المقدمة ومع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي لا يمكن التوصل اليه وهما مستمران مع الاضداد الخاصة قلنا
مع انه لو تم لجرى في كل واجب ان امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو بشرط وجوده لا مطلقا فيمتنع لو وجب وجوده في هذا الوقت وليس
كذلك وانما هو من قبيل المكلف وفرق بين الضرورة في زمان الوصف بشرطه والمسقط للتكليف هو الثاني وقد استدل على المطلوب بوجوه ضعيفة
ايضا منها ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به ومستلزم الحرام حرام وليس وجه ضعفه ما قيل من انه ان اريد باللزوم العلية منعنا الصغرى لان العلة
المستقلة في الترك وجود الصارف وعدم الداعي وهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة وكذا ان اريد الاشتراك في العلة لان الصارف الذي هو
العلة في الترك ليس علة لفعل الضد بل هي وجود الداعي اليه ولا مدخل للصارف عن فعل المامور به في فعل الضد وان لم ينفك عنه في الخارج حيث
ان الانفكاك مستلزم للاشتغال بالضدين في حال واحد وان اريد الاعم من العلية اي عدم الانفكاك خارجا منعنا الكبرى لانا نقول ان فيه مصادرة
الى عدم توجه منع الكبرى اذ الضرورة قاضية بالعلية لان فعل الضد مانع ووجود المانع سبب للعدم فان قيل لو كان فعل الضد علة لترك الضد
لتوقف عليه ضرورة توقف المعلول على علته مع انه قد مر في رد شبهة الكعبي عدم التوقف قلنا اذا كانت لشيء علتان لم يتوقف المعلول على شيء
من خصوص العلتين وان توقف على احدهما وترك الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما بخصوصه سيما مع كون الصارف
وهو عدم الاجماع غير منفك عن فعل الضد وكونه سابقا الاعدام فان قيل فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد لو اجتمع الصارف
وفعل الضد وهو محال قلنا المحال اجتماعهما في التاثير دون الوجود والمؤثر حال الاجتماع احدهما وهو السابق منهما ولو دفعة فان قيل فيلزم تخلف
المعلول عن العلة قلنا اللازم تخلف التاثير دون المعلول ولا امتناع فيه اذا انتفى بعض شرائطه التي منها عدم المانع بل وجه ضعفه انما يمنع حرمة علة
الحرام مطلقا وانما هي اذا كانت مؤثرة في وجوده واما بدونه فلا وفعل الضد وان كان علة لترك المامور به ولكن لا يستند الترك اليه الا مع انتفاء

الصارف

الامرين للاولين واما الثالث ففيه انهم يقولون بوجوب الوجه المشروع وبسقوط وجوبه بعد الاتيان لا بمعنى ان وجوبه يسقط رأسا بل في
حال الوصول الى مكة لا بسبب الاتيان بالوجه الغير المشروع بل بسبب فقد قيد وجوبه وهو الحاجة كصلوة الجمعة بعد انقضاء وقتها ولا يخفى ان ما
ذكر من عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان فيما اذا توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة انما هو اذا لم يكن وجودها بايجاد واحد فلا يقطع بتحقق
الامتثال ووجهه ظ مما سبق **الثالثة** واذ لم نقل بجواز الاجتماع فاذا ورد امر ونهي بين متعلقيهما عموم من وجه فقيل يرجح جانب النهي مط للاجماع
ولتغليب الحرمة وفيهما المنع وقيل بتخصيص احدهما قطعا وهو غير معلوم فلا يعلم كون الماتي مامورا به فلا يكون صحيحا والتحقيق ان متعلقيهما
ما يكونان مطلقين او عامين فعلى الاول يرجح النهي لفهم العرف والعمل بالدليلين كما يأتي في بحث المطلق الا اذا امكن العمل بهما مثل اكرم بصريا
ولا تكرم خياطا والمحضر البصري في الخياط فحكمه حكم العامين وعلى الثاني يحكم بالتخيير في الترجيح فيصح المامور به لو اتى به لما يأتي في اخر بحث كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده **الرابعة** جميع ما ذكر انما كان فيما كانت الجهتان بينهما عموم من وجه واما اذا كان بينهما عموم مط فقد صرح
والدي العلامة في كتبه بعدم كونه محلا للنزاع وادعى الاتفاق على عدم جواز الاجتماع وقال بعض القائلين بالجواز في الاول به هنا ايض الا
انه قال ان الجواز عقلي ولكن اذا ورد عام وخاص مطلق يفهم العرف تخصيص العام اقول لا بعد في كونه من المتنازع فيه ايض الا ان الامتناع العقلي
المدلول عليه في الاول موجود هنا ايض واما حمل التخصيص عرفيا فيلزمه انه لو صرح بالخصوص وجب ابقائه على ظاهره كان يقول لا تصل في الدار
المغصوبة من جهة انها صلوة فيها وصل فيها من جهة انها صلوة مع انه فاسد قطعا هذا مع ان جواز الاجتماع في شيء من جهتين عام وخاص
مسئلة وبناء العام على الخاص مسئلة اخرى فارتكب هذا الخلط كما اشير في الاول كما بيناه في سائر كتبنا **الخامسة** قيل اما ما لا يمكن
الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال كونه مامورا بالخروج وليس منهيا عنه وكونه عاصيا ولكن لم يتعلق
النهي به عن الخروج وكونه مامورا به ومنهيا عنه وهو اقرب لانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع لانه انما نفهم العرف والعقل كما لو
دخل سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه تكليف بما لا يطاق واما ما نحن فيه وان يلزمه تكليف ما لا يطاق ولكن لا دليل على استحالته اذ
الموجب سوء اختيار المكلف اقول فيه ولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مط نعم التكليف قبل الامتناع واقع على الممتنع بالاختيار ولا
التكليف بعده وهذا مراد من قال بجواز التكليف بالممتنع بالاختيار وذلك غير جائز فيما نحن فيه اذ لا تكليف بالخروج قبل الدخول وتحقق
الامتناع بعده واما التكليف بعد الامتناع فغير معقول لكونه لغوا لا يصدر من الحكيم وثانيا ان دليل الامتناع لا ينحصر في لزوم التكليف
بما لا يطاق بل يدل عليه لزوم اجتماع المتضادين ايض وثالثا انه لو جاز لجاز للامر ان يقول اخرج ولا تخرج ورابعا ان صاحب الدار ربما يكون
طالبا للخروج فلا يكون منهيا عنه والا فلا يكون مامورا به **السادسة** ان قلت قد عرفت فيما سبق اختلاف الاصحاب في معنى الكراهة في
العبادات بين قول بانه قلة الثواب ومفسر اياها بالمرجوحية الاضافية ومريد لمعناها المشهور ويرجع الى وصف خارج مما اتحاد فيه قلنا لا
يمكن ان يراد بالكراهة المعنى المشهور لوجهين احدهما انه كون الشيء مطلوبا تركه غير ممنوع عن فعله ولا مطلوب لا عينا ولا تخييرا شرعيا او عقليا
فهذا الفعل ان كان فعله مطلوبا فلا يكون مكروها بالمعنى المصطلح والا فلا يكون صحيحا فان قيل المطلوب تركه خصوصية الفرد وما يطلب فعله
ماهيته ولا شمال الفرد عليهما يكون مطلوبا تركه من جهة وفعله من اخرى قلنا اولا ان المط ليس الا الايجاد وايجاد الخصوصية والماهية واحد
وثانيا انه لا نم ان ذلك هو الكراهة المصطلحة لانها ما لم يكن لفعله جهة مطلوبية اص وثانيهما ان المكروه المش ما كان تركه مطلوبا مط ومكروه
العبادة ليس كذلك لانه مطلوب الترك بشرط الاتيان بالغير بحيث لو لم يكن الغير لم يرد ذلك قطعا وليس هذا الا المرجوحية الاضافية والتوضيح
ان المرجوح اما يكون بحيث لا يريده الامر مط وهو المرجوح الحقيقي والمكروه الاصطلاحي ولا يريده اذا وجد غيره ويريده لو لم يجد وهو المرجوح
الاضافي سيما لو كان بحيث اذا اتى به مع امكان الغير لكان مثابا كما فيما نحن فيه والحاصل ان المكروه المصطلح ما ينفر عنه الطالب لا بحد توجب
الحرمة ومكروه العبادة ليس كذلك بل مثله الى بدله اكثر منه اليه من تنفر عنه وهذا هو المرجوح الاضافي واما اقلية الثواب او الارجاع
الى الوصف الخارج فخلاف الظاهر ولا دليل عليه مع انه يرد على الاخر ما سبق **السابعة** اعلم ان مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة من المسائل
الكلامية التي ليس من شان الاصولي البحث عنها من حيث هي والمسئلة الاصولية التي يريدون بيانها هنا انه اذا ورد عامان من وجه متنافيان
فهل يخصص احدهما بالاخر في موضع التنافي ام لا والبحث عن ذلك هو مراد الاصولي كذا التخصيص تارة بالفهم العرفي واخرى بتلك المسئلة
الكلامية التي هي امتناع اجتماع الحكمين ولما راوا بداهة الاجتماع غير شاذ من الاشاعرة ذكروا هذه المسئلة مقدمة لبيان التخصيص واكتفوا
في بيانه ببيان ذلك الامتناع والا فالفهم العرفي يكفي ايض في اثبات ما هو غرض الاصولي ولا يضر عدم ثبوت الامتناع العقلي ايض ولم يثبت
لوضوح الفهم العرفي في ذلك كما مر ولذلك عنونوا مسئلة تعارض العامين من وجه في بحث التعارض ايض ولولا ذلك التخصيص لم يكن بين
العامين من وجه تعارض اصلا فالاولى ان يعنون الاصولي المسئلة هكذا اذا ورد عامان من وجه متنافيان فهل يخصص احدهما بالاخر
واحتج له بالفهم العرفي وبالامتناع العقلي الثابت في علم الكلام ويتكلم فيه ايض **منهاج** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يوجب النهي عن ضده
ام لا ولنقدم امام المقصود مقدمات **الاولى** الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي المعين المانع من فعل المامور به واما عام وهو يطلق تارة
ويراد به الترك واخرى الكف على الرأيين واخرى ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو اعم من الخاص ومن قال انه يعنيه اراد انهما واحد في مقام النهي عن

بالوجه الغير المشروع

فكانوا صح

بهذا الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالامتناع فيتحقق بالحال ذلك الفرد يتحقق على مسائل معنونة احدها ان متعلق الاوامر هل هو الطبائع او الافراد
وثانيتها ان مقدمة الواجب واجبة ام لا وثالثتها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة المحضة هل يحصل الامتثال بذي المقدمة ام لا فان
قلنا بان المتعلق هو الافراد يتعين عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة المحضة وان قلنا بان
المتعلق الطبائع ولا يجب المقدمة او يجب لكن لو توصل بالمقدمة المحضة تسقط وجوب المقدمة من الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة امكن القول
بصحة هذا الفرد وحصول الاثم به اذ لا يجتمع الوجوب والحرمة ح ولكن هنا امر مهم لا حظته يعلم عدم الصحة ايض الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي
في واحد من جهتين وهو ما مر من ان المكلف به الايجاد الخارجي ووجود الفرد في المهيتين انما هو بتاثير بايجاد تاثير واحد ثم لما كان بناء الاكثر على تعلق
الاكثر على تعلق الاوامر بالافراد ووجوب المقدمة من فروع المسئلة الثانية على الاولى مط وذكروها في خلالها الماذكور ولاجل ذلك اشتبه الامر على
بعضهم وغفل وخلط واختلط ولم يفرق بين المسئلتين بعنوان الاولى وحكم بالجواز فيها واستدل عليه بان الفرد في الثانية ليس متعلقا للامر
وما ادري ما المناسبة بين الدليل والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى يحتج في تصحيح هذا الفرد الى تعلق الامر بالطبيعة ولو قلنا بالطبيعة لم
يتفرع ذلك بجعل الاولى كليا والاحسن ان يعنون كل من المسئلتين بعنوان على حده ويتكلم في كلاهما بما يناسب وقد عرفت الحق في الموضعين مما
ذكرنا **الثانية** قد يتوهم انه لا نزاع في اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام ولذلك يحصل المطلوب بالحرام بل وبفعل الغير ايض وهو فاسد فان ما
يدل على امتناع الاجتماع يدل مط سواء كان الوجوب توصليا او نفسيا فان سبب امتناعه هو امتناع كون الشيء الواحد مطلوب الفعل و
الترك معا ولا تاثير في دفعه لكونه توصليا او غيره الا ترى انه اذا قال المولى لعبده لا تمش الى السوق لا يجوز له الامر والنهي معا او يفهم استثنا
المشي لاشتراء اللحم والا ترى انه اذا امر العبد بدخول بلد ثم نهاه عن قطع طريق من طرقه ولم يمكن الدخول من غيره ولم يعلم الامر بذلك يحصل التردد
للعبد فلو سئل عنه ويقال له لا يمكن السفر الا من الطريق المنهي عنه فاما يجوز قطع الطريق المنهي عنه او ينسخ الامر ولا يامر بقطع هذا الطريق
مع العقاب عليه واما ما ذكره من حصول المط بفعل الحرام او بفعل غيره وهو منشأ اشتباهه فتحقيقه ان الواجب التوصلي من الواجبات
المقيدة بمعنى انه واجب ما دام يتوقف التوصل بالمط عليه فاذا حصل المط بفعل الحرام او الغير فلما لم يتوقف على شيء ح فلا يجب شيء من باب
التوصل ويسقط وجوب المقدمة لانه يكون ذلك الحرام او فعل الغير واجبا فالمامور به للتوصل هو المقدمة المشروعة ولكن يشترط الحاجة
اليها فاذا توصل على وجه غير مشروع فهو وان لم يكن اتيانا بالمقدمة المامور بها ولكن لا يجب بعد ذلك مقدمة لعدم الحاجة اليها وعدم توقف
حصول الفعل عليها فان وجوب قطع الطريق انما هو على من لم يكن داخل مكة فمن قطع طريقه بنحو غير مشروع لعدم تحقق شرط وجوبه الذي
هو البعد عن مكة وكذا الامر بالحج للغير القادر على المشي امر بالركوب وبملاحظة النهي عن الغصب يعلم ان المطلوب هو الركوب على الدابة المباحة
ولكن اذا ركب المغصوب ودخل يسقط وجوب ركوب المباح لعدم التوقف عليه لا لاجل ان الركوب على المغصوب كان واجبا توصليا تخييرا ايض فعلم
انه لو توصل احد بالمقدمة المحرمة يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي
نعم لو كانت المقدمة منحصرة في تلك المحرمة فلا يقطع ح بالامتثال بالتوصل بها الى ذيها للقطع بان واحدا من الامر بذي المقدمة والنهي عن
تلك المقدمة ليس باقيا على حاله وهو السر في حكمهم بصحة الوضوء في اواني الذهب والفضة مع عدم الانحصار وبطلانه معه فان قلت فيلزم
كون تارك السعي بالطريق المباح معاقبا لتركه قلنا لو قلنا به لما قلنا منكرا مع انه يمكن ان يكون العقاب مخصوصا بالواجب التعييني او مع
التوصلي ايض اذا ترك مع ذي المقدمة ومن هذا يظهر فساد ما قاله المدقق الشرواني في مبحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده من ان صحة حج الباني
القاطع للمسافة بالدابة المغصوبة مبني على احد الامرين من كون المقدمة غير واجبة ومنع استحالة اجتماع الامر والنهي اذ بعد القول بالامرين لا
مجال لكونه مجزيا مع وقوعه على وجه منهي عنه انتهى ووجه الفساد انا نقول ان المقدمة واجبة مشروطا وهي غير المنهي عنه والاجزاء لعدم تحقق
الشرط وما قال من انا قلنا بان الواجب غير المنهي عنه لزم عدم وجوب المقدمة لحصول الواجب بدون حاجة اليه عادة وشرعا لان المفروض ان الحج معتبر
شرعا بدون قطع المسافة على الوجه ليس مقدمة فلا معنى للقول بوجوبه والحاصل ان هذا اي وجوب الفرد المشروع يستلزم امورا ثلثة
احدها عدم وجوب المقدمة وهو القدر المشترك وثانيها وجوب غير المقدمة وهو القطع على الطريق المشروع وثالثها سقوط وجوب الواجب بفعل
غير الواجب ومن ههنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة ينافي القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فان القائلين بوجوبها لا يقولون بعدم
اجزاء ذي المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه الغير المشروع وح فاما ان يقولوا بوجوب الوجه المشروع وعدم وجوب الاخر فيلزم احد
الثلثة ع واما ان يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين والتخيير بينهما فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب وفيه ان المقدمة وان كانت هي القدر
المشترك لكن الوجه المشروع ايض من افراده ويكفي في صدق وجوب الكلي وجوب بعض افراده كما انه يصدق ان الصوم واجب مع النهي عن كثير من افراده
والتوضيح ان القائلين بوجوب المقدمة لا يريدون وجوبها بجميع افرادها ولا وجوبها بشرط الايصال بل لا يريدون وجوبها لا بشرط وهذا لا ينافي ان يثبت
بدليل اخر وجوب شرط ايض لتحقق المهية لا بشرط معها بشرط كما اذا قال الشارع صم يوما فانه يدل على وجوب المهية صوم يوم وهو القدر
المشترك فاذا قال بعده لا تصم يوم العيد لم يكن ذلك قولا بعدم وجوب الصوم بل كان مخصصا له ببعض افراده كذلك فيما نحن فيه فانه يثبت
بالخطاب بذي المقدمة وجوب القدر المشترك فاذا نهى عن فرد منه لا يلزم عدم وجوب المقدمة بل يخص الوجوب ببعض افراده فلا يلزم شيء من

الامرين

بالتعلق صح

بوجوه قد تعلق واشتراء اللحم من السوق فيما قلنا بالاطلاق ولو قال لا تصعد الى السطح ...

ودخل لا يجب عليه نحو مشروع

الوجه المشروع فقطعها

الكراهة وصول الفعل فى المرجوحية الاضافية واقلية الثواب حدا خاصا يشبهه به المرجوح فى نفسه وما لا ثواب له وثانيا ان لفعل كل الطبيعة مامور بها مع قطع النظر عن جميع المنضمات فقد داما عينا من الرجحان بالنسبة الى تركه وقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة فى المسجد وقد ينقص مع بقاء اصل الرجحان والثواب كالصلوة فى الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة فى البيت فما زاد رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة اطلق عليه اسم المستحب وما نقص المكروه وما بقى بحاله المباح ومنها ان اللازم حصول منقصة فى هذا الفرد منعها اما طلب فعلها بدل تركها فيلزم عدم كراهته او عكسه فعدم الوجوب وكلاهما فالاجتماع والجواب باختيار الاول قوله يلزم عدم كراهته ان اريد بالمعنى المصطلح فنعرف بالعدم وان اريد غيره فمنع اللزوم ومنها ان ما ذكر انما يصح فيما له بدل واما لا بدل له كالتطوع فى الاوقات المكروهة فلا لان كل ان يسع لركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم يستحب فيه صوم وليس لهما فى هذا الان او اليوم بدل حتى يكونا مرجوحين بالنسبة اليه واقل ثوابا منه وجوابه بعد المواخذة بالنقض بين الزمان والمكان مع كون كل منهما من المشخصات ان معنى كون التطوع فى هذا الوقت مكروها كونه مرجوحا بالنسبة الى التطوع فى الوقت الاخر واقل ثوابا واى محذور فيه فان قلت اذا كان فعله فى هذا الوقت مطلوبا مثابا عليه لم يتصور له بدل فى هذا الوقت فاى فائدة فى بيان مرجوحيته واقلية ثوابه قلت لما كان عادة اغلب الناس بل جميعهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فنبه الشارع على الراجح والمرجوح والاكثر ثوابا واقله لاختياره المتطوع الراجح واكثره ثوابا فلنا اذا وقع المكلف الصلوة فى الوقت الراجح فان اوقت انها وظيفة المرجوح وبدل عنها وليس لهذا الوقت نافلة فليس ذلك باولى من عكسه وان اوقت ان الشارع لما علم انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال لا تصل فى هذا الوقت وصل وظيفته هذا الراجح ولكن لما علم الشارع عدم الاستغراق قال لا تصل فى المرجوح لا بمعنى انه طلب تركها فيه حتى يكون مرجوحا فى ذاتها بل بمعنى ان الصلوة فى هذا الوقت مرجوحة بالنسبة واقل ثوابا فان استغرقت الوقت فصل فى الوقت والا فهذا افضل من ذلك وارجح ومنها انه على هذا يكون مكروها العبادات ما كان غيره افضل منه واكثر ثوابا وذلك الغير بما يكون ثوابه ورجحانه موازيا للاصل الطبيعة فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة اليه فيحصل له منقصة ذاتية فيكون مكروها اصطلاحا وجوابه ان اقلية الرجحان او الثواب عن اصل الطبيعة مع وجود شىء من الرجحان والثواب لا يوجب منقصة ذاتية بل انما هو بالنسبة الى الطبيعة الخالية عن هذا القيد وان كان راجحا بالنسبة الى الترك وهذا ليس مكروها بالمعنى المصطلح ومنها ان لنا ان نقول فى الصلوة فى الدار المغصوبة ايضا بمثل ذلك وجوابه ان السابقة ابطلها بل فى بيان امتناع اجتماع الامر والنهى فاذا جوزت كونها مرجوحة اضافة اعترفت بعدم الاجتماع ومنها انه لو كان المراد بكراهة الصلوة فى الحمام مثلا كونها اقل ثوابا لكان تركها فيه بان يفعل فى غيره سببا للثواب وفى نفسه فعله ليس سببا للثواب لكونه تركا حتى يكون السبب هو الترك فى نفسه والسبب هنا فعل من افراد الترك هذا الفرد هذا ثم انه قد يوجه تعلق الكراهة بالعبادات بانها لا تتعلق بنفس الفعل بل بوصف خارج كالتعرض للنجاسة وكشف العورة فى السبل ومنع المارة فمتعلق الكراهة الوصف الخارج ومتعلق الوجوب اصل الفعل وهما قد اجتمعا فى زمان واحد فالعبادة لم يتعلق بها كراهة اصلا لا من جهة نفسها ولا من جهة وصفها بل المكروه هو نفس الوصف الخارج عنها وفيه ان معنى كراهة تعرض الرشاش مثلا ان الكون فى معرضه مكروه وهذا الكون بعينه هو الكون للصلوة فيجتمع الكونان فى كون واحد ويجتمع فيه الامر والنهى وقيل التعرض للنجاسة وصف لكون الجزئى الشخص غير داخل فى حقيقته فلا يكون ذلك الكون مكروها بل المكروه وصفه العارض له بخلاف الصلوة فى المغصوب فان نفس الكون المغصوب منهى عنه لا جل كونه بعينه تصرفا فى ملك الغير وفيه نظر لان كون التعرض وصفا للكون باطل بل الكون فى معرض النجاسة فرد من افراد التعرض لها مع ان ذلك التوجيه لو صح لاختص بمثل الصلوة فى الاماكن السبعة واما فى مثل التطوع فى الاوقات المكروهة والصوم فى السفر فلا هذا ثم ان الذى اداه ان البحث فى تصحيح ما ذكره من ان المراد بالكراهة فى العبادات هو المرجوحية الاضافية واقلية الثواب وعدمها وروده ليس من مهمات ما نحن فيه لا يتوقف تصحيحه على تمامية ما ذكروه بل يكفى تصحيحهم بان المراد بالكراهة المستعملة فى العبادات غير معناه المشهور والحاصل انه يكفى فى الجواب ان يقال ان مرادكم من الكراهة لبعض العبادات ان كانت كراهة بالمعنى المشهور فلا نسلم الكراهة ولم يثبت من الشارع بحجية شرعية كونه مكروها بهذا المعنى واما قول الفقهاء حيث صرحوا بكراهيته فلا نقبل لانهم صرحوا فى الطبيعة بان مرادهم من الكراهة فى العبادات ليس المعنى المصطلح غاية الامر انه لم يتم المعنى الذى ذكروه لم يصح اطلاقهم لفظ الكراهة على العبادات وان كان مرادكم معنى اخر فلا بعيد اجتماعها مع الوجوب لكم فائدة والخامس انه لو لا جواز الاجتماع لما امكن اجزاء غسل واحد عن الواجب والمندوب وجوابه منع الدلالة والتوقف فانه يمكن ان يكون الواجب مجزيا عن المندوب وبالعكس بمعنى انه يترتب عليه ثوابهما معا ويسقط بفعل احدهما التكليف عن الاخر وقد يستدل ايضا باواخر كالصلوة فى المسجد وفضل افراد الواجب المخير والجواب كما سبق كالصلوة فى مواضع التهمة والجواب بتسليم بطلانها بعد ورود النهى عن الكون فيها ثم ان ههنا فوائد ينبغى التنبيه عليها **الاولى** اعلم ان ههنا مسئلتين احديهما انه هل يجوز كون شىء واحد متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين ومحل النزاع فيها وان امكن ان يكون مطلق الجهتين لكنهم اراد واحصول التكليف بالايتان فيما اذا كانت الجهتان متلازمتين وظنوا الاجماع على الامتناع فيما اذا كانت جهتين لا اطلاق والتقييد خصوا النزاع بالجهتين العامتين من وجه وثانيتهما انه اذا امر بعام ونهى عن اخر اعم من وجه عن الاول فاتى المكلف بالفرد الجامع فهل يحصل له الامتثال مع الاثم ام لا تمثيل والكلام فى المسئلة الاولى غير الكلام فى الثانية اذ لا دخل لها بتعلق الاوامر والنواهى بالطبائع او الافراد ولا بوجوب المقدمة وعدمها نعم يصلح الفرد الذى هو محل الاجتماع فى الثانية مثالا للاولى على بعض الوجوه واما الكلام فى الثانية فانما هو بعد الكلام فى الاولى ومتفرع عليه فانا لو قلنا فى الاولى بالجواز يتفرع عليه الامتثال

الاول لان كالصلوة فلا فرق بين الكونين والقول بان الخياطة امر حاصل بينهما فهما بمنزلة المعدات لها بخلاف الصلوة للاجماع على ان القيام و
رفع الرأس من الركوع والسجود وملاصقة الجبهة بالارض من اجزائها مردود لا بان الامر متعلق في التوليديات بالاسباب كما قيل لانه خلاف
التحقيق بل بانه مبنى على جعل الخياطة اسما للاثر الحاصل وهو خلاف الظاهر بل الظاهر انها الافعال المحصلة له قلنا للكون معنيان احدهما ما
وهو المتداول في عرف الحكماء والمراد حيث يطلق من غير اضافة الى المكان وثانيهما معناه العرفي وهو التحقيق في المكان وهو المراد حيث يضاف اليه
ولا شك ان الاول من اجزاء الصلوة بل هو عينها وكذا الخياطة واما الثاني وهو المراد في المثال والمتنوع عنه فيما نحن فيه فلا شك انه من اجزاء
الصلوة لانه بعينه هو القيام والطمانينة ووضع الجبهة والجلوس واما بالنسبة الى الخياطة فليس من اجزائها ولا من مقدماتها بل هو من مقارناتها
نعم الكون المطلق بهذا المعنى من لوازم الجسم واما ثالثا فبانه قد سبق وسياتي ايضا ان المقدمة اذا كانت منهيا عنها فع الانحصار لا يتحقق
بالامتثال اذا توصل بتلك المقدمة ومع عدمه يمتثل ولو توصل بالمقدمة المحرمة وعلى هذا فنقول انه امر بمطلق الخياطة ونهى عن فرد من الكون
وهو اما مقدمة للخياطة غير منحصرة مقدماتها فيه او مقارن معها وكيف كان فلا ينافي حرمتها حصول الامتثال بالخياطة مع العصيان بالكون
وقد يبدل الخياطة بالمشي وح فالجواب هو الاول الثاني انه لو لم يجز الاجتماع لما صح التصريح به مع انه يصح ان يقال صل ولا تغصب
ولو صليت في المغصوب صحت صلوتك وعاقبتك للغصب وجوابه ان ورود صحة التصريح عند من لا يفهم معنى الصحة فلا يفيد وان ورد
صحته عند من علم ان الصحة موقوفة على تعلق الامر فلا نم صحة التصريح مع انه ما يتبنى على التمسك بصحة التصريح بالصحة والعقاب الى اثبات
اجتماع الامر والنهي حيث ان الصحة والعقاب مترتبان عليهما فثم اولا انه هل يجوز التصريح بالامر والنهي ام لا فان كان ذلك مشكوكا فانه يتمسك
في اثباته باثبات لوازمه والحاصل ان التمسك بجواز التصريح والعقاب من باب الان وهو انما يفيد لو كان وجود العلة مشكوكا فيه والثالث
انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه واللازم باطل لانهما يتحدان لو كانت التكليف بالافراد وليس كذلك بل انما
هو متعلق بالطبائع فمتعلق الامر بالصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما بسوء اختياره وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما حتى لا يبقى حقيقتين مختلفتين وقد ذكر بعض المتاخرين هذا الدليل مع شرح وبسط وحاصله ان المانع من الاجتماع اما اجتماع
الضدين او عدم امكان الامتثال وبعد تعلق الامر والنهي بالطبايع لا يلزم شيء منهما اما الاول فلان محل الامر ماهية الصلوة ومحل النهي ماهية
الغصب وهما لم يتحدا في الواقع وان اجتمعتا في فرد وهذا الفرد من حيث هو لم يتعلق به امر ولا نهي واما الثاني فلان الطبيعة المامور بها كما يمكن
ايجادها في ضمن الفرد المتضمن للطبيعة المنهي عنها يمكن ايجادها في ضمن فرد اخر فلا تكليف بالمحال وجوابه وان ظهر ولكن نقول تاكيدا انه يرد عليه
اولا ان المطلوب للمستدل ان اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي من جهتين جائز ومقتضى الدليل انتفاء الوحدة عن المتعلق نعم لو استدل
به على جواز اجتماع متعلق الامر والنهي لكان له وجه فان قيل هذا مراده لان مراده من جواز اجتماع الامر والنهي ذلك قلنا مع انه ينافي الاستدلال بمكروه العبادات
والاغسال المتداخلة ولا يلائم ما في كلام جماعة من دعوى البداهة على الامتناع يوجب الرجوع النزاع الى اللفظي لانه ليس مراد القوم و
وتمثيلهم بالصلوة في الدار المغصوبة اما لاجل اختيارهم تعلق الاوامر بالافراد او باعتبار وجود المقدمة او بغير ذلك بما مر وثانيا
انه لو تم لدل على جواز الاجتماع في الاوامر المتعلقة بالطبائع فلا يصح تعميم المطلب والاستدلال به وثالثا ان الامتناع انما هو لاجل اجتماع
الضدين والتعلق بالطبائع لا يجدي في دفعه لبداهة ان الاوامر المتعلقة بالمهيات المتعلقة بايجادها دون ذواتها ومفهوماتها والايجاد
المتعلق هو الخارجي دون الذهني او الاعتباري ولا شك ان هاتين المهيتين وجدتا في الخارج بايجاد واحد فاتحد المحلان واجتمع الضدان في
محل واحد ورابعا انه لا شك ان لكل مهية ذي افراد حصصا متعددة بالتعدد والعددي وان كانت جميعها متحدة بالوحدة المعنوية فاذا
امر الامر بايجاد مهية فلا شك انه يحصل الامتثال بالاتيان بكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق امر بحصة موجودة
في ضمن فرد معين واما اذا علم ذلك فلا يمتثل الا بالاتيان بغير هذه الحصة كما في صورة التخصيص والتقييد وكذا النهي ولا شك انه اذا امر احد
بايجاد مهية ونهى عن اخرى حاصلة في ضمن بعض افراد الاولى يعلم عدم تعلق امره بالحصة الموجودة في ضمن مادة الاجتماع من الاولى او نهيه
بالموجودة في ضمنها من الثانية كما يدل عليه السؤال عن الحصة الموجودة في ضمنها من الاولى وخامسا انه اذا سلمنا التعلق بالطبائع فلا شك
ان حصولها في الخارج موقوف على الفرد فتعلق الامر به تبعا ايضا فاجتمع الامر والنهي وايضا فخواج اجتماع التوصلي مع الحرام عن النزاع غير صحيح والرابع
انه لو لم يجز الاجتماع لما وقع وقد وقع كثيرا كالعبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة
كلها متضادة واجيب عنه بان كراهة المتضادة للوجوب المعدودة من الاحكام الخمسة هي الكراهة بالمعنى المشهور اي المرجوحية بالذات
وليست الكراهة المستعملة في العبادات بهذا المعنى بل المراد منها اما المرجوحية الاضافية اي الفعل مرجوح بالنسبة الى فعل اخر وان كان راجحا
بالنسبة الى تركه ولا تنافي بينها وبين الوجوب لان المنافي له هو ان يكون الفعل غير مطلوب في نفسه ولا يلزم ذلك في المرجوحية الاضافية فان
حاصلها يرجع الى ان الطلب متعلق بفعله الا ان تعلقه بغيره اخر اشد واكد ولا شك في عدم منافاة ذلك للوجوب وقد تحقق مثله في بعض الافراد
الواجب المخير كالقصر في المواطن الاربع واما اقلية الثواب من فرد اخر وهي ايضا لا ينافي الوجوب ورد عليه بوجوه منها انه يوجب ان يكون كل عبادة
مرجوحة بالنسبة الى فرد اخر واقل ثوابا منه مكروها مع انهم لا يقولون بكراهة المكتوبة في البيت مثلا وجوابه اولا انه يمكن ان يشترط في اطلاق

الاوامر المتعلقة بالكليات انك قد عرفت ان الوجوب والحرمة من عوارض الكهيئة في الخارج لا ذاتها ووجود الماهيتين واحد في الخارج في الفرد المبحوث
عنه ثم قوله عدم ايجاب تعدد الجهة لتعدد الخارجي وفساده ظ اذ ظ ليست الصلوة في المكان المغصوب من جهتي الصلوة والغصب كونين في
الخارج وان اراد العقلي فتعدده انما يفيد لو كان الوجوب والحرمة من عوارض الوجود العقلي ولكنهما من عوارض الوجود الخارجي ومنها
ان قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل انما يصح اذا كانت الجهتان تعليليتين واما اذا كانتا تقييديتين فلا اذ لا يلزم ح اجتماع المتنافيين في
موضع واحد والظ ان الصلوة في الدار المغصوبة من الثاني لان متعلق الوجوب هو ماهية كون الوجوب من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة
الخصوصية وجوابه مضافا الى انه مناقشة في ماهية المثال لان كلامنا فيما كانت الجهتان تعليليتين اذ لا نزاع في التقييديتين كما في لطم اليتيم تاديبا
وظلما انه جعل الجهتين جهتي الاطلاق والتقييد فجعل الكون واجبا من الجهة الاولى وحراما من الثانية وغرض المستدل هو الوجوب التخييري
للكون المقيد ايض من باب الفرد مع انه كما نقلنا من كلام السيد الداماد ره ما يظهر منه فساد جعله الجهتين المذكورتين تقييديتين كيف لو
كانتا تقييديتين فما الجهتان تعليليتان ومنها انه اذا قال الامر اجلس يوم الجمعة في مكان واحد من الصبح الى الغروب وقال لا تدخل الحرم في هذا
في هذا اليوم فلا شك انه يفهم عرفا التخصيص وليس هذا الفهم مستندا الى دلالة لفظية اذ ليس في اللفظ ما يدل عليه فيكون لامر عقلي وليس
ما يصلح له الا الامتناع اجتماع الامر والنهي مع انه لو قيل بان الدال على التخصيص هو نفس اللفظ ايض لكفى في اثبات ما نحن فيه بصدده ومنها
انه لو قال احد افعل هذا الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة كان يقول الصلوة في الدار المغصوبة تصرف في الدار بهذا التصرف من
جهة كونه صلوة ولا تصرف من جهة كونه غصبا لنسبوه الى السفاهة وخفة الراي ولولا امتناع اجتماعهما لما كان كذلك وبتقرير اخر لو جاز اجتماعهما
في واحد من جهتين لجاز التصريح به مع انه لا يجوز قطعا اذ لو قال احد افعل هذا الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة لذمه العقلاء فان
قلت نانم عدم جواز هذا التصريح ولكن نقول انه يصح ان يامر بالصلوة وينهى عن الغصب فهما يجتمعان في فرد فيكون هذا الفرد مما اجتمع فيه الامر
والنهي قلنا لا نزاع في صحة الامر بالصلوة والنهي عن الغصب والنزاع انما هو في هذا الفرد الذي انت تقول باجتماع الامر والنهي فيه نحن نقول بتخصيصهما
احد العامين بغير هذا الفرد فيحتاج الى حاكم يحكم بيننا وليس حاكم انطق بالصواب من جواز التصريح وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي انت تقول فيه
بالاجتماع فهل يجوز التصريح به فيه بان يقول افعله ولا تفعله فان قلت بالجواز كنت مكابرا وان قلت بعدمه قلنا لهذا كيف جاز لا يجوز التصريح
به والحاصل انه ان اريد اجتماعهما في هذا العامين فهو مسلم ولكن ان الواحد الشخصي انت يجوز اجتماعهما في هذا الفرد فاين جواز التصريح بالاجتماع فيه
ثم ان قلت كيف لا يجوز التصريح مع انه يصح ان يقال لو صليت في الدار المغصوبة لامتثلت ولكن اعاقبك بالتصرف في المغصوب او قال بعد امره بالمشي حسنوا
خطوه ووعده عشرة دراهم ونهيه عن الكون في الحرام وايعاده بضرب عشرة اسواط انك لو مشيت في الحرم لاعطيتك الدراهم واضربك الاسواط او هل
الا التصريح بالاجتماع قلنا لعل هذا هو الذي اوقعك في الاشتباه فتامل اولا ان كلامنا كان في اجتماع الامر والنهي والوجوب والحرمة لا في اجتماع
امتثال والعقاب واعطاء الدراهم وضرب الاسواط فانهما ليسا الا من متفرعات الوجوب والحرمة فما الباعث على ترك الاصل والاخذ بالفرع وهل
هو الا المنافي الاصل من الامتناع البين وخفائه في الفرع وثانيا ان الامتثال والعقاب مترتبان على الامر والنهي فاللازم اولا اثبات اجتماع الاخيرين
ثم تفريع الاولين عليه فان المانع عن اجتماعهما لا يسلم ذلك والتوضيح انه ليس معنى الامتثال الا الاتيان بالمامور به وليس العقاب الا الفعل
المنهي عنه فثبوتهما فرع كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه وكونه كذلك ليس الا بان يصح ان يقال افعله ولا تفعله وانت تعترف بامتناع الاخير
المستلزم لامتناع صلوة المستلزم لعدم جواز سابقه المستلزم لانتفاء الامتثال والعقاب معا فكيف يصح ان يقال امتثلت واعاقبك وما لم يكن الحكم
دبالامتثال والعقاب متنافيين في ظاهر الامر اشتبه لاجله ولو تامل في معناه ظهر الامتناع ولا يمكن القول بانه باستدلال يصح الفرع على الاصل
للاعتراف بعنا الاصل ومنها ان تعلق كل من الامر والنهي بشيء انما يكون بتعلقه بخصوص او بعام يكون هو احد افراده او بكلي صادق عليه وكما انه
في الاخيرين ان يكون هذا الشيء فردا للعام او الكلي كذلك يشترط ان يكون هذا الشيء بحيث لم يعلم من الخارج انه لو سئل من الامر والنواهي عن
تعلق امره او نهيه به انكره وتحاشى عنه ولو علم ذلك لا يحكم بالتعلق ولا شك انه اذا امر احد بعام ونهى عن اخر بينهما عموم من وجه كان يقول
اكرم كل من دخل داري ولا تكرم الكوفيين ودخل زيد الكوفي وسئل عن اكرامه لا يقول بتعلق الامر والنهي به وكذلك اذا قال اذهب السوق ولا تركب
فاذا سئل عن الذهاب راكبا لا يجيب افعل ولا تفعل فان قلت يجيب بانك ان ذهبت راكبا كنت مطيعا وعاصيا قلنا نحن لا نسئل عما يترتب على الفعل بل عن
جوازه وعدمه قبل حضور وقته ومنها ان الاوامر والنواهي مبتنية على مصالح ومفاسد فلا يجتمعان في شيء الا مع اجتماع المصلحة والمفسدة فيه
واذا اجتمعتا فاما يغلب احدهما فاللازم تحقق ما هو مقتضاه او لا فيكون الفعل مباحا هذا ثم ان الذي اراه ان المطلب اوضح من ان يحتاج الى البيان
كما اعترف به جمع من اصحابنا احتج من قال بالجواز بوجوه الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في المكان مخصوص كالحرم ثم
خاطه فيه فانا نقطع بانه مطيع عاص والجواب عنه اولا فبمنع القطع بالطاعة مع النهي فان قيل لو ضربه معتذرا بانه لم يفعل الخياطة بعد سخيفا
قلنا ليس الكلام في الخياطة المطلقة بل المطلوبية ولا نم انه لو اعتذر بانه لم يفعل الخياطة التي كانت مرادي كان سخيفا كما اذا امر بالخياطة في غير
الحرم صريحا واما ثانيا فبانا سلمنا كونه مطيعا عاصيا ولكن ليس هو من باب اجتماع الامر والنهي في واحد بل هو من اجتماع المامور به والمنهي عنه
اجتماعا عارضيا كالصلوة مع النظر الى الاجنبية فقبل الكون منحصر في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وظ ان عدة اجزاء الخياطة

من كلام الفضل ان جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة ولا يخفى عليك ان ذلك خبط ظاهر فانه انما يقول ذلك فى صحة الصلوة فى الدار الغصبية
قال فى البحار بعد ذكر كلام الفضل فظهر ان القول بالصحة كان بين الشيعة بل كان اشهر عندهم فى تلك الاعصار وقد عرفت ان القول بالصحة
غير مستلزم لتجويز الاجتماع وبالجملة نسبته هذا الخلاف الى بعض علماء الشيعة انما هو ناشئة اما من حكمهم بصحة الصلوة فى الدار المغصوبة او من تدقيقهم
ومناقشتهم فى بعض الادلة كما هو دأب المحصّلين ولا يدل شئ منهما على الحكم بالجواز وكيف كان فالحق هو الامتناع لوجوه الاول منها انه لا شك
ان الامر والنهى او بعبارة اخرى الوجوب والحرمة وسائر الاحكام الخمسة من الامور المتضادة المتقابلة بالذات ومن البديهيات ان المتضادين لا يمكن
اجتماعهما فى محل واحد سواء كان من جهتين او جهة الا اذا كانت حيثيتين تقييديتين يجعلان ولا نفس المحل المفروض محلين والا الحاصل ان الامتناع
نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شئ واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يتعدد فى الخارج امران هذا مامور به وذاك منهى عنه و
من البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك بل الواحد باقية فلو جاز اجتماع الامر والنهى فيما نحن فيه لزم اجتماع المتضادين وبعبارة اخرى الوجوب
والحرمة والامر والنهى ضدان لا يمكن اجتماعهما فى الخارج والواقع وتعدد الحرمة لا يوجبه فان الصلوة فى الدار المغصوبة وان تعدد جهتها الا
انها فى الخارج ونفس الامر شئ واحد وتعدد الجهة لا يجدى نفعا الا ترى انه اذا قال الشارع كل ما طاهر وكل ملاق للنجاسة نجس لا يحكم بنجاسة الماء
الملاقى لها وطهارته بل يخصص احد العامين وبهذا صرّح السيد الداماد فى السبع الشداد قال بعد ذكر الحيثيات واذا علمت ذلك فافقهن ان
الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما فى ذات ما واحد بالشخص كهذا الكون فى هذا المكان
بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا فى الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعل
او لا نفس ذات الكون الشخصى الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما اسرا تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى فان
قيل جوّز بعضهم اجتماع الحسن والقبح فى واحد من جهتين تعليليتين محتجا بانهما لا تضاد بينهما وانما التضاد بين الحسن من جهة والقبح من هذه الجهة فيجوز
مثله فى الامر والنهى قلنا اولا ان جواز اجتماع الحسن والقبح ممنوع كما ياتى فى محله وثانيا انه لا يلزم من جواز اجتماعهما جواز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان هذا انما قلنا اذا
ان كل حسن يستلزم الوجوب او الندب وكل قبيح الحرمة والكراهة وليس كذلك بل المقتضى هو الخالص ومع الاجتماع فالحكم للغالب وبدونه فالاباحة فان
قيل بعد تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح نقول الوجوب والحرمة ايضا من قبيلهما قلنا من قبيل السواد والبياض والطهارة والنجاسة واورد عليه بوجوه
انما يصح اذا كان المتعلق الوجوب الفرد واما على القول بتعلقه بالطبيعة فليس الشخص الخارجى متعلقا للامر ولا نهى بل المتعلق المهية المتعددة فان
فلا يلزم اجتماع المتنافيين فى محل وجوابه بعد تسليم تعلق الاحكام بالطبائع اولا ان النزاع فى المتعلق انما هو فى الاحكام المتعلقة بالكل ظاهرا
واما انه يمكن تعلق الحكم بالفرد بل يعلق بعض الاحكام به مما لا نزاع فيه فنفرض الكلام فى مثله وثانيا انه لا شك ان الامر المتعلق بالطبيعة لم يتعلق
بذاتها العدم معقوليته بل تعلق بايجادها ولان وجود المهيات بوجود افرادها والمفروض ان الفرد واحد فيوجدان بايجاد واحد يكون هو
متعلق الامر والنهى فيعود المحذور وثالثا انه لو تم ما ذكره لم يكن هناك واحد شخصى مامور به من جهة ومنهى عنه من اخرى فيعود النزاع لفظيا
بيانه ان النزاع فى جواز اجتماع الامر والنهى فى واحد له جهتان ومعناه ان يكون هذا الواحد واجبا من جهة وحراما من اخرى وثمرة هذا النزاع
يظهر فيما اذا اخترنا فى مسئلة تعلق الامر بالطبائع او الافراد الثانى وفيما اذا وجد امر لم يصلح للتعلق بالطبائع وفيما اذا قلنا بتعلقه بها مع
وجوب الفرد من باب المقدمة او كون المتعلق حقيقة هو الايجاد واما اذا قلنا بتعلق جميع الاوامر بالطبائع وعدم وجوب المقدمة وعدم التعلق
بالايجاد فلا يكون من متفرعات هذا النزاع بل يكون من باب اجتماع الامر والنهى من جهتين ام لا فالايراد بان المتعلق الطبيعة وتسليم امتناع الاجتماع
مع التعلق بالفرد ليس الا تسليما للمطلوب والعجب من بعضهم انه قال بجواز الاجتماع تمسكا بتعلق الاوامر بالطبائع فانه على هذا القول ان الواحد
الذى هو واجب وحرام معا اذ ليس موجود اخر سوى الفرد والظاهر ان هذه الغفلة انما نشأت من تمثيل القوم بالصلوة فى الدار المغصوبة ولم يتفطن
بانه مبنى على تعلق الامر بالفرد او وجوب المقدمة وذا بعا ان مع التعلق بالطبيعة فيكون المتشخص ايضا واجبا من باب المقدمة فيعود المحذور والقول
بان وجوبها توصلى ويجوز اجتماعه مع الحرام ناشئ عن قلة التامل ومنها ان تنافى الامر والنهى لا يستلزم اجتماعهما التكليف بالمحال
وتعلق الامر بالفرد من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييرى الذى لا يلزم منه حرج فى الترك والحرمة من هذه الجهة وجوابه ان تنافيهما ليس
من الجهة المذكورة بل من جهة استلزامها الحرمة والوجوب المتنافيين بالذات حتى لو لم يكن تكليف ايضا لكانا متنافيين ولا فرق بين الوجوب التخييرى
والعينى من هذه الجهة ولذا لا يجوز اجتماعه مع الحرمة فى واحد من جهة واحدة ومنها ان هذا مصادرة لانا نمنع عدم اندفاع اجتماع الا بتعدد
المتعلق بحيث يتعدد فى الواقع امرين بل يكفى بالاعتبارى والتفصيل انه ان اريد بقوله والمتنافيان لا يمكن اجتماعهما فى محل امتناعه مع اتحاد
الجهة فلا نزاع وان اريد امتناعه مع تعددها فهو ممنوع وكذا قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل وقوله ذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اريد
التعدد بحسب الذات فالحصر ممنوع وان اراد مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك ممنوع ثم قوله بل الواحد باقية ان اراد الواحد
الذاتية فلا نزاع وان اراد من جميع الجهات فهو ممنوع وجوابه انه لو كفى فى اندفاع اجتماع المتنافيين التعدد الاعتبارى لزم جواز اجتماع فى مثل الطهارة
والنجاسة فى محل باعتبارين مع ان عدمه بديهى فان قال بالتفرقة بينهما وبين الوجوب والحرمة بانهما من عوارض الشخص وهما من عوارض المهية
فالاول يستدعى تعدد الشخص والثانى تعدد المهية قلنا مع انه على هذا لا يكون الاجتماع فى محل واحد ويخرج عن محل النزاع وان النزاع لا ينحصر فى

الاوامر

اشكال وقد اورده مثل ذلك الاشكال على عد بعضهم فعل جميع المكروهات من الكبائر والجواب الجواب منهاج اختلفوا في جواز تعلق الامر والنهى
وبعبارة اخرى جواز الاجتماع حكمين من الاحكام الخمسة في شئ واحد شخصى من جهة بينهما عموم وخصوص من وجه بعد اتفاقهم على الجواز في
الواحد النوعى لتباين الفردين منه والامتناع في الشخص من جهة واحدة او جهتين متلازمين من الجانبين لكونه تكليفا بالمحال بل تكليفا
محالا ولذا منعه بعض المجوزين له كما قيل وان كان فيه كلام فذهب اكثر علمائنا الى الامتناع بل ادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في المنتهى والقاضى
في احقاق الحق والسيد عميد الدين ووالدى العلامة ره وصاحب المعالم والمدارك بل كلام الاخير صريح في دعوى البداهة ووافقهم عليها بعض ما
تاخر عنه وقال بعض مشائخنا والظ من الشيعة اتفاقهم كالمعتزلة ووافقهم من الاشاعرة الباقلانى والرازى على امتناعه انتهى والظ في شرح الدروس
في بحث تداخل الاغسال الجواز ونصره بعض افاضل عصرنا بل نسب الخلاف الى الفضل والسيد في الذريعة من المتقدمين وجمع من المتاخرين وهو بعيد
عن الصدق فبانه ان كلام الفضل الذى توهم منه ذلك هو ما نقله الكلينى في كتاب الطلاق وغيره الدال على صحة الصلوة في الدار المغصوبة وهذه
الدلالة بين التى اوجبت توهم تجويز الاجتماع اذ ليس في كلامه ما يوهم غيره ولا دلالة لها على ذلك ايضا لان الحكم بصحة الصلوة مع النهى عن التصرف في
المكان المغصوب انما يكون لواحد من الامور الستة تجويز اجتماع الامر والنهى اذ جعل الكون خارجا عن الصلوة غير مامور به بالصلوة بالامر اى نفى
جزئيته وشرطيته وجعله من ضروريات الجسم ولوازمه صرح بذلك جمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر وشيخنا البهائى في حبل المتين او عدم تعلق النهى
بهذا المفروض للتصرف في المغصوب هو الذى تمسك به السيد او عدم تعلق الاوامر بالافراد وكونها مقدمة ودعم عدم وجوب المقدمة او دعم وجوبها
مع تجويز اجتماع الواجب التوصلى خاصة مع الحرام ومع القول بكون غير الواجب من الافراد مسقطا لوجوب المقدمة واذا جاز ان يكون الحكم بالصحة لكل
واحد من تلك الوجوه تعين تحكيم بان حكم الفضل الاول مع ان كلامه ظ في انه للثانى واما كلام السيد فما اوجب توهمه ما ذكره قدس سره في الذريعة
حيث قال وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج
بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قعد على صدر حى اذا كان انفصاله يولمه لقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس
له الحركة على وجه اخر وقال في موضع اخر فاما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها محرمة لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها
والمتعارف يجرى مجرى الاذن انتهى ولا يخفى ان الاول لا يدل الا على الامر والنهى كما ياتى على انه لا دلالة في كلامه على تجويز اجتماع الحسن والقبح في واحد شخصى
من جهتين بل يدل على ان كل فعل يمكن ان يكون تارة حسنا واخرى قبيحا بل تمثيله بما ذكر صريح في ذلك واما قوله على هذا الوجه الخ فيدل على عدم
الاجتماع في واحد جنسى لان خروج الشخص عن زرع الغير امر كلى له فردان احدهما بنية التخلص والاخر بنية الفساد ولا يمكن تحقق فرد منه في ضمن الشيئين
بل المتحقق مع احدهما غير المتحقق مع الاخرى لا محالة واما كلامه الثانى فهو صريح في ان اجزاء الصلوة في الضيعة المغصوبة لاجل عدم تعلق النهى بالذات
التصرف بل هو ظ في حكمه بعدم جواز الاجتماع اذ لو جاز لما كان وجه للتمسك في الاجزاء بعدم تعلق النهى ورضا الصاحب واما من نسب اليه الخلاف
من المتاخرين فمنهم الفاضل الاردبيلى طاب ثراه وما راينا من كلامه في شرح الارشاد صريح في خلافه قال بعد حكمه بعدم صحة صلوة الضيف لو
علم عدم اذن المضيف وبصحتها في كل موضع علم الاذن ونفيه لا يستبعد كون الصلوة في المغصوب من هذا القبيل اى صاحبه راضيا بالصلوة ما خلا صلوة واعلم
ان سبب بطلان الصلوة في الدار المغصوبة هو النهى عنها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير فلا يبطل المضطر ولا الناسى ولا الجاهل
لعدم تعلق النهى الى ان قال واذا تحقق ان سبب بطلانها لزوم اتحادها المامور به والمنهى عنه تحقق ايضا عدم بطلان عبادة ما لم يتحدا وما لم يكن
التصرف في المكان عبادة مثل الصوم والزكوة نعم يلزم بطلان الاخذ والاعطاء والكيل والوزن في ذلك المكان لو كان عبادة ثم قال واما الطهارة
في المغصوب فان قلنا ان اجراء الماء على العضو تصرف في ملك الغير حيث وقع في فضائه لكنه بعيد فلا يصح والاصح ثم قال ويمكن يجيء بطلان
الوضوء من جهة انه مامور بالخروج فاشتغل به عن ذلك فصار حراما فيبطل وهذا انما يتم لو فرض ما يعينه فيه من حيث هو عن الخروج حتى يحصل
المنافاة ويمكن ان يق لا شك انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الغصبى وهو ظ والمفهوم عرفا ولغة من
مثل هذا الكلام عدم الرضا بالوضوء وبطلانه ولانه لم يات بالمامور به عرفا نعم العقل يجوز الصحة لو صرح بانه لو فعلت في المكان الغصبى بعد نهيك
عنه لصح وعوقبت بما فعلت وتمثيله يمكن القول بالبطلان في كثير من العبادات بل بعض المعاملات والمناكحات انتهى كلامه طاب ثراه وهو كما ترى
صريح في عدم جواز الاجتماع ولا يتوهمن ان قوله نعم العقل الخ يدل على حكمه بتجويز العقل الاجتماع فانه انما حكم اولا ببطلان الوضوء في المكان المغصوب
مع حكمه بعدم كون الكون فيه عبادة وكان ذلك لاجل حكم العرف والعادة فحكم في مثله بتجويز العقل لو صرح الامر ولا كلام فيه وانا انما نقول
بانه يصح ان يصرح الامر بصحة الفعل عند جمعه مع النهى عنه كما في الصلوة مع النظر الى الاجنبية والفرق بين ذلك ومحل النزاع ظاهر ومنهم سلطان
العلماء وما راينا من كلماته في شرح العضدى والمعالم لا يدل عليه بل في الثانى صريح في خلافه حيث قال في ذيل قول المص وتعدد الجهة غير
مجد هذا مستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانتا تقييديتين
فلا يلزم وهذا صريح في عدم جواز الاجتماع في الواحد بالشخص من الجهتين لان كل واحد شخصى ذى جهتين فان جهتيه ليستا الا تعليليتين
كما سياتى واما اذا كانتا تقييديتين فلا نزاع لاحد في جواز الاجتماع لانه نسب الخلاف الى جمع اخر ايضا الظ انما نشا ما صدر منا فيهم في بعض
ادلة الامتناع ومنهم بعض مقدساتهم من غير تصريح بل الجواز بل في كثير من كلماتهم تلويح في عدمه ونقل عن المحدث المجلسى ايضا انه قال ان الظ

ادعاها الكعبي والجمهور ايضا لا ينكرونه واورد على هذا الجواب بوجهين احدهما انه على هذا يتوقف الترك على عدم الشوق واحد الاضداد وذلك
ينافي الوجوب التخييري غاية الامر انه يريد البدل التخييري كالتعييني بل جميع الاحكام الخمسة يتوقف على كونه لفعل مقدورا فلا يمكن ان يكون ما ليس
باختيار المكلف فردا من المخير ولا شك ايضا ان الالتفات والشوق ليسا بمقدورين بل كذا التمكين والارادة في كثير من الاوقات فلا معنى لكون انتفائهما احد ابدال
المخير والقول بان التردد بين المقدور وغيره لا يضر في التخيير كلام واه فلو كان غير مقدور ومقدمة الواجب يكون بالنسبة اليه مقيدا ولو كانت مقدمة
احد الامرين مقدورا وغير مقدور ويحتمل الاطلاق والتقييد فان كان مطلقا فيكون المقدورة واجبة بشرط انتفاء غير المقدورة اذ مع وجوده لا يكون
المقدور متمما لا يتم الواجب الا به وما نحن فيه من ذلك القبيل كما لا يخفى ولازمه وجوب المباح حين اجتماع جميع شروط فعل الحرام ولا ضير فيه والقول
بوجوب المقدور مطلقا وكون غيرها مسقطا له لا وجه له فانه انما يكون فيما ثبت وجوبه المطلق وقد يجاب بان اللازم كون فعل الضد فردا للمخير
في اول الامر ولكن بعد تحقق عدم الشوق يترتب عليه ترك الحرام الواجب لا يتوقف ح على شيء اخر من فعل الاضداد فيكون ح مباحا على هذا فانه
كل واجب تخييري فان بعد وجود احد فرديه يكون الاخر مباحا صرفا وكون المباحات واجبة بهذا المعنى اي صلاحيتها لكونها من افراد المخير
في وقت لا مفسدة فيه اصلا كما قد يصير واجبة ايضا وفيه ان هذا انما يتم لو لم يكن التكليف بترك الحرام مستمرا في جميع الاوقات حتى لا يسقط التكليف
بمقدمته التي هي احد الامرين فانه ح ينقطع وجوب المقدور المشترك بتحقق احدهما كما في خصال الكفارة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل هو من
قبيل ما اذا فرض وجوب احد الخصال في جميع الاوقات فانه لا شك في ان بوقوع بعضها في آن لا يصير الباقي مباحا اذ قبل تمام الآن الاول يكون
الواجب فيه احد الخصال و بعد تمامه لا اتيان باحدها لا تكليف فيه لمضي الزمان فلا وجوب ح لا اباحة واما الآن اللاحق فيجب فيه احد الامرين و
ثانيهما ان لا يؤثر ح وجوب فعل الضد حين اجتماع شرائط الحرام لتوقف تركه على فعل ضده وهو ايضا يتوقف عليه لان الاضداد متمانعة فيلزم
الدور واجيب عنه بوجوه غير تامة والصحيح في جوابه مضافا الى انه مشترك بل وروده على الكعبي اظهر منع توقف ترك الحرام على فعل ضده وانما يتوقف
على عدم العلة التامة كما هو المقرر من ان عدم العلة علة العدم فان قيل عدم المانع من اجزاء العلة التامة وعدم المركب يحصل بعدم جميع اجزائه
وقد يجتمع جميع اجزاء العلة سوى عدم المانع ولا شك ان عدم المنع ح يتوقف على انتفاء الجزء فيتوقف ح ترك احد الضدين على فعل الاخر و
يلزم الدور قلنا امكان اجتماع جميع الاجزاء سوى عدم المانع غير مسلم لان من الاجزاء الاجماع وهو جزء اخير العلة التامة فيمتنع تحققه او فقد
جزء فاذا كان عدم المانع منتفيا اي وجد يكون الاجماع ايضا منتفيا قطعا فلا يتوقف العدم على الخصوص انتفاء عدم المانع فان قيل اذا اجتمع
جميع الاجزاء وعدم المانع فلم يستند العدم الى الاول ولم لا يجوز استناده الى الثاني قلنا عدم المركب مستند الى السابق من الاعدام ولا شك ان عدم
الاجماع سابق على جميع الاعدام لازلية عدمه وعدم حدوث وجوده ما لم يحدث وجود الباقي فان قيل يمكن فرض كون المكلف على حال لم يشتغل بفعل
المباح مثلا بكثرة شوقه الى فعل الحرام حتى يصل الى حد الاجماع موقوفا على فعل الضد وترك الحرام موقوف على عدم الاجماع فيتوقف على فعل الضد لان
المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم الدور قلنا ترك الحرام الذي يتوقف على وجود المانع هو تركه في الزمان اللاحق لزمان
الوجود المانع لان جزء علة الشيء هو عدم مانعه في زمان حدوثه لا بعده فلا دور ولكن لا يخفى ان رفع الدور بذلك وان كان صحيحا الا انه مخالف
لمقتضى اصل الجواب من تسليم توقف ترك الحرام على فعل الضد في الجملة فالصواب الجواب عن اصل الشبهة بذلك فانه كاف في دفعهما ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة بمنع
وجوب ترك الحرام في جميع الاوقات حتى يجب مقدمته لان الوجوب تكليف فهو فرع القدرة وترك الحرام قد لا يكون مقدورا لاجل انتفاء شرائط فعله
وعدم تمكن المكلف من تحصيلها بالنسبة الى افعال بعض الجوارح وح يكون ما يصدر عن هذه الجارحة من الافعال مباحا فانه اذا كان احد في ليلة ظلماء محبوسا
في قبر فلاة لم يكن هناك غير محرم فانه لا شك انه لم يكلف ح بترك النظر الى الاجنبية فيكون اطباق العينين وفتحهما مباحا له وقس عليه امثاله بل
نقول بعدم القدرة مع عدم الشرائط من التصور والشوق لانهما من شرائط القدرة المقدورة وح ومن هذا يظهر الجواب عن حجة اخرى ذكرت للكعبي
وهي ان ترك الحرام لا بد وان يكون مع فعل من الافعال فيكون لازما له غير منفك عنه ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم ورفعها بمنع وجوب
الترك بالعلية والمعلولية لعلة واحدة واما بدونهما فلا يمتنع والحاصل انه فرق بين لازم الشيء وبين ما معه معية ساذجة على سبيل المصاحبة
الاتفاقية من دون علاقة لزومية وقد اجيب عن الشبهة الكعبية بوجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكرها فائدتان الاولى قيل المختار عند الاكثر
ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده الخاصة فيلزم حرمة جميع اضداده المباحة وقد التزموا ذلك وفرعوا عليه احكاما وما ذكره الكعبي لا يلزم
منه الا وجوب مباح ما فاي مانع من التزامه قلنا السبب ان الاوامر المتعلقة بالافعال الوجودية الصادرة عن الجوارح ليس على حد النواهي فانه لا
فعل وجودي صادر عن احدها يكون متعلقا للامر في جميع الاحوال فلا يلزم منه انتفاء المباح راسا بخلاف ما ذكره الكعبي فانه يستلزم انتفاء
المباح بالكلية ولكونه مخالفا للاجماع والضرورة تحاشوا عنه كذا ذكره والدي العلامة ره في بعض فوائده الثانية قيل قد وقع في كلام الفقهاء
عد ترك المندوبات باسرها من الكبائر ويلزمه وجوب مندوب ما فيكون كل مندوب من افراد الواجب المخير واجيب عنه بوجوه مردودة والصواب
ان يجاب بانه لا شك بانه اذا اتى باحد افراد المخير يكون الباقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاباحة والاستحباب اذ لم يكن الوجوب مستمرا وعلى هذا
نقول ان اللازم من حرمة ترك جميع المندوبات ان من لم يصدر عنه مندوب طول عمره يكون المندوب بالنسبة اليه واجبا تخييريا واذا فعل مندوبا
سقط عنه الوجوب ويكون الباقي مندوبا صرفا فلا يلزم انتفاء المندوب راسا وفرض من لم يات بمستحب في تمام عمره نادر جدا بل غير متحقق فلا

اشكال

حقيقة في الواجب المطلق ام لا وفيه قولان الاول وهو الحق مذهب الاكثر وهو حمل الوجوب على الاطلاق مط والثاني مذهب السيد وهو الاطلاق بالنسبة الى السبب واحتمال التقييد بالنسبة لى غيره ويلزمه عدم وجوب تحصيل مقدمته لنا التبادر واصالة عدم التقييد وذم العقلاء العبد التارك لسقي مولاه اذا طلبه منه بقوله اسقني ولو كان موقوفا على المشي فتركه مع القدرة عليه احتج السيد ره بان الالفاظ الدالة على الامر مستعملة تارة في الوجوب المقيد واخرى في المطلق والاستعمال الحقيقة فيما لم يكن قرينة على احدهما لا يحمل عليه لكن الوجوب على تقدير تحقق المقدمة لازم على التقدير فحكمنا به وعند عدمها مشكوك فيه فيبنى على الاصل ولكن السبب خرج بالدليل وهو انه يمكن ان يقيد وجوب الشيء باتفاق وجود سببه لاستلزامه للمسبب فالتقييد به يستلزم التكليف بايجاد الموجود وهو غير جائز وجوابه منع اصالة الحقيقة ح لتعدد المستعمل فيه مع انه لو تم هذا لزم ان لا يحكم بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايض اذ كما ان الواجب بالنسبة الى مقدمته متساويان كذلك بالنسبة الى غيرها ايض فلعله كان مشروطا بشيء اخر سوى مقدمته والاصل برائة الذمة فتامل الثانية قال والدي العلامة ره في التجريد بعد حكمه بوجوب المقدمة مط والتخلف في بعض الموارد بنص او معارض اقوى وفيه انه قد عرفت ان وجوب المقدمة وجوب التزامي باللزوم العقلي ولا يجوز التخلف في اللوازم العقلية بل لو جاز التخلف لما تم شيء من ادلة الوجوب وايض لو جاز لجاز التصريح بوجوب ذي المقدمة وعدم وجوب مقدمته مع انه طاب ثراه صرح بعدم جوازه بل الحق انه لو ورد نص او دليل على نفي وجوب مقدمته يدل على نفي وجوب ذي المقدمة ايض مثلا اذا ورد نص على عدم وجوب تعدد الصلوة عند اشتباه القبلة يقول انه يدل على عدم وجوب تحصيل العلم بوقوع الصلوة بجهة القبلة ح ثم انه ره قد مثل في الحاشية لمورد التخلف بالحج البلدي قال كما في عدم وجوب الحج البلدي والاكتفاء بالميقاتي ولا يخفى ان عدم وجوب البلدي ليس من باب تخلف وجوب المقدمة لان وجوب الحج من البلد ليس مقدمة لقضاء الحج من الميت حتى يجب لذلك ووجوب المقدمة على الميت لا يوجب قضائها عنه لانه ليس الا بامر جديد الثالثة قال قدس سره بعد بيان حكم ما يتوقف عليه الواجب وقس عليه مقدمات اخواته الثلثة اي الحرام والمندوب والمكروه خلافا واختيارا واحتجاجا وتفريعا اقول لا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه بالنسبة الى مقدمة المندوب صحيح لا غبار عليه واما قياس مقدمة المكروه والحرام عليه فلا وجه له لا في الخلاف ولا في الاحتجاج ولا في الاختيار اذ لا يقول احد بكون شرط الحرام وكراهة مقدمة المكروه اذا كانت شرطا نعم اذا كانت سببا يكون حراما او مكروها لان السبب ما يلزم وجوده الوجود وضرورة العقل حاكمة بان من يكره وجود الشيء ويبغضه يكره ما يلزم من وجوده وجوده ويبغضه فان من نهى عن احراق ثوب نهى عن وضع النار عليه واكثر الادلة المتقدمة جارية فيها ايض الرابعة اذا كانت مقدمة الواجب منهيا عنها فتوصل اليه بها كان ممتثلا وسياتي في بحث اجتماع الامر والنهي ان ذلك ليس لكون المقدمة واجبا وحراما معا كما توهم بل لاجل كون وجوبها معتبرا بما اذا توقف الواجب عليه فاذا امر بشيء ونهى عن اخر قد يكون المقدمة للاول نعم منها ان المقدمة الواجبة هي غير تلك المقدمة نعم لو توصل بها اليه يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي لان المامور به من باب المقدمة هو غيرها ولكن سقط بها وجوب الغير لعدم توقف الفعل عليه ح نعم فلو كانت المقدمة منحصرة في تلك المحرمة يجب القول بعدم تحقق الامتثال للمامور به كما ياتي توضيحه وهذا هو السر فيما قالوا من صحة الوضوء عن اواني الذهب والفضة مع عدم الانحصار فيها وبطلانه معه ولا يخفى ان عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان المذكورين حين عدم الانحصار انما هو اذا لم يكن وجود ذي المقدمة والمقدمة بايجاد واحد كالغرق والمهيئة والا فحكمه حكم الانحصار كما ياتي الخامسة قيل ان الكلام في دلالة الواجب على جزئه كالكلام في سائر مقدماته اقول لا ينبغي ان يشك في كون وجوبه تبعيا توصليا وجعله اصليا لكونه تضمنيا واضح الفساد لان المفروض ان هذا الشيء جزء للواجب لا ان وجوبه جزء لوجوبه ولكن بينهما فرقا من جهة انه اذا توصل الى ذي المقدمة بالمقدمة المحرمة يتحقق الامتثال حال عدم الانحصار بخلاف الجزء فان الاتيان بالجزء المنهي عنه يبطل الكل مط والسر فيه ان المركب من الجزء المنهي عنه وغيره ليس الكل المامور به حيث ان للجزء مدخلية في حقيقة الكل بخلاف المقدمة منها ج المباح غير مامور به للاصل والاجماع خلافا للكعبي فانه قال بوجوبه بمعنى ان هذه الامور التي يعتقد ون اباحته ليست مباحة والحاصل انه ينفي المباح لان كل ما يظن انه مباح اما ترك الحرام او مقدمته فيما كان يكون واجبا واجيب عنه بمنع كون الفعل المباح عين ترك الحرام وهو ظاهر او مقدمته كليا لان علة عدم الشيء هو عدم العلة التامة ومن اجزائها عدم المانع ووجود الشرط فعدم الحرام يمكن ان يكون مستندا الى عدم الاول وهو فعل المباح والى عدم الثاني وهو عدم التصور والشوق ففي صورة لم يتحقق تصوره مثلا والشوق اليه لم يحتج في تحصيل تركه الى ان يحصل المانع فح يكون المباح مباحا اذ يحصل ترك الحرام حيث لم يحدث في تصوره او الشوق اليه والارادة وح فاشتغاله بمباح او واجب من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة توقف ترك الحرام عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك الحرام باقيا على حالته من جهة عدم الشرط على ان لزوم الاشتغال به ايض ممنوع اما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي وان لم يتحقق التاثير فيه بوصف بالاباحة فغيه ان بعد عدم التاثير فيه من المكلف لا عدم معنى لتوصيفه باحكام فعله واما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مع ان من البين ان الكون لازم للجسم فيتجدد الاكوان بحسب تعدد الانات وكل متجدد يحتاج الى مؤثر اتفاقا او قلنا باحتياج الباقي الى المؤثر فلان وجوب استناد تجدد الكون وبقائه الى محله ثم فلا يلزم ان يكون المكلف هو المؤثر فيمكن خلوه عن كل فعل والحاصل ان ترك الحرام اما مع عدم التصور والشوق او معه فعلى الاول لا يجب فعل لتحصل ذلك وعلى الثاني وان وجب لكنه غير الكلية التي

الواجب تركه اصليا كان ام تبعيا واما ترتب الاثم والعقاب فهو امر اخر سوى الوجوب وبعد ثبوت الوجوب لا يهم تحقيق امر الاثم والعقاب مع انا نقول
باستلزام مطلقه لهما كما يأتي واما العقلي فان اريد ان العقل بعد التامل في ايجاب ذي المقدمة يحكم بوجوبها فهو كذلك ولكنه يحكم بالوجوب الشرعي
اي المطلوبية للشارع وان اريد ان الثابت منها القبح العقلي على الترك فمع انه لا يختص بذلك يكفي في المطلوب لاستلزام العقلي بهذا المعنى للشرعي
وقد يستدل على المط بوجوه اخر غير تامة مثل انه لولا وجوب المقدمة لزم التكليف بالمح او خروج الواجب عن وجوبه ولزم انتفاء وجوب التوصل
الى الواجب ولم يرد المدح والذم على فعلها وتركها وغير ذلك مما ذكرناه مع توضيحه وتفصيله ورده بما لا مزيد عليه في الشرح احتج النافون بوجوه
منها انها لو وجبت لزم صحة شبهة الكعبي لانها انما يندفع بنفي وجوب المقدمة والجواب منع الانحصار ووجه الدفع فيه كما يأتي ومنها انها لو وجبت لكان تاركها
اثما بتركها ايض مع انه ليس باثم اذ لا شك ان تارك تحصيل المداد عند الامر بالكتابة اثم باثم واحد وهو ليس على تركه وترك الكتابة لعدم ترتب اثم واحد على
واجبين والكتابة واجبة فيكون على تركها فلا يكون على تركه فلا يكون واجبا والجواب عنه بمنع عدم التاثيم على تركها بل نقل والدي العلامة ره في التجريد
عن بعضهم الاجماع على التاثيم قوله ليس الا اثم واحد قلنا او لا حكم المقدمة في ذلك حكم الاجزاء او ترك الكل فان قلت يترتب على ترك الجزء اثم
نقول بمثله في المقدمة وكلما نقول لنفي ترتبه فيها نقول بمثله فيه وان قلت انه لا يترتب عليه اثم على حدة بل هو واحد مترتب على ترك الكل
نقول به فيها ايض ولا يلزم منه نفي وجوبها كما في الجزء فان قلت نحن نقول ان كل جزء وحده ليس بواجب بل الواجب ان يؤتى به مع سائر الاجزاء فلا يلزم ان يترتب
على تركه اثم على حدة فاذا ترك جزء واحد يعاقب على الكل لعدم تحققه لا على هذا الجزء وحده قلنا يجري مثله في المقدمة ايض وثانيا بالحل وهو ان الاثم
فيهما واحد وترتبه على ترك الفعل بالذات والمقدمة بالعرض على نحو وجوبها بمعنى انه ليس لاجل ذاته بل لاجل ترك الفعل فيعاقب تاركهما على انه لم
يتركه ولم يترك ما يوجب تركه تركه فان قيل لو كان على تركها اثم لذم العقلاء عليه ايض مع انه لا يذم عليه فلا يقال لتارك الحج تركت قطع الطريق
ولم تركت خطوة الاولى والثانية وهكذا قلنا يعد النقض بالاجزاء ان عدم ذم العقلاء عليه مم فانا نرى انه يقال لمن تخلف عن قافلة الحج ما ذهبت
معهم والذي يصدر على ترك الفعل ظاهرا ليس مخصوصا به بل هو على التركين معا وتخصيصه ظاهرا على ترك الفعل لكونه مقصودا بالذات ولذا
لو ذم احد تارك الفعل فاعتذر بترك المقدمة يستهزئ به ويقول في ابوك لم تركت المقدمة ايض الا ترى انه اذا قيل لتارك الحج لم ما حججت العام فاعتذر
باني ما قطعت لطريق يقول لم ما قطعته وقد يجاب ايض بمنع ايجاب عدم التاثيم لعدم الوجوب وانما هو في الواجب الاصلي واما التبعي فايجابه لترتب
الاثم على تركه غير معلوم وفيه ان استحقاق الذم والاثم يترتب على العصيان الا ثم له عقلا وشرعا وعرفا وهو يتحقق بترك المامور به ومخالفته من غير اختصاص
بالمامور به الاصلي ولا مدخلية لكيفية الطلب في ذلك بالضرورة والتمسك بالاصالة عدم الاثم والعقاب لا ينفع هنا لانه لو اتى بالمقدمة فقط
يلزم ان يكون اثمه وعقابه اقل من تاركهما معا لانا نقول مع انا لو قلنا به لما اثبتنا منكر ان المقدمة المطلوبة هي التي يكون مع الفعل لا وحدها
ومنها انها لو وجبت لامتنع التصريح بعدمه والتالي بط بيان الملازمة ان المراد بوجوبها انه يلزم من وجوب ذيها فلو صرح بعدمه لاشتمل
الكلام على معنى وملزوم نقيضه واما بطلان التالي فلصحة ان يقول اوجبت عليك الحج من غير ايجاب قطع الطريق والجواب ان جواز التصريح من
العارف بالتوقف مم ومن غيره غير مفيد ومنها انها لو وجبت لكانت مطلوبة والتالي بط اذ لا طلب الا بالخطاب والخطاب لم يتعلق بها
وجوابه ان اريد انه لم يتعلق بها صريحا فهو مم ولكن توقف الطلب عليه مم وان اريد انه لم يتعلق بها مط فهو مم ومنها انها لو وجبت
لتعقل الامر ايجابها مع انا قد نامر بشيء مع ذهولنا عما يتوقف عليه فضلا عن ايجابه وجوابه ان تعقل اللوازم غير لازم كما في دلالة
الاشارة مع انه فيما نحن فيه حاصل ومنها انها لو وجبت لوجبت نيتها وهو بط اجماعا وجوابه منع وجوب النية في كل واجب وانما هو فيما يقصد
به التعبد دون التوصل ولذا لا يجب في غسل الاخباث ودل الودائع ومنها ان الاصل عدم وجوبها وايجاد متعلق الحكم وجوابه ان الاصل يتبع مع عدم
الدليل ومنها انها لو وجبت لزم ان يكون التارك للوضوء اذا كان على شاطئ النهر اقل عقابا من تاركه اذا كان بعيدا منه وجوابه مضافا الى المعارضة
بلزوم تساوي ثوابهما ولم يجب مع انه بط وان كان التزامه فلبيانه انه لما كان العقاب عرضيا لاجل ترك الوضوء وما عليه العقاب بالذات واحد
منهما فلا يلزم التفاوت ومنها انه لا يقتضي لوجوبها سوى الامر بذي المقدمة وهو لا يدل عليه بشيء من الدلالات اما غير الالتزام فظاهر
واما هو فلانتفاء اللزوم البين واما غيره فهو ايض منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتم بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما
ان هناك خطابين وتكليفين ولذلك يحكم العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بما لا يحصى من مقدماته وجوابه منع
اشتراط اللزوم البين في الدلالة الالتزامية واشتراطه على اصطلاح اهل الميزان غير ضائر ووجود الغير البين كما مر لا يبعد منع انتفاء اللزوم
البين وان نفي بالمعنى الاخص واما قوله اذ لا يتم الخ ففيه ان الالتزام لا يستدعي اللزوم بين الخطاب واللازم بل بينه وبين مدلول الخطاب و
اللازم هنا وجوب المقدمة واللزوم وجوبها ولا تم ان بعد ملاحظتهما لا يحكم بالتلازم بينهما ولا يجب ان يتم ان ههنا خطابين او تكليفين واما
حكم العرف بالامتثال الواحد فلان المط بالذات هنا امر واحد واما المفصلان فاقتصر في الاستدلال على اثبات الجزء الاثباتي ولعدم كونه
ضائر النا لان ثبوت الشيء لا ينفي غيره لا حاجة الى ذكر دليلهما مع انه ايض غير تام وان اردت تحقيقه فارجع الى الشرح **فوائد الاولى** اعلم
ان ما ذكرنا انما هو ما يتعلق بالخلاف الاول من الخلافين المذكورين في المقدمة الثامنة واما الخلاف الثاني فحاصله كما مرت الاشارة اليه
انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل التكليف به مقيد بوجودها في الواقع ام لا وبعبارة اخرى الامر المطلق ظاهر

حقيقة

المعالم والوافية ونسبه العلامة والباغنوي الى السيد المرتضى وانكره صاحب المعالم وتبعه من تاخر عنه وقالوا ان كلامه انما هو في الخلاف على
الوجه الثاني وكلامه في الذريعة وان كان محتملا للوجهين الا انه بعد ملاحظة ما ذكره في الشافي يعلم ان الامر كما فهمه صاحب المعالم كما بيناه مفصلا
في شرح التجريد والحق هو الاول لوجوه **الاول** انا نعلم قطعا انه اذا تعلقت ارادتنا الحتمية بوجود شيء ونعلم انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء
معين تتعلق ارادتنا الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وكذا نعلم ان من طلب شيئا طلبا حتميا او تعلق خطابه
الايجابي به يطلب ما يتوقف عليه فعل هذا اجمالا او تفصيلا ولا اظنك في مرية من هذا بعد تصور تعلق الخطاب الايجابي والطلب الحتمي بشيء و
تصور تعلقهما بما يتوقف عليه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي الغريبة وخاليا عن اعوجاج الذهن وفساد السليقة وكيف يتصور من عاقل
المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك ما يستلزم تركه تركه وبالجملة هذا امر بديهي لا يمكن ان ينكر وما اظن احدا انكره ولو كان فانما
هو للوجوب الاصلي دون التبعي فانه مما لا يقبل المنع كيف ولو طلبت احراق شيء بالنار تطلب وضعها عليه وان لم تصرح به ولو قلت ما طلبته
نسبوك الى السفاهة وقلة العقل بل صرح بعض المحققين بانه لو قال الامر اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب مقدماته لكان مناقضا وبمنزلة
ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب واذا كان كذلك حقق فما ظنك في حق الحكيم المطلق والعالم بجزئيات الامور ومما ينبهك على بداهته ان كل احد
اذا طلب منه فعل ياخذ في فعل مقدماته بلا تامل ومن غير تصور عدم وجوبها واحتماله ومن قوي ما يرشدك اليها انك لو امرت عبدك باحضار طبيب
من بلد مسافته مسيرة يوم لمريض مضنو وقت علاجه بحيث اردت احضاره غدا فهل لا تريد حركته ومشيه الان وهل لا ينتظر ذلك ولو رايته
بعد مضي نصف يوم قاعدا في بيت مطمئنا من غير تهيئة للمسافرة فهل لا تقول له لم ما مشيت ولا تضربه ولولا ارادتك الحتمية للمشي والحركة
فما هذا الانتظار ولاي جهة ذلك الذم والعتاب مع انه لم يترك الا مقدمات المامور به فان قلت ذلك لاستلزامه ترك المامور به قلنا
ليس مرادنا وجوبها النفسي بل نقول ايضا بانه لذلك الاستلزام والمراد كونها مطلوبة حتما لاي جهة كان **الثاني** فهم العرف وتصريح اهله
بذلك بيانه انا نرى انه اذا امر سلطان اميرا مع عسكره بفتح حصن معين يقولون ان السلطان امر الامير بالذهاب والحركة الى الحصن الفلاني
واذا امر باحراق دار يقولون انه امر بابقاء النار على دار فلان مع ان الذهاب والايقاد ليسا الا مقدمتين للفتح والاحراق **الثالث** ما اشير اليه
في ذيل الدليل الاول وهو انه لا شك ان العقلاء يذمون العبد بترك مقدمة ما امر به سيده الموجب لترك ما امر لو اعتذر لترك ما امر
بترك المقدمة فاذا امره بالكون على السطح فيتركه فذم عليه فاعتذر باني ما نصبت السلم يذم على ترك نصبه ثانيا ويقول لم ما نصبته و
هذا ذم على ترك نفس المقدمة لا يمكن ارجاعها الى الذم على ترك ذي المقدمة باحد الوجوه التي ذكروها الا ترى في المثال المتقدم يقول له
بعد مضي نصف يوم لم ما مشيت ولا يقال لم ما احضرت الطبيب ولو قيل ذلك لنسب الى قلة العقل واذا كان الذم على ترك المقدمة صريحا
فما الوجه في ارجاعه الى غيره وكذا امرت عبدك باحضار شيء من السوق في الليل لضيف لك ولم يمكن احضاره الا بالدراهم التي عنده وليس
لك غيرها ولا حيلة لك ولا له الى تحصيل ما تصرفه للضيف الا بهذه الدراهم فانفقها العبد قبل حضور الليل فهل لا تعاقبه ولا تذمه مع
انه لم تدخل بعد وقت ذي المقدمة وبالجملة الامر واضح جدا **الرابع** ان ترك المقدمة مستلزم لترك الواجب وعلة القبيح قبيح فيكون حراما
فيكون فعلها واجبا **الخامس** انها لو لم يجب لزم ان لا يتحقق عصيان بترك واجب لانه اذا امر احد بواجب له مقدمات في زمان امكن فيه وجود
المقدمات وعدمها فاما ان يريد الاتيان بالواجب على كل من تقديري الوجود والعدم فيكون ان وجدت المقدمة فافعل وان عدمت فافعل
واما ان يريده على تقدير الوجود والاول يستلزم التكليف بما لا يطاق فثبت الثاني فيكون الوجوب مقيدا بحصول المقدمة فلا يكون تاركه حين
تركها عاصيا ولما كان المفروض عدم وجوب المقدمة فلا يعصي بتركها ايضا ولا شك ان كل واجب له مقدمة ولو مجرد الارادة فلو لم يجب شيء
من المقدمات لزم عدم تحقق واجب يعصي بتركه واورد عليه بان قوله اما يريد الاتيان على كل من التقديرين اما ان يراد به ان الايجاب ليس مشروطا
بوجود المقدمة ولا بعدمها فنختار انه كذلك وظاهر انه لا يستلزم تكليفا بما لا يطاق او يراد ان المامور به الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فنختار
ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة وبمجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة وليس هذا الا نظير ان يقول اذا اخبر احد اني اشتري
اللحم غدا من السوق لزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء في الغد اذا لم يدخل السوق لانه اما ان يشتريه على اي تقدير دخل السوق ام لا او يشتريه
على تقدير الدخول والاول محال فليس معنى الكلام فتعين الثاني وصار الكلام بمنزلة اشتري اللحم ان دخلت السوق فيلزم ان لا يكذب بعدم
الاشتراء ان لم يدخل السوق وفيه ان المراد الاخير ومعنى الاتيان به مقارنا للمقدمة ليس الا الامر به وبالمقدمة وانكاره مكابرة فان
الامر بالاتيان بشيء مقارنا للاخر امر بجعل احدهما قرينا للاخر وهو امر بايجادهما معا واما ما ذكره من المثال ففيه ان معنى اشتري اللحم غدا من
السوق اني ادخله واشتريه فاذا لم يشتر على تقدير عدم الدخول يكذب لعدم الدخول بالعرض ولعدم الاشتراء بالذات وان قلت بمثله
فيما نحن فيه يكون اعترافا بوجوب المقدمة **السادس** انها لو لم تجب لكان كل من تركها وفعلها جائزا مع الامر بذي المقدمة في الحالين وكونه
مامورا به فيهما فقط ويلزمه كون الفعل صحيحا مع ترك مقدمته وهو خلاف المفروض ولكن هذا الدليل يختص ببعض المقدمات الذي يمكن الاتيان
بالفعل بدونه كالشرط الشرعي على القول بوضع الاسماء للاعم والايراد على الكل بان المط اثبات الوجوب الاصلي او الاثم على الترك وغاية ما يفيد
العقلي والتبعي واه لان المط ليس الا الوجوب اي المطلوبية الحتمية لانه هو المفيد في الفروع فانها مترتبة على وجوبها واي فائدة في كونه اصليا فان

ذلك جعلوا جميع اللوازم من المدلولات الالتزامية فعلى الاول يمكن تحقق اللزوم بين معنيين ويكون الدال على احدهما دالا على الاخر بالالتزام
وقد يسمى الاول عندهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي حيث تنتفي فيه الدلالة اللفظية لعدم خروجها عن الثلث في اشتراط اللزوم
البين بالمعنى الاخص في الالتزام منها وقد يخص المعنوي بغير البين واما عند البيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام واللازم المعنوي عندهم
لو اطلق يراد به المقابل للبين بالمعنى الاخص او للبين ومن هذا يظهر فساد ما قيل في هذا المقام من ان دلالة الالتزام اما لفظية او عقلية و
اللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ واما بين بالمعنى الاعم فنجد التامل في الطرفين
والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايض بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شيء اخر
كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصد المتكلم ايض ووجه لفساد اما اولا فلجعل الدلالة
الالتزام لفظية او عقلية فانه لا كلام في انها لفظية فان اللازم انما يفهم من اللفظ قطعا وانما الكلام في انها هل هي لفظية وضعية ام لفظية
عقلية وكانه اشتبه عليه من جهة كلام صاحب المعالم حيث نفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى فتوهم ان الالتزام لفظي ومعنوي ولم يعلم انه
تبع هنا المنطقيين حيث خصوا الالتزام بما كان لزومه بينا بالمعنى الاخص ولم يجعلوا غيره من اقسام الدلالة وان تحقق اللزوم ولذا قال واثبت اللزوم
ولم يقل الدلالة واما ثانيا فلجعله البين بالمعنى الاخص مقصودا من الخطاب واما ثالثا فلجعله البين بالمعنى الاعم بعد التامل كذلك واما رابعا
فلجعله العقلية بالمعنى الذي ذكره مغايرة للدلالة على اللازم بالمعنى الاعم وجعل احدهما لفظية مقصودة تبعية دون الاخر مع انه لا فرق بينهما
على ما ذكره اصلا الخامسة قد جعل من خواص الواجب التوصلي جواز اجتماعه مع الحرام ومن خواص التبعي عدم استحقاق الثواب والعقاب بفعله و
تركه وهو فاسد كما ياتي السادسة اعلم ان الواجب الذي وقع الخلاف في مقدمته هو الواجب المطلق واما مقدمة المقيد فلا خلاف في عدم
وجوبها بل ادعى بعضهم كونها بديهيا السابعة اعلم ان الوجوب الذي وقع الخلاف فيه هو الشرعي واما العقلي بمعنى اللابدية فلا نزاع في ثبوته
وادعى على عدم الخلاف فيه الاجماع جماعة منهم والدي العلامة والفاضل الخونساري ووالده والسيد الصدر بل هو بعينه معنى كونه
مقدمة واما بمعنى الاستحقاق الذم عقلا فهو ايض ليس محل النزاع هنا وصرح بعضهم بالاتفاق على ثبوته ايض بل البداهة وان كان محل الكلام
واما المعنى الاخير فلا شك في عدم ثبوته ثم الوجوب الشرعي الذي وقع الخلاف فيه هو الوجوب التوصلي واما النفسي فلا خلاف في نفيه من حيث
كونه مقدمة ومحل الخلاف التبعي منه دون الاصلي كما صرح به والدي ره وتقدم عليه في التصريح صاحب المنتهى والفاضل الباغنوي والمحقق الخونساري
وغيرهم ويدل عليه ان نفي الاصلي بديهي والعقل حاكم بان معظم العلماء لا يقولون بمثله سيما مع ادعائهم الضرورة والبداهة فان قلت
ثبوت التبعي ايض بديهي فكيف توقع نفيه قلنا الفرق ظ فانه لم يذهب احد ممن يعتني به الى النفي بل لم يظهر له قائل ونفاه بعضهم وادعاء نادر خلاف
البديهي لشبهة لا استبعاد فيه ويدل ايض ان غرض المجتهد انما يتعلق بكون الشيء واجبا سواء تعلق الخطاب به اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط
حكم الوجوب ولا يختلف الحكم بكونه اصليا او تبعيا والوجوب لا شأن به على التقديرين ولو كان النزاع في الاصلي لم يكن ذلك الا كالنزاع في ان الوجوب
هل هو مستفاد من هذا الدليل او هذا مع الاتفاق على الوجوب وهل يصلح مثله معركة للآراء وجعله من مهمات مسائل الاصول ويدل ايض تفريعاتهم
في الفروع بانهم يحكمون بوجوب شيء لما ثبت من وجوب المقدمة وينفونه على القول بنفيه ولولا النزاع في نفس الوجوب لما صح ذلك ويدل على ذلك
ادلتهم ايض فارجع اليها حتى يتضح لك ومنهم من قال بعدم النزاع في ثبوت التبعي واختصاصا بالاصلي لتصريحهم باجتماع الوجوب والحرمة في المقدمات
وفيه مضافا الى عدم التصريح عدم الدلالة كما ياتي ولتصريحهم بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها ولا يترتبان على التبعي وفيه مضافا
الى منع الترتب منع التصريح الا عن نادر ولا يثبت شيء من قوله مع جواز اختيار الترتب على التبعي فانه مما وقع الخلاف فيه ولان التبعي مشترك بين اللوازم
والمقدمات فلو كان النزاع فيه لوجب ان يعرضوا الكلام في الاعم ومنها ان الاشتراك شيء مع اخر في ثبوت امر لهما او عدمه لا يوجب تشريكهما في البحث سيما
مع قلة الفائدة في احدهما كما في اللوازم فانها لكونها متاخرة عن الواجب لا يترتب كثير فائدة في البحث عنه على ان ثبوت التبعي في اللوازم اظهر فيكون
المقدمات اولى بالبحث والنظر ومنهم من جوز كون النزاع في الوجوب التبعي وفي ترتب العقاب على الترك انفرادا واشتراكا ولا يخفى ما فيهما الثامنة اعلم
ان المشهور ان ههنا خلافين احدهما ما هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه و
ثانيهما انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ لشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع بوجود المقدمة ام مطلق في الواقع ايض والمعروف ان فيه
قولين الاطلاق والتقييد مطلقا وهو مذهب المعظم والاطلاق بالنسبة الى السبب دون غيره ونسب الى السيد والمبحوث عنه ههنا هو الخلاف
الاول واما الثاني فسنشير اليه في اخر المنهاج اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان في وجوب المقدمة وعدمه اقوالا اوجهها مط وهو مذهب الاكثر بل
عليه اجماع اصحابنا ونسب الى الامدي دعوى الاجماع ايض وادعى الضرورة فيه والبداهة المحقق الطوسي في نقد المحصل والعلامة الدواني في شرح
العقائد ونسب العلامة في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد وعدمه كذلك ولم يظهر له قائل والتفصيل بوجوب الشرط الشرعي دون غيره ذهب اليه
ابن الحاجب واول كلامه بعض شراح مختصره بما يرجع الى المشهور ونسب الى امام الحرمين ايض وبوجوب السبب مطلقا دون الشرط ذهب اليه
صاحب المعالم والواقفية ونسبه العلامة والباغنوي الى السيد المرتضى وانكره صاحب المعالم وتبعه من تاخر عنه وقالوا ان كلامه انما هو
في الخلاف على الوجه الثاني وكلامه في الذريعة وان كان محتملا للوجهين الا ان بعد ملاحظة ما ذكره في الشافي يعلم ان الامر كما فهمه صاحب

المعالم

الاصلين انما يجرى ان لو سلمنا وجوب المشروط واحد المجتمعين فان النزاع فى ان الواجب هل هو الشئ المشروط او مع قطع النظر عن الاشتراط
وانه هل هو الشئ المعتبر فيه الاجماع او المنفرد ونسبة الاصل اليهما على السواء مع ان اعتبار الاشتراط والاجتماع يقتضى للاتفاق على التأثيم بالترك
فى يوم الخميس فان قلت وجوب الماهية لا بشرط يقتضى لوجودها فى ضمن الماهية بشرط شئ وبشرط لا قلنا المتضمن وجودها لا وجوبها واما استصحاب
الاشتغال فغير مفيد لما علم الاشتغال فيه هو المشروط ولا يمكن استصحاب الانتفاء الموضوع واما فى الجواب الثالث فلان المجيب توهم ان ما يجرى
فى مسئلة نسخ الوجوب من انه ينتفى الجنس بانتفاء الفصل الاول والاصل عدم حدوث الثانى يجرى هنا ايض وهو فاسد لان الفصل
فى المسئلة المذكورة لم يكن متحقق الوجود فيمكن نفيه بالاصل وهو يستلزم نفى الجنس بخلاف ما نحن فيه فان القيد الاخر وهو الزمان الثانى
متعين الوجود فلو كان من قبيل الفصل والجنس يعلم تحقق المقيد ايض ضرورة بطلان وجود القيد بدون المقيد ح فائدة تاتر الاولى
ما ذكر فى الوقت جار فى غيره من القيود ايض كالتميز والحال والمفعول به وغيرها فلا يقتضى الامر بالمقيد باحدها وجوبه فى ضمن قيد اخر مع تعدد
الاول فلا يجب ثلثة اغسال بالقراح مع تعذر الاخيرين الا بدليل خارجى الثانية تتبع قيل التتبع يورث الظن بثبوت القضاء فى كل موقت واجب
اذ لا يكاد يوجد فى الاحكام ما يتعلق به من الامر فى وقت ثبت قضاؤه غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها والظن يحكم بان منشاءه هو الامر الاول
وانما الحاق بالاغلب توجيه ولكن الحكم بمثله وكثيرة هذا الظن للاحكام مشكل اقول يمكن منع الغلبة ايض فان الواجبات التى لا قضاء لها كثيرة
جدا منها ج الاصل عدم وجوب الجزء بعد تعذر الكل او تعسره لعدم الدليل فلا يحكم به الا ان يقيم دليل خارجى على الثبوت اى على ثبوت
الحكم للجزء بنفسه ايض مع قطع النظر عن كونه جزء وقد يتمسك بالثبوت متمسكا بالاستصحاب او بقوله اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم وما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور والكل ضعيف جدا كما بيناه مبسوطا فى كتاب عوائد الايام فلا يحكم بثبوت حكم الكل للجزء بنفسه
ايض كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه علم حرمة نظره الى كل جزء منها فلو تعذر ستر بعض جسد المرءة دون بعض وجب بل يمكن القول بصدق
العورة على كل جزء وعلى الكل فهو مطلق بالنسبة الى الجميع والكل من افرادها ومنه يظهر وجوب ستر ما امكن من العورة فى الصلوة بخلاف غسل
بعض اجزاء الوضوء اذا لم يتمكن من الجميع او الاستنشاق باحد المنخرين قلنا انه جذب الماء منهما او الحب بعض ليلة امر باحياء جميعها او قراءة بعض
دعاء ورد قراءته نعم لو امر بمطلق او عام افرادى يجب الاتيان بما امكن جميعا لكون كل واحد مناطا للحكم من غير كونه كذلك تبعا وان كان فيه
بالتبع ولكنه غير تعلق الحكم تبعا وكذا الكلام فيما اذا ورد وجوب امور عديدة او استحبابها فى فعل واحد كاستحباب كل من الاستغفار والعفو فى
الوتر فلا يسقط احدهما بسقوط الاخر لان كلا منهما مستحب مستقل والاصل عدم الارتباط ومنه ما لو امر باشياء للعطف بخلاف الامر بالعفو
ثلثمائة مرة وثمان ركعات نوافل الظهر فالاصل فى الكل عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع ومن يقول بثبوت الحكم للاجزاء يقول بمشروعيته وهؤلاء
منهم من يتعدى الى الاجزاء العقلية ايض بل الى الاوضاع والامكنة والازمنة وهو متعسف جدا منهاج قد وقع الخلاف فى ان الامر بالشئ هل
هو امر بما لا يتم الا به ام لا وبعبارة اخرى مقدمة الواجب واجبة ام لا ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى مقدمة الواجب ما سببت هو الذى يلزم
من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته او شرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته ويندرج فيه ما
مقدماته وكل منهما اما شرعى وعقلى وعادى وله تقسيمات اخر باعتبارات اخرى ايض الثانية الواجب بالنسبة الى مقدماته على قسمين مطلق ومقيد
ويطلق عليه المشروط وعرفوا كلا منهما بتعريفات مزيفة واقلها انتقاضا ان المطلق ما لم يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك
والمقيد ما قيد وجوبه به وقيد الحيثية فى التعريفين للاشارة الى جواز اختلاف الواحد بالنسبة الى مقدماته بالاطلاق والتقييد الثالثة
الواجب اما عقلى او شرعى والاول يطلق على ثلثة معان الاول ما كان تاركه مستحقا للذم عند العقلاء والثانى لا بد منه شئ فى تحصيل شئ
اخر الثالث ما لم يكن مفر من فعله عقلا بمعنى انه يترتب على تركه محال عقلى كالتوليديات والثانى ما كان وجوبه مستفادا من خطاب الشارع وهو
ينقسم تارة الى النفسى وهو الذى كان متعلقه مقصودا بالذات من دون ملاحظة غيره والغيرى وهو الذى كان متعلقه واجبا لاجل الغير
وسمى ذلك ايض توصليا وقد يتوهم بالفرق بينهما واخرى الى اصلى وهو الذى كان مرادا من الخطاب وتعلق به اولا وبالذات وكان هو المراد من صدوره
وحده او مع شئ اخر وتبعى وهو ان يكون مفهوما من الخطاب لمتعلق بشئ اخر من غير تعلقه به بمعنى ان العقل ان لاحظ الشئ الذى تعلق
به الخطاب الايجابى يحكم بان الامر بايجاده بنفسه او بوجوده المعتبر عند الامر لا ينفك عن الامر بهذا التابع وثبوت هذا الوجوب لشئ انما
يكون لاجل استلزام فعل المامور به فعله سواء كان موقوفا عليه او من لوازمه ثم ان الحكم بهذا اللزوم وبالدلالة التبعية وان كان هو
هو العقل لكن لما كان منشاؤه فى الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعى ينسب الايجاب اليه ويجعل من اقسام الوجوب الشرعى الرابعة اعلم
ان دلالة الخطاب على وجوب شئ تبعا دلالة التزامية ويكون ذلك الوجوب لازما للوجوب الاصلى المقصود اما لزوما بينا بالمعنى الاخص فيكون
يكون الوجوب التبعى ح مشعرا به او بالمعنى الاعم او غير بين ولا يلزم الشعور فيهما وتخصيص التبعى بما كان من الثانى خطأ كتخصيصه بالاخير
ثم انه يمكن جعل الدلالة التبعية وبعبارة اخرى الالتزامية من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كما فعله المنطقيون لان اللفظ الموضوع للملزوم
والملزوم مدخلية فيها ومن الدلالة اللفظية العقلية كما فعله الاصوليون والبيانيون باعتبار ملاحظة ان الحاكم باللزوم هو العقل
ثم الاولون لما اشترطوا فى الدلالة الالتزامية اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون جميع اللوازم عندهم التزاميا واما غيرهم فلما لم يشترطوا

بالمسارعة مقيد بالامكان فيقيد المامور به بها مع الامكان فاذا لم يمكن يجب الاتيان بالمطلق استصحابا للوجوب وظان بعد عدم الاتيان اولا ينتفي
اولا ينتفي القدرة على المسارعة قلنا هذا اذا ذكر قيد الامكان مع المسارعة والا فالمفهوم منه عرفا تقييد اصل المط بذلك القيد وانه هذا
للقيد وقيد الامكان المعتبر عقلا انما هو في اصل المط والحاصل ان المفهوم عرفا من ذلك ان المطلوب جزء المط مطلقا ولا شك في انه لا يجب الاتيان بالجزء
بعد سقوط الكل ومن هنا ظهر ان الحق سقوط المامور به على الفور مط الا ان يدل دليل خارجي على وجوب الفعل ثانيا وثالثا وهكذا وكذا الحكم
في كل قيد ثبت بدليل خارجي تقييد المطلوب بذلك القيد كالوقت والمكان والوصف منهج الامر بالموقت لا يقتضي القضاء اذا انقضى وقته
ولم يات به بل هو بامر جديد خلافا للبعض العامة ومحل النزاع انما هو في مقتضى الصيغة فاذا تحققت القرينة على احد الطرفين خرج عن النزاع لنا
وجهان الاول انه لو وجب القضاء لكان بدلالة المفروض انحصار الدليل في الامر الاول وهو لا يدل عليه لان وجوب صوم يوم الخميس ليس عين وجوب
قضائه ولا متضمنا له ولا مستلزما اياه فان قيل قوله صم يدل على وجوب الصوم المطلق مطابقة فاذا انتفى في يوم الخميس المفهوم من القيد يبقى
بحاله في غيره قلنا الامر ان صم في صم يوم الخميس يدل على وجوب المطلق فان الوضع النوعي للمركب وان دل على المطلق ايض فيقيد بالقيد كما هو مقتضى
القيد فلا يبقى اطلاق القيد حتى يستصحب فان قيل المطلوب جزء المقيد فالدال على وجوبه يدل على وجوبه تضمنا قلنا جزئية مطلق الصوم للمقيد لا
يدل على جزئية وجوبه لوجوبه فان وجوب صوم الخميس ليس مركبا من وجوبين وكل ما يعرض للكل لا يتضمن عروضه للاجزاء فان قيل وجوب الكل
يستلزم وجوب جزئه وان لم يتضمنه قلنا نعم ولكن المسلم من الاستلزام هو الوجوب المشروط اي مادام جزئه وبشرطه لا مط الثاني انه لو اقتضى اضرب
زيدا يوم الخميس ضربه يوم الجمعة لو لم يضربه في الخميس لكان اضرب زيدا مقتضيا الضرب غيره لو مات زيد اما الملازمة فلان الضرب مطلق بالنسبة الى
الاوقات كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فعدم التعدي مع التقييد بشخص والتعدي مع التقييد بوقت تحكم وكلما يصلح للمنع التعدي
في الاول يصلح له في الثاني ايض وكون الاشخاص مختلفة في الاستحقاق معارض بكون الاوقات مختلفة في وجوه المصالح واستدل ايض بامكان اختصاص
الحكمة بالوقت المعين وبانه لو اقتضى لزم اداءه لانه يكون قوله صم يوم الخميس حينئذ بمنزلة صم يوم الخميس او غيره وهو مخير بينهما فيلغو التقييد وبانه
لو اقتضى لزم تساوي الوقتين فلا يعصي بالتاخير وبانه تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه فالمطلق اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وبان
مفهوم صم يوم الخميس انه لا يجب صوم غيره ويرد على الاول ان الخصم يدعي دلالة الصيغة فلا يحتمل اختصاص الحكمة وعلى الثانيين ان الخصم يقول
ان قضائه انما هو بعنوان الاستدراك لا مط فحقه ان يمتثل في الاول ولا يترك عمدا وعلى الرابع ان الخصم يمنع الاعمية بل يقول ان عدم الاستتباع
في بعض المواضع بقرينة وعلى الخامس منع حجية مفهوم الزمان استدل الخصم بوجوه الاول انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لانه امر
بالفعل بعد الوقت فيكون ثابتا به في وقته وفيه انه يشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا لما فات فما ياتي به يكون اداء لو لم يفهم من الامر
الجديد كونه استدراكا الثاني ان الوقت للمامور به كالاجل للدين فلا يسقط بانقضائه كما لا يسقط بانقضائه وفيه ان الغرض من اداء الدين
وعدم مدخلية الاجل الا في رفع تقاضا صاحب الحق معلوم بخلاف المامور به فانه يحتمل فيه مدخلية الوقت على انه ليس قياسا والثالث ان
الوقت ظرف للمامور به فخارج عنه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وفيه ان خروج ظرف الشيء عنه اذا لم يكن قيدا له واما اذا كان قيدا فليس بخارج
ضرورة دخول القيد في المقيد والحاصل انه نم ان كان المامور به الفعل خاصة وليس كذلك بل هو الفعل المقيد بكونه في هذا الوقت وبقرب
اخر الزمان وان لم يكن داخلا في المامور به ولكن ايقاع الفعل فيه داخل فيه جزء له ولما يمتنع امتثال هذا الجزء في غير ذلك الزمان فيؤثر اختلاله في
سقوطه الرابع ان المامور به هو الفعل المقيد بكونه في هذا الزمان ولا شك ان القيد غير المقيد فيتحقق مطلوبان المطلق والمقيد فسقوط احدهما
لا يسقط الاخر واجيب عنه تارة بمنع التركيب الخارجي بل هو عقلي وليس في الخارج الا شيء واحد كالاجزاء المحمولة نعم لو كانا متعددين خارجا
ايض لكان لما ذكر وجه وهذا هو السر فيما ذكره بعضهم من ابتناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان المقيد هل هو شيئان في الخارج كالمتعقل
واللفظ او شيء واحد يصدق عليه المطلق والمقيد ورد بان هذا انما يصح اذا لم يكن التركيب العقلي بحذاء التركيب الخارجي ولو كان بحذائه لكان
المطلق والمقيد شيئين خارجيين واخرى بتسليم التركيب الخارجي ومنع وجوب كل منهما واحدة لاجل كون احدهما شرطا للاخر كما هو المفهوم عرفا و
الحاصل ان كونهما شيئين في الخارج لا يفيد لجواز ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فالاصل عدم الوجوب منفردا ورد باصالة عدم
الاشتراط وعدم اعتبار الاجتماع ومعارضة الاصل المذكور باستصحاب الاشتغال وثالثة بان التركيب الخارجي بعد تسليمه غير نافع فان مجرد تمايز
القيد والمقيد لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك
وجواز الانفكاك عن خصوص هذا القيد بسبب نيابة الاخر مردود بان بعد انتفاء الاول ينتفي المقيد ونيابة الاخر وحدوث المقيد ثانيا مخالف
للاصل ورد ذلك ان عدم جواز الانفكاك ووجوب تحقق المقيد في ضمن احد القيود انما هو في الجنس والفصل خاصة لا فيما نحن فيه لامكان
الامتثال بمطلق الامساك اقول في كل من الدليل والردين الاولين والجواب الثالث نظر اما في الدليل فلان تسليم التركيب في الخارج غير
نافع اذ لا يلزم من كونهما شيئين تعلق الوجوب بكل منهما مع ان الاصل عدمه ووجوب المركب يستلزم وجوب جزئه من حيث هو جزء لا
مط واما في الرد الاول فلان النافع للمستدل الاثبات دون الاحتمال الا ان يتمسك بامكان الاثبات فيما نحن فيه فان المطلق بحذاء الامساك
والمقيد بحذاء وقوعه في هذا اليوم ولكن الشان في اثبات التركيب الخارجي بين الامساك والوقوع في هذا اليوم واما في الرد الثاني فلان

الاصلي

فينحصر بالمبادرة وهو ثبوت الفور وجوابه منع اشتراط جواز التاخير على معرفة اخر الازمنة بل يتوقف على عدم كونه اخرها والموقوف على معرفة اخرها
هو العلم بالجواز لا نفسه فان جواز شيء في نفس الامر لا يتوقف على العلم به بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع والحاصل انه يجب عدم التاخير عن اخر الازمنة
ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة وغيرها فلو بادر يخرج عن العهدة ولو لم يتبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل الى الان فهنا اثم وتوهم كون
المبادرة مقدمة لتحصيل البراءة ثم نعم يتوقف العلم بعدم تاخيره عن اخر الازمنة في اولها بذلك ووجوب تحصيل هذا العلم غير ثابت الثالث ان
هذا يصح اذا كان المراد بالتكليف بالتاخير التكليف بالتاخير ولكن المراد التكليف بعدم التاخير عن الغاية ولا شك انه لا تكليف قبلها بعدم التاخير
عنها بل انما هو فيها واذا كانت مبهمة يلزم التكليف بما لا يعلم وجوابه اولا ان عدم التاخير لازم للفعل فاذا كان مقدورا قبلها يكون عدم
التاخير ايض كذلك وثانيا انا لا نم ان مع ابهام الغاية يكون التكليف بعدم التاخير عنها تكليفا بالمحال ولذا يصح امر العبد بخياطة ثوب قبل قدوم
الحاج مع عدم تعين وقته وثاني الوجهين ان له غاية معينة هي اخر زمان الامكان بحسب العلم العادي للمكلف مثلا يعلم انه لا يتمكن بعد تمام ما
سنه فيجوز له التاخير ما لم يبلغ هذا الحد واحتمال زوال التمكن قبله مدفوع بالاصل والاستصحاب ثم لو حصلت له قبله حالة تحصل العلم بعدم التمكن
في زمان اقرب يصير الوقت اضيق الى ان يتضيق وكل جزء لم يحصل له العلم يعمل فيه بالاصل فان قيل لو فاجاه الزوال لزم عدم الاثم فيخرج الواجب عن وجوبه
قلنا لا اثم الخروج فان الواجب ما يستحق تاركه العقاب بوجه ما لا مط كما ياتي وثانيا انه لو كان اثم فعلى ترك الماهية دون تركه في وقته المضيق هذا
كله مع ان الدليل لو تم لدل على دلالة الصيغة على الفورية ومنها ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وجوابه منع الثبوت مع ان مرادهم من الحال غير
الفور الذي كلامنا فيه سند له الثاني بانه لو اراد وقتا معينا لبينه فاذ فقد البيان علمنا ان الاوقات متساوية وجوابه انه لا يدل على
ان جواز التاخير جزء للامر بل يثبته بالبرهان ونحن ايض نقول به احتج الرافعي بالاستعمال وهو دليل السيد على الجزء الاول وجوابه منع الدلالة
واستدل ايض بحسن الاستفهام وفيه انه قد يستفهم عن افراد المتواطي ولذا يحسن ان يجاب فيما نحن فيه بالتخيير دليل السيد على الجزء الثاني حمل الصحابة
والتابعين كل امر ورد في الكتاب والسنة على الفور وفيه المنع مع جواز ان يكون للقرينة واصالة التعدد بها معارضة باصالة عدم النقل ودليل
القائل بان الفورية مفهوم من خارج الصيغة بعض ادلة القائل بدلالة الصيغة على الفور وقد عرفت ضعفها وان التاخير يعد في العرف تهاونا
ومعصية فيكون حراما وفيه ان التهاون انما يكون اذا ثبت الفورية مع ان حرمة التهاون مط ممنوعة فانه قد يكون في المستحبات ايض تتميم ان لم يات
بالمامور به بالامر المطلق فلا اشكال على غير القول بالفور واما عليه فهل يسقط التكليف عنه ويكون اثما او لا بل يجب عليه الفعل ثانيا
والاكثر على السقوط ان كان المراد دلالة الصيغة على الفور وعدمه ان كان المراد ثبوت الفور من الخارج استدلوا على الاول بان المامور به
ح يصير من قبيل الموقت اذ يكون اداؤه الوقت الاول جزء مدلول الصيغة فيكون افعل بمنزلة يجب عليك الفعل في اول وقت من اوقات الامكان فيقتضي
الفعل بانقضاء وقته ومنع صيرورته موقتا لمنع انقضاء الموقت بانقضاء وقته ضعيف ويمكن اجراء دليل انقضاء الموقت بانقضاء وقته هنا
من غير توسيط جعله كالموقت فيقول على القول بالفور يدل الامر على وجوب الفعل في ضمن الفور والاصل عدم وجوب غيره فان قيل الماهية
المطلقة متحققة في ضمن المقيد فايجابه ايجابها والاصل بقاء وجوبها قلنا ان اريد الماهية الموجودة بوجود هذا الفرد فلا يفيد وان اريد ما
يمكن وجوده في ضمن غير هذا الفرد فلا نم وجوبه كما ان الامر بصلوة الظهر لا يدل على وجوب ماهية الصلوة المتحققة في ضمن صلوة الصبح فان قيل
الاصل عدم سقوط الوجوب قلنا ان اريد وجوب الفعل فورا فالسقوط ثابت وان اريد وجوبه مع قطع النظر عن الفورية فلا نم وجوبه اولا
فان قيل هناك واجبان الفعل والفورية وليس احدهما مقيدا بالاخر فالاصل فلا ينتفي احدهما بانتفاء الاخر قلنا ان اريد بالفورية ايقاع
الفعل فورا فليس هنا واجبان وان اريد امر غير متضمن لايقاع الفعل فلا معنى لكونه واجبا براسه واحتجوا على الثاني بوجهين احدهما ان بعد
استفادة الفورية من دليل اخر لا يوجب ذلك جعل الامر اولا مقيدا بوقت بل يكون هو تكليفا وذلك تكليفا اخر فيكون تكليفان احدهما
مستفاد من الامر والاخر من دليل الفورية ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وليس هنا سبب لارتفاع مقتضى الامر الاول الا صيرورته
موقتا وهنا ليس كذلك وثانيهما ان الامر المطلق يدل على شيئين كون الفعل اداء في كل وقت وعدم الاثم في تاخيره وادلة الفورية يرفع الثاني
ولا دليل على ارتفاع الاول اقول ما ذكروه دليلا للاول فلا غبار عليه واما الدليلان على الثاني ففاسدان اما اولهما فلان حجة الفورية اما يدل
على وجوب المبادرة بما كلف به بالامر الاول او لا فان كان الثاني فهو خارج عن النزاع وان كان الاول فنقول المامور به بالامر الاول اما باق على
عدم توقيته بمعنى ان المكلف مخير في الاتيان به في اي وقت شاء او صار موقتا فان كان الاول لزم التناقض وان كان الثاني يكون من قبيل الموقت
ويتغير به اخو الامر بهيئته وورد بعده دليل على الفور اما امر بالماهية التي يتحقق في ضمن كل من الفور والتاخير او بالماهية المقيدة بوجودها في
ضمن الفور فان كان الاول يلزم النسخ وان كان الثاني تثبت التوقيت وبثالث المراد بالتكليفين الذين ادعاهما الفعل المستفاد من الامر المطلق
والمبادرة المستفادة من دليل الفور والمبادرة يحتاج الى متعلق فهو اما يكون ذلك الفعل او مثله ليس الثاني وهو ظ فالتكليف الاخر
هو المبادرة بالفعل المستفاد من الامر المطلق فالتكليفان الاتيان بالفعل مط وبه فورا فان كان الاول غير الثاني لم يكن اتيانا بهذا الفعل ولم يثبت
فوريته وان كان عينه فاين التكليفان واما ثانيهما فلانه ان اريد ان الشيئين مدلولان مطابقيان للامر المطلق فهو مم وان اريد ان المطابقي
طلب مطلق الفعل ولازمه الشيئان فم ولكن يلزم منه انه اذا ارتفع احد اللازمين ارتفع الملزوم المستلزم لارتفاع الاخر فان قيل لا شك ان الامر

كذلك الان المستدل لما كان غرضه ان نفس الامر يدل على الفور يلزم عليه ذلك فمراد المجيب ان الامر محمول على الندب على ما هو مراد المستدل
ثم رجع الى انه لو كان مطلق الامر للفور لزم حمل الامرين على الندب ومعه لا يتم الاستدلال نعم لا يرد ذلك على من اراد الفور مط وهو ايض
مناف للمختار ولذا تمسك بعضهم للحمل على الندب بان دلالة الايتين على وجوب الفور ليست الا بالظهور وادلة الدالة على المهية ايض ظهور
وهذا اقوى من الاول فيجب حمل الايتين على الاستحباب وفيه انه ان اريد دلالة الايتين على ثبوت وجوب الفور بهما لا بالامر فلا تعارض بين
الظهورين وان اريد دلالتهما على كون الامر للفور فالتعارض بين الاصل والاية لان ظهور الامر المطلق في المهية انما هو بحسب العرف وبعده
الى الشرع باصالة عدم النقل والاصل لا يعارض دليلا فالصواب ان يجاب بانه لا شك في انه لا يجب المسارعة والاستباق في الموسع والمندوب
فيلزم اما التخصيص او التجوز في الامر ودلالة الايتين انما يتم على ترجيح التخصيص وهو تم سيما مثل هذا التخصيص الذي هو بعيد عن مدلول العام
على انه لا عموم في اية المسارعة ولا يمكن التمسك بعدم الفصل ومنها ان الله عز شانه ذم ابليس على ترك المامور به بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ولو كان المامور به مجرد السجدة لم يتوجه اذ كان له ان يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد وايض ما تركه هو السجدة واتيتم في زمان معين دون
المطلق فيعلم ان المامور به هو السجدة بالبدار وجوابه ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت لم يأت بالفعل فيه لقوله سبحانه فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين فان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت لكونها حقيقة في التعقيب بلا مهلة ومنها انه يذم العبد اذا استسقى فأخر
وجوابه انه لقضاء العادة ومنها ان الامر كالنهي في كونه طلبا وايض نهي عن ترك المامور والنهي يفيد الفور وجوابه سبق ومنها ان المتبادر من نحو الى
المساء بعد ثم نجد بالرأي ولو كان للمهية لاحتمل الامرين واجيب بان القرينة الحالية قائمة على ان المراد القيام في هذا الوقت ومنها ان كل خبر وانشاء
غير الامر يقصد منه الحال فان القائل زيد قائم وهي طالق يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر اما من باب القياس والالحاق بالاغلب والجواب اولا
بطلانهما وثانيا منع دلالة كل خبر وانشاء على الزمان الحاضر وضعا وثالثا الفرق بين الامر وغيره بما ذكر حيث ان الحال المراد في الثاني غير مراد
في الاول والمراد فيه غير محقق في الثاني ومنها انه لو جاز التاخير فاما لا يكون له غاية او يكون وعلى الثاني اما يكون الغاية مبهمة اولا والكل باطل
لاستلزام الاول خروج الواجب عن وجوبه اذ معناه التاخير دائما والثاني التكليف بالمحال والثالث منتف قطعا والجواب عنه بالنقض بما لو صرح بجواز
التاخير مع انه جائز اتفاقا ودفعه بان جوازه في جميع ازمنة التمكن سفه لا يجوز التصريح به وعلى الاطلاق يدخل في زمن جواز التاخر بعض الازمنة
التي يعد التارك فيها متهاونا ولولاه مردود بانه لم يجوز ان يكون المستفاد من الصيغة ايض التاخير بالمعنى المذكور على الاطلاق وحل باختيار جواز
التاخير الى غاية معينة هي اخر ازمنة الامكان بظن المكلف وهذا الوقت غير مجهول له لانه يمكن في كل وقت ان يميز انه هل حصل له الظن بانه لا يعيش
بعده ام لا وفيه اولا انه يستلزم انه لو كان في ذمة المكلف قضاء او نذر مطلق او مثلهما فطرأ له ما يظن به عدم عيشه بعده ثم اتفق خلافه لم يصح فعله بعده
لانه اوقعه في غير وقته ولا قضاء لهما وهو خلاف الاجماع وثانيا انه يمتنع للمكلف تعيين اخر ازمنة الامكان بظنه قبل تحققه اذ كلما ظن عدم الامكان
في وقت فهو لا يكون وقتا خاصا معينا بل يتردد بين يوم او يومين او اكثر او اقل وكل جزء تشبث به يجري فيه ذلك الا ان ينتهي الى الفور او يبقى
مرددا ويمكن الجواب عن ذلك باعمال الاصل وثالثا ان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتباره شرعا وعلى تقديره قلما يتمكن الامتثال
معه اذ هو يكون عند شدة المرض والصحيح ان يحل بوجهين اخرين احدهما انا نختار ان جواز التاخير الى غاية مبهمة عند المكلف وهي اخر زمان الامكان
في الواقع على ان ينقطع في اول جزء منه ويقع الفعل قبله لا على ان يكون ظرفا للتاخير ويقع الفعل مؤخرا عنه قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا اذا كان
التاخير معينا واما اذ لم يتعين بل جاز التاخير عن اول زمان التمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء من مجموع الازمنة الواقعة بينهما كان ممتثلا
فلا لتمكنه بالبدار فهو التزام للفور او لا وح فاذا اخر الفعل الى انقضاء ازمنة الامكان فاما يكون اثما او لا والاول تكليف بالمحال اذ يجب عدم التاخير
عن اخر ازمنة الامكان وهو لا يعرف والثاني يستلزم خروج الواجب عن وجوبه فان قيل نختار الثاني والاثم ولا تكليف بالمحال اذ الاثم اما نفس الفعل او
عدم التاخير عن اخر ازمنة الامكان والاول لا وجه لمحاليته الا عدم معرفة تمام اجزاء وقته وهو بعد معرفة البعض ليس محالا وان لم يجب الايتان
به في خصوصه ويأتي عدم محالية التاخير قلنا معرفة البعض انما يفيد لو حصلت قبل انقضائه وليس كذلك اذ كل جزء ما لم يتحقق لا يعلم كونه وقتا لاحتمال
عدم الامكان فيه وبعد تحققه لا يمكن الايقاع فيه فيتغير اخر في الايراد ان لزم البدار ثبت الفور والا فان زال الامكان بعده مع الترك اما ان يكون
اثما او لا فان كان اثما لزم الاثم على ترك غير الواجب والا خروج الواجب عن وجوبه والجواب اما عن التقرير الاول فباختيار الثاني مع الاثم قوله
يلزم التكليف بالمحال قلنا ان اريد بالمكلف به عدم التاخير فسيأتي دفعه وان اريد الفعل حيث انه كلف به في وقت لا يمكن معرفته ففيه انه انما
يصح لو كان الفعل موقتا بان يكون الوقت جزء للمامور به ولكنه ليس كذلك بل المكلف به الفعل من غير توقيته وما نقول من ان اخر وقته اخر زمان
الامكان لا نريد انه اخر وقته شرعا بل هو اخر وقت يمكن ايقاعه فيه عقلا فالمكلف به نفس الفعل ولما لم يكن ايقاعه الا في زمان يلزم من ذلك تصيير زمان
ظرفا له كالمكان فانه ايض من لوازمه مع انه لا يعرف المكان الذي يمكن من وقوع الفعل فيه واما عن التقرير الثاني فباختيار عدم لزوم البدار
والاثم مع زوال الامكان بعده وتركه للفعل قوله لزم الاثم على ترك غير الواجب قلنا ان اريد بغير الواجب البدار فالاثم ليس على تركه بل على
ترك الفعل وان اتفق مصاحبته تركه لترك البدار وان اريد به الفعل فلا نم انه غير واجب في [illegible] لا يلزم من عدم وجوب كونه في هذا الوقت من حيث انه
هذا الوقت عدم وجوبه اصلا الثاني انه لما كان اخر ازمنة الامكان غير معلوم وتحصيل البراءة واجب فجواز التاخير مشروط بمعرفة ان لا يمكن

[margin:] [illegible] الامتثال بالبدار دفعة [illegible] على وجوه الاول [illegible] التمكن عن الامتثال بالبدار [illegible]

فينحصر

من حصوله بالبعض مع انّه موجب لحصول الامتثال قطعا ولا معنى للامتثال الّا هذا فلا معنى لحصوله بالجميع هذا مع ان المراد بالمرّة الاتيان بالمبدء
مرّة واحدة وهو غير اتخاده في فرد واحد فانّ العتق مرّة غير عتق العبد الواحد فلو قال لعبده اعتقتكم يكون عتقا واحدا وان لم يكن عتق واحد
مثلا فلا يتحقق فرق ثم على القول بالمرّة وحرمة الزائد يظهر فائدة اخرى ايض اذ على الكيفية يحصل الامتثال بالجميع وعلى المرّة وحرمة الزائد التشريع
يكون باطلا ان قلنا بعدم اجتماع الواجب والحرام باعتبارين ويكون صحيحا ويستخرج بالقرعة او يتخير ان قلنا بالاجتماع ولو حرمنا الزائد بدلالة
الصيغة يكون العمل باطلا اذ المامور به ح مشروط بالوحدة والواقع غير موافق له منها اذا علق امر على شرط او وصف فامّا يعلم من الخارج
عليته للشرط او الوصف له اولا وعلى التقديرين امّا علم عموم اللفظ الدالّ على التعليق اولا ولا شكّ في تكرر الامر بتكرر المعلق عليه على القول بالتكرار لوجود
المقتضي وعدم المانع نعم يقلّ التكرار بالنسبة الى الامر المطلق لاختصاصه بما اذا تحقق المعلق عليه وامّا على القولين الاخرين فلا خلاف ايض في التكرار
متكرّره في الاقسام الثلثة الاول ووجهه ظ واختلفوا في الاخير على اقوال ثلثة التكرر بالتكرر مط ونفيا ساوعدمه استدلّ الاول بكون اكثر ما ورد
في الشرع كك مكررا والاستقراء يفيد انّه فهم من نفس التعليق فيكون متبادرا منه وقد يزاد عليه ايض بان التعليق يفيد العلية كما ياتي وهي
يوجب التكرار لامتناع تخلف المدلول عن علته فان قيل علل الشرع معرّفات وليست من العلل الواقعية التي يمتنع التخلف عنها قلنا لا يتخلف عن
المعرف ايض لانه كاشف عن العلة الواقعية نعم لا يمتنع اجتماع المعرّفات بخلاف العلل الواقعية فان قيل لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
قلنا ذلك في الشرط الشرعي وامّا اللغوي وهو ما يدخل عليه اداة الشرط فانّه يدل على وجود الجزاء عند وجود شرطه والا انتفت المرة ايض واستدل
الثاني على اثبات التكرر ونفيا ساوبما ذكر اخيرا وعلى عدمه لفظا بدليل المانع مط وهو من وجهين احدهما انّ التعليق المطلق اعم من المقيد فلا يدل
عليه وثانيهما انه لو قيل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعتق العالم من عبيدي لم يتكرر قطعا واجيب عن الاول بمنع الاعمية وعن الثاني بوجود القرينة
الحالية ايو لك لتحقيق عدم افادته بنفسه للتكرر فيما لو يثبت عموم اللفظ فيه ودلالة الاستقراء على الفهم من نفس التعليق ثم لجواز كونه باعتبار
فهم العلية من الخارج وامّا باعتبار فهم العلية وعدمها فالظ عدم الخلاف في اشعارها ولكنّه لا يفيد عندنا نعم لو ثبت افهامه اياها حتى يكون
من المنصوص عليه لافاده التكرر لاجل تلك الدلالة وياتي تحقيقها في بحث القياس ولكن لكون اكثر ادوات الشرط مفيد للعموم وكذا الوصف
المعرف باللام وثبوت العلية في كثير من المواضع من الخارج لا يترتب على هذه المسئلة كثير فائدة منها ذهب المحققون الى ان الامر المطلق المجرد
الطلب من غير دلالة على فور او تراخ وقال الحنفي انه للفور واليه ذهب كل من قال بانه للتكرار وبعض الاشاعرة والجبائيان والبصري
الى انه للتراخي اي جوازه وامّا وجوبه فقيل لم يقل به احد وفي شرح العضد انه غير محتمل لكن صرح الرازي في البرهان بان غلاة الواقفية انه لهما
بالاشتراك اللفظي مط والسيد انه كذلك لغة وللفور شرعا وذهب بعض متاخري اصحابنا الى انه لطلب مطلق الفعل بحسب الدلالة الا انه يجب المبادرة
للدليل الخارجي والحق هو الاول لما مرّ في كونه للقدر المشترك بين المرّة والتكرار واحتج الحنفي بوجوه منها قوله تع سارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد
بالمغفرة امّا نفسها بناء على ان المسارعة الى سبب الشيء مسارعة اليه لامتناع التخلف وسببها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها
وفعل المامور به سبب في الجملة لما ورد من كون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب سيّما على القول بالاحباط وتثبت في الباقي بالاجماع المركب
وايض قال الله سبحانه فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به منها واجيب بان الامر فيهما للندب لانهما لو كانا للوجوب لاقتضيا الفور
المستلزم للتضيق المنافي للمسارعة والاستباق وذلك مستلزم لتنافي مقتضى الصيغة في الايتين للمادة لان الاولى يقتضي التضيق والثاني
التوسع ورد ذلك بوجوه احدها انّ اقتضاء الفور للتضيق انما هو في التاثيم دون الصحة فانّه كما يتحقق المسارعة بملاحظة الواسعة في زمان الصحة
يتحقق بملاحظتها في زمان الصحة فعلى الصحة مع التاخير في الفورية يصدق المسارعة بالاتيان في اول زمان الصحة والتوضيح ان الامر امّا موقت
مضيّق او موقت موسع او مطلق والاول يفيد الفور بمعنى انّه لو اخر حتى خرج بعض وقته اثم ويصير قضاء والثاني يفيد جواز التاخير عن اول وقته و
لكن لو اخره عن المجموع اثم ويصير قضاء والثالث وهو ما نحن فيه يفيد الفور بمعنى الاثم الا انه لا يصير قضاء بل في اي وقت اتى به يكون صحيحا واداء
هذا وان كان مضيّقا الا انّه ليس موقتا فيتصوّر فيه المسارعة والاستباق لانهما لا يكونان في المضيق الموقت فمفاد الايتين انّه يجب المسارعة فيما
يصحّ في الزمان المتراخي ويعصي المكلف بترك المبادرة اليه ولا يلزم ح المنافات المذكورة اذ المادة لا يقتضي الا الصحة مع التاخير دون مشروعيته
والصيغة يقتضي عدم مشروعيته ولا يخفى انّ صحة ذلك الرد وفساده يبتني على سقوط المامور به لولم يفعله فورا ام لا وسيأتي تحقيقه وثانيها ان امكان
تحقق المامور به بعد فوات وقت الفور ذاتا كاف في الامر بالمسارعة وان لم يصح شرعا وفيه منع الامكان الذاتي على القول بالفور اذ ح يكون المامور
به هو الفعل في الان الثاني ولا يمكن الاتيان بالفعل المقيد بذلك في الان الثالث نعم هذا يصح على القول بان الامر لمطلق الطلب والفور
مستفاد من الخارج وثالثها انّ حمل الامر على التجوز ليس اولى من حمل المسارعة والاستباق عليه بان يراد منهما لازمهما وهو الاهتمام بشان الفعل
بحيث لا يكون في نظر الفاعل امر سوى الوصول اليه واستلزامه التخصيص ايض لخروج المندوب مشترك لخروج المضيّق على الاول وفيه منع وجوب اللازم
ثم اقول انّه لا احد ان يقول ان اللازم مما ذكر انه لا يمكن حمل الامر على الوجوب ولازمه عدم امكان الامر بالتعجيل وجوبا مع انّه يمكن ضرورة جواز
ان يقول المولى لعبده اذهب بالعجل مع ان ارادة الوجوب من غير تناقض وتغليظ والحلّ انّ اللازم انه لا يمكن الامر بالتعجيل فيما كان معجلا مع قطع
النظر عن ذلك الامر لا انّه لا يمكن مط فان قيل فعلى هذا لا يجب حمل الامرين على الاستحباب من جهة ما ذكر لجواز فهم المسارعة من الايتين قلت نعم

قالوا باحتمال الواقفية صح

بارتكاب المنهي عنه ولو مرة فكذلك الامر بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب او للقطع بعدم الفرق بينهما الا في طلب العدم والوجود ومنه
مضافا الى كونه قياسا في اللغة انه مع الفارق من وجهين ومنها ان الامر بالشئ نهي عن ضده وهو يقتضي الدوام ويلزمه التكرار في فعل المامور
به واجيب عنه بان النهي عن ضد المامور به على طباق الامر فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت ويمنع اقتضاء النهي للدوام ويمنع
استلزام الامر بالشئ النهي عن ضده ويمنع استلزام دوام الترك دوام الفعل معللا بجواز ارتفاع الضدين ويرد على الاول ان لازمه ان الامر ان كان
مقيدا بالدوام او المرة يكون النهي ايض كذلك وان كان المهية فيكون كذلك النهي ايض ولا شك ان مهية الضد يتحقق بفعله ولو مرة فالنهي عنها
يقتضي التكرار وقد قيل الامر بنفسه وان لم يتقيد بوقت لان الاصل بعينه بالمرة الاولى قلنا لو لم يقيده النهي عن الضد بالتكرار والحاصل ان
كونه على طباق الامر انما يفيد لو لم يكن الامر مطلقا والا يكون النهي ايض كك والنهي المطلق يفيد التكرار وكان هذا الجواب نشأ ممن يقول بكون
الامر للمرة وتبعه فيه من لا يوافقه غفلة وعن الثاني انه يختص بمن يقول بعدم اقتضاء النهي للتكرار وعلى الثالث انه يتم لو اريد الضد الخاص واما
العام فلا نزاع في كون الامر بالشئ نهيا عنه ومن هذا يظهر ما يرد على الرابع ايض لان الضد الذي يمكن الواسطة بينه وبين ضده هو الخاص
فالصواب ان يجاب بان النهي المقتضي للتكرار لخصوص صيغة لا تفعل وانتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع افرادها في وقت يطلب فيه انتفاؤها
لا دائما او بانه هو النهي المطلق واما المقيد فيتبعه قيده والمسلم من تضمن الامر بالشئ مط النهي عن ضده النهي في الجملة لا مط واضا عدم التقييد انما
يصح لو ثبت الاطلاق ومنها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة ولا ما علق على علة مكررة وفيه مضافا الى المعارضة بالحج انه بدليل
خارج وتكرر ما تكرر ذلك عليه غير التكرر والمستفاد من الصيغة ومنها انه لو لم يتكرر لم يرد النسخ بعده وفيه انه قرينة جهة السيد الاستعمال و
حسن الاستفسار وفيه عدم دلالتها على الاشتراك اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الاستفسار عن افراد المتواطي وارادة التجوز مع خفاء القرينة
او لاحتمال الاشتراك واصالة عدمها لا يفيد الا الظن والعلم احسن مع ان عدم احتمال الصيغة لا ينافي الاحتمال من جهة اخرى والامر بالمهية لا يستلزم
الامر بالمشخصات معينا او مخيرا يصح الاستفسار من هذه الجهة **فائدة ما الاولى** لا شك في وجوب المرة الواحدة على القول بالمهية والمرة وانما
الخلاف في الزائد عليها ثم الخلاف تارة في تحقيق مذهب القائل بالقولين فيه واخرى في تحقيق حكمه ولعدم فائدة كثيرة لتحقيق الاول لم يتعرض الاكثر
الا للثاني ثم الخلاف على هذا الوجه اما في الحكم المستفاد من الصيغة او مط ولو بضم خارج ولكن انت خبير بان المناسب للمقام هو الاول وان تعرض
الحكم بضم التشريع بعضهم ايض وتحقيقه اما على القول بالمهية فان في الزائد قولين عدم دلالة الصيغة على حكم له وكونه مسكوتا عنه ودلالتها
على استحبابه التزاما وربما قد ذهب الى الاول والذي العلامة ره وبعض اخر وهو الحق لعدم دلالة الدال على طلب المهية على حكم الزائد بشئ من الدلالات
ويستفاد الثاني من كلام صاحب المعالم كابيه واوجهه في شرح مجرد الاصول ودليله انه لو اتي الفعل ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به عرفا
ولا جل ان الامتثال لا يخرج عن الثواب يثبت الاستحباب وفيه انه اذا حصل الامتثال بفرد واحد وبرئت الذمة فلا يترتب اثر على غيره ولا معنى للامتثال بعد
الامتثال و سقر لانه اذا تحققت المهية بالفرد الاول فلا يخ اما يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق ثان لها اولا فعلى الثاني لا يعقل الامتثال بالثاني وعلى
الاول اما يبقى الطلب بالنسبة اليه بالوجوب فلا يحصل الامتثال بالاول ويكون قولا بالتكرار او بالاستحباب فيكون قولا بدلالة صيغة واحدة على
الوجوب والاستحباب وهو مع عدم جوازه تم لو نقل به احد ههنا وقد يتوهم انه على القول بالمهية يكون الزائد حراما من جهة كونه تشريعا ولا يخفى
ان حرمة التشريع مقدمة خارجية لا دخل لها بدلالة الصيغة على حكم فرد زائد فاقحامها ههنا لا وجه له مع انه قد يكون على وجوبه او استحبابه دليل
خارجي فانه بعد بيناغي مدلول الصيغة لا ينحصر الامر في التشريع حتى يكون محرما بالاطلاق مع ان التشريع لا يكون الا مع اعتقاد المشروعية فلا يكون
الزائد من حيث انه زائد حراما بل قد يكون بعروض شئ من الخارج بل لنا ان نقول ان الحرام ذلك الاعتقاد لا فعل الزائد واما على القول بالمرة فان فيه
ايض قولين حرمة الزائد بمقتضى الامر وكونه مسكوتا عنه استدل للاول بان مدلول الامر ح يكون هو الماهية المقيدة بالوحدة فيكون الوحدة
جزء المامور به ومع الزيادة ينتفي فلا يتحقق الامتثال وفيه ان طلب الفرد الواحد غير طلبه بشرط الوحدة فان الواحد جزء الاثنين يتحقق معهما
بخلاف الفرد بشرط الوحدة ومن نذر ان يعطي فقيرا دينارا او اعطاه دينارين بخلاف ما اذا نذر ان يعطيه بشرط الوحدة والقائل بالمرة لا يريد
الا الاول ومنهم من حرم الزائد للتشريع المتقدم وقد عرفت ما فيه واحتج القائل بالثاني والحق معه بمثل ما سبق على القول بالمهية نعم قد يكون
للزائد حكم اخر باعتبار دليل اخر من اصل او تشريع او غيرهما كالتشريع قبل حصول الامتثال بالمرة على القول بالمهية والمرة معا فما الامتياز
بينهما وما ثمرة الخلاف قلت الفرق بين القول بالمهية بوجهيه والقول بالمرة مع كون الزائد حراما بدلالة الصيغة ظاهر وكذا بين القول بالمهية مع
استحباب الزائد وبالمرة مع كون الزائد مسكوتا عنه واما الفرق بينهما مع السكوت عن الزائد فيهما فباعتبار متعلق الامر لا غير واما فائدة الخلاف فهي
ايض في غير الاخير ظاهرة واما فيه فيظهر فيما لو اتي بافراد متعددة دفعة فانه يحصل الامتثال بالجميع على المهية من غير اختصاص ببعض دلالة او لتحقق
لها حصل بالجميع وهو ايض فرد للمامور به وعلى المرة يكون المامور به واحدا منها ويقع الباقي تبرعا لان المطلق كان فردا واحدا فيتحقق الامتثال
بالجميع وقد يتعلق الفرض بالتعيين كتميز السائبة عمن يتعلق به الولاء في العتق فعلى المهية يكون الجميع سائبة بخلاف المرة فان السائبة يكون واحدا
فان قلنا بانه متعين في الواقع مشتبه عندنا يستخرج بالقرعة وان قلنا بانه غير معين يتخير المكلف كذا قالوا وفيه نظر اذ حين يتحقق الافراد
المتعددة دفعة كما يوجد المهية في ضمن المجموع يوجد في ضمن البعض ايض ووجود البعض مقارن لوجود الكل فحصول الامتثال بالجميع ليس باولى

من حصوله

الاخر فهل الاصل فيه الحمل على التجوز او الحقيقة من جهة الوضع للتركيب اذا احتمل فيه ذلك جنبيا بان ذلك على قسمين احدهما ما نعلم فيه معنى معينا
لتركيب نحو رايت اسدا يرمي فانا نعلم وضع الهيئة لنسبة الرمي الى الاسد باي معنى كان والاصل فيه التجوز لان المفروض ثبوت الوضع التجوزي
اي وجود العلاقة والكلام في الوضع لغو للهيئة او المادة والاصل عدمه وثانيهما ما لا نعلم فيه وضع خاص للهيئة التركيبية بل احتمل ان يكون
معناها ذلك المعنى المغاير لمعنى المفرد الاصلي نحو هل جا حيث ان الفعل فيه بمعنى الانشاء الذي هو غير حقيقة فيحتمل ان يكون جا مجاز المنافاة الا ستفهام
مع الاخبار ويحتمل ان يكون حقيقة لاجل وضع هيئة تركيب الفعل الماضي مع ادات الاستفهام لانشا الاستفهام عن معنا الحدث ونسبة الاصل
في مثله الى الامرين على السواء اذ وضع التركيب معلوم ويحتمل ان يكون الموضوع له هو ذلك المعنى اي وضع مجموع الهيئة والمادة لهذا المعنى المفهوم
حين التركيب حتى يكون حقيقة ويحتمل ان يكون الهيئة موضوعة لمجرد ارتباط معنى الجزئين فقط ولكن لما لم يكن ربط بين الاستفهام والاخبار حمل
الفعل على معنا المجازي ولا يرجح فيتوقف ولا يفيد اصالة عدم النقل في الهيئة لترجيح الحقيقة اذ لم يعلم معنى للهيئة هنا نعم هو حسن فيما اذا
علم ان هذا المعنى مستفاد من الهيئة كما مر كثيرا وهنا يمكن ان يكون مستفادا من المنافات المذكورة وكذا لا يفيد اصالة عدم وضع اخر حقيقي للمفرد
لترجيح التجوز لانا لا نقول بوضع اخر للمفرد نحو جا بل نقول بوضع للمركب وهو هل جا وهذا الوضع معلوم قطعا وان كان نوعيا غاية الامر انه لا
نعلم الموضوع له ولا يجري فيه الاصل فان قيل لو قلنا ان هذا المعنى المفهوم هو الموضوع له للتركيب لزم خلاف اصل اخر هو تغير معنى المادة
ولو قلنا بان ذلك من باب التجوز ومعنى المركب الحقيقي غير ذلك لم يلزم ذلك فهو اولى قلنا قد مر مرارا ان خلاف اصل لا يرجح على اخر باستلزام
الثاني بخلاف اصل اخر ومن ذلك يعلم الفرق بين القرينة والوضع التركيبي اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا شك في ان كون الشيء اولا حراما او مكروها
لا ينافي الوجوب ثانيا ولذا لم يقل الاشاعرة بان الامر المذكور يفيد غير الوجوب مجازا او وروده عقيب ما ذكر قرينة بل اختلفوا في ان الامر في
هذا التركيب هل خرج عن معنا الاصلي وصار حقيقة في غيره كما هو المصرح به في كلام جماعة منهم الوالد ره او صار مجازا والحق فيه كما يظهر من بعض
ام لا ثم القائلون بالخروج اختلفوا في المعنى الثاني ولذا حصلت في المسئلة اقوال كونه حقيقة في الوجوب مط وعدم خروجه عن معناه وهو
مذهب السيد والشيخ والرازي والبيضاوي والعبري وعدم الخروج لغة وخروجه الى ما كان قبل النهي شرعا مط اختاره الوالد العلامة ره وخروجه
اليه اذا علق بزوال علة النهي لا في غيره نقله العضدي ونفي عنه البعد الى الندب مط والى القدر المشترك بينهما وبين الوجوب وهو الرخصة اختاره
صاحب الوافية والتوقف وهو منقول عن امام الحرمين والحق هو الاول للاصل والقول بان التبادر الذي هو عمدة ادلة اثبات الاصل لا يجري هنا
مدفوع بان هذه الادلة معرفات لا يشترط فيها الانعكاس احتج الوالد قدس سره على الجزء الاول بما مر وعلى الثاني بغلبة الاستعمال فيه شرعا الموجبة
لحكم الحدس بتحقق النقل او الالحاق المشكوك فيه بالغالب وبالتبادر ويرد على الاول منع غلبة البالغة للنقل كيف مع ان اصل استعمال الشارع الامر
بعد الحظر ومثله ليس بحد توجب حصول المجاز المشهور فكيف باحداث لوضع الجديد مع ان كون جميع هذه الاوامر كذلك غير ثابت والالحاق
بالاغلب ثم سلمنا ولكن من اين علم ان اكثر الاستعمال في ذلك بل نقول الكثرة في الوجوب والاباحة غاية الامر مطابقته لما قبل النهي وعلى الثاني منعه
ولو سلم فالاصل تاخره عن زمان الشارع وهذا بعينه دليل الثالث والرابع والخامس والجواب الجواب ويزيد للرابع بان الندب اقرب المجازات الى
الحقيقة فيحمل عليه عند تعذرها وفيه منع التعذر والحمل على الاقرب وللسادس وجود القرينة غلبة الاستعمال بجعلها ملحوظة حتى يكون هي
سبب التبادر لا التبادر الحقيقي حتى يكون حقيقة وبعد ما عرفت من معنى القرينة وعدم المنافاة بين الوجوب اللاحق والمنع السابق يظهر ضعف
الاول كما يظهر ضعف الثاني بما مر من منع الغلبة ومنع وصولها حدا توجب ملاحظتها التبادر وكيف يدعي مثل هذه الغلبة في مقام ادعاها
جماعة بالنسبة الى ما قبل النهي واخرى بالنسبة الى الاباحة مع انه ليس موضع علم الاستعمال فيه في القدر المشترك لاحتمال ارادة الخصوصية لتحققها
قطعا ويرد مثل ذلك على الاباحة ايض اذ كلما يكون مباحا فهو كذلك قبل النهي فمن اين لا يكون هو المراد ودليل السامع كدفعه ظ منها
المشهور ان الامر المطلق لطلب الماهية وذهب ابو الحسين وبعض اخر الى انه للمرة والاسفرايني الى انه للتكرار مدة العمر ما امكن والسيد الى انه مشترك
بينهما لفظا والحق هو الاول لان المتبادر منه اي من الصيغة المشتملة على المادة والهيئة هو طلب حقيقة الفعل اي المبدء من غير تقييد باحدهما ولا
خطوره بالبال فيكون حقيقة فيه والاصل عدم غيره فان قيل فيلزم دلالته على المرة على القول بان المبدء موضوع للفرد دون الماهية قلنا المرة غير
الفرد والقائل بالفرد لا يقول بانه موضوع للفرد الواحد بل للاعم منه ومن المتعدد كما مر واستدل لنا ايض بجواز تقييده بهما من غير نقض ولا
تكرار وبالنص على مساواته للمضارع الاتي الخبرية ومقتضا الپس الا الخبر عن الماهية وباستعماله فيهما فيجعل للقدر المشترك دفعا للتجوز والاشتراك وبانه
لو كان للتكرار لعم الاوقات فيلزم التكليف بالمحال ولزم نسخ كل عمل ما تقدمه ويرد على الاول انه يمكن ان يكون موضوعا لاحدهما ويكون التقييد به
للتاكيد وهو امر واقع في كلام الفصحاء بل في كلامه سبحانه واولوية التاسيس غير ثابتة وبالاخر من باب القرينة على التجوز واصالة عدم التجوز مع
تعدد المستعمل فيه غير مفيدة وعلى الثاني منع النص ثم كون المضارع للماهية خاصة وعلى الثالث انه يبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز
وهو غير مسلم وعن الرابع ان القائل بالتكرار يقيده بالامكان عقلا او شرعا كما صرح به الامدي والعضدي والعبري احتج القائل بالمرة بان
المولى اذا امر عبده بدخول الدار فدخل مرة عد ممتثلا وجوابه انه لحصول الماهية في ضمنها والظاهر ان بنا المستدل على ابطال التكرار لا ظنه ايجاب
ثبوت المرة حيث ان القول بالماهية من المستحدثات كما يشعر به كلام بعضهم استدل القائل بالتكرار بوجوه منها ان النهي يقتضيه حيث ان المنهي عنه

[illegible] بل خروجه [illegible]

وهي المسبوقة بالنهي [illegible] القرينة صح

المعتبرة فان ذلك غير ثابت وثانيا انه لا شك فى الاستعمال فى الوجوب بغير قرينة ايضا فان كان رجحان للندب بحيث جعله ظاهرا يلزم المحذور
فى جانب الوجوب وان كان مساويا فيلزم من الجانبين لان الاحتياج الى القرينة فى المجاز للافهام والمجاز المساوى ايضا لا يفهم بدون
القرينة وعلى الثانى يرد اولا منع شيوع استعمال خصوص صيغة افعل فى الندب بحيث يساوى الحقيقة واما المندوبات فكثير منها
استفيد باعتبار عدم الورود بصيغة افعل بل بالاخبار الواردة فى مقام الانشاء وجم غفير منها بل اكثرها مما حمل عليه الصيغة بتوسط ضعيف
الخبر وجواز العمل بالضعيف فى المستحبات ومن البين ان ارادة الاستحباب من مثل ذلك غير معلوم وطائفة كثيرة منها يحمل على الندب لاتفاق وجود
معارض ومثله ففى تقليل استعملت فيها الصيغة فى الندب وظاهر ان مثله لا يثبت المجاز الراجح وثانيا ان كثرة الاستعمال وشيوعه لو سلم فانما هو
بملاحظة روايات مجموع الائمة لا واحد واحد فلا يفيد منها ج الاصل فى الوجوب المستفاد من الامر وغيره من الالفاظ التى يدل عليه التعين
والتخيير خلاف الاصل واما تثبت بيانيا بالاجماع واختلف فى كونه معينا او مخيرا فنسبة الاصل فيهما على السواء والاصل فيه الكفاية او العينية فان كان خطابا
الى واحد وجماعة فالاصل العينية وان لم يكن كذلك مثل يجب كذا فان قلنا ان الكفائى واجب على واحد لا بعينه كما هو الحق فهو الاصل وان قلنا
انه واجب على الكل ويسقط بفعل البعض فنسبة الاصل اليهما على السواء والاصل فيه الوجوب لتعيينى ان استفيد من لفظ مطلق دال عليه والغيرى
ان ثبت اصل وجوبه بالاجماع واختلف فى كونه غيريا او نفسيا فالاصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير فان قلت الاصل عدم ملاحظة مصلحة الغير
قلنا يعارضه اصالة عدم ملاحظة مصلحة نفسه ايضا فان قلت ملاحظة مصلحة الغير يحتاج الى ملاحظة الغير والاصل عدمها قلنا كذا حيثية النفسية
مع ان غايته كثرة مخالفة الاصل فى احد الطرفين وهى عند نا غير مفيدة هذا اذا لم يتحقق بعد وجوب الغير واما مع تحققه ولو لم تدخل بعد وقت
فعله فمع الاستفادة من المطلق ايضا لا يثبت اصالة النفسى لانها انما كانت لاصالة عدم التقييد ووجوبه بحال وجوب الغير ومع تحقق وجوبه لا حاجة
الى التقييد وان شئت التوضيح فارجع الى مسئلة وجوب الوضوء من فقهائنا وكذا توضيح ما اشرنا اليه من عدم توقف صيرورة الواجب الغيرى واجبا
على شخص على دخول وقت ذلك الغير وان توقف على تعلق الوجوب به والوجوب حقيقة فى الشرعى واما الوجوب الشرطى فهو ليس معنى حقيقيا
للوجوب بل هو مجاز لا يحمل عليه الا بدليل والفائدة يظهر فى الامر بالغسل مثلا للنافلة واختلف فى كونه مستحبا لها او شرطا فعلى ما ذكرناه
يحمل الامر ان لكونهما مجازين نعم لو كان مشروطة واجبا شرعا جاز به وان كان غيريا وهو ايضا من افراد المعنى الحقيقى فيحمل عليه بعد انتفاء التعيين
فيحكم بوجوبه عينا ومع ثبوت بدل تخييرا كالامر بغسل الثوب من شئ فانه اذا اختلف فى وجوبه او استحبابه يحكم بتقدم الوجوب وان كان لاجل الصلوة
والجواز ابداله بثوب اخر يحكم بالوجوب التخييرى منهاج قد وردت فى الايات والاخبار الفاظ خبرية ويعلم ان المراد منها ليس معانيها الحقيقية
بل يعلم ايضا انها مستعملة فى الطلب للفعل او الترك ولكن وقع الخلاف فى انها هل هى مثل صيغتى الامر والنهى مفيدة للايجاب والحرمة او المراد منها مطلق
الطلب كما ذكره جمع من الفقهاء منهم الاردبيلى وصاحب المدارك وكرره فى مسئلة عدم جواز مس كتابة المصحف للمحدث والمحدث المجلسى ذكره فى تفسير آية لا يمسه الا
المطهرون والعلامة فى المنتهى فى مسئلة تحريم وطى الحائض والمحقق الشيخ على فى شرح القواعد عند شرح قوله وكل اسباب الغسل اسباب الوضوء
وغيرهم والتحقيق انه لا شك فى انها حقيقة فى الاخبار ولا فى ان الحقيقة غير مرادة بل المراد المعنى المجازى الانشائى ولا فى ان المراد انشاء الترجيح والطلب
ولكن ارادته يتصور على وجوه ارادة مطلق الطلب من غير تقييد بشئ ويستفاد الخصوصية من امر اخر وارادة الطلب الحتمى وارادة غير الحتمى ولا
دليل على تعيين شئ منها فلا يحمل على احدها الا مع القرينة ولكن مطلق الطلب لما كان معلوما والقيد غير معلوم والاصل يقتضى عدمه فيحمل على
الندب والكراهة لا بمعنى ان اللفظ مستعمل فيه بل يستنبط منه ومن الاصل معا استدل القائل بانها للتحريم من النقيض بالتبادر وبانه اقرب الى الحقيقة
وبانه لولاه لضاعت فائدة ارادة الامر والنهى منها اذ الفائدة ارادة لفظ من اخر ارادة الثانى ما يفيده الاول والاول يفيد الوجوب والحرمة فكذا
الثانى حذرا عن تضييع الفائدة والجواب اما عن الاول فمنع التبادر وكيف مع انه يكون لا محالة مسببا عن سبب هو اما الوضع او كثرة الاستعمال او شدة
العلاقة ووضوحها والثلثة منتفية هنا اما الاول فواضح واما الثانى فلان الاخبار المستعملة فى الندب ليست باقل من المستعملة فى الوجوب
لو لم يكن اكثر واما الثالث فلانه لا يزيد علاقة الوجوب عن علاقة الندب والطلب وزيادة موجبة للتبادر مع انه لو سلم فهو لا يفيد فى كلام الشارع
لاصالة تاخره واما عن الثانى فلمنع الاقربية اولا ومنع وجوب الحمل على الاقرب ثانيا واما عن الثالث فبانه انما يتم لو ثبت ان الخبر مستعمل فى صيغة افعل
او لا تفعل اى علم ان معناه هى هذه الصيغة وهو ممنوع بل هو اول الكلام ثم لو ورد لفظ الحمل كونه امرا حتى يكون حقيقة او ماضيا او مضارعا بمعنى
الانشاء حتى يكون مجازا نحو تكلم فى السجدة بكذا فهل يكون محتملا للامرين او يحمل على الامر لاصالة الحقيقة الصواب هو الاول لعدم ثبوت اصالة
الحقيقة بهذا المعنى ويظهر الفائدة على ما اخترناه من عدم افادة الاخبار فى مقام الانشاء للوجوب وبنحوه الحمل للنهى والنفى منهاج الامر
الواقع بعد الحظر او الكراهة او ظنه واحتماله يستلزم رفعه وفاقا وانما اختلفوا فى معناه الذى هو ملزوم ذلك الرفع ولنمهد لتحرير محل النزاع مقدمة
وهى ان اللفظ قد يفيد معنى بوضعه ولا يفيده اذا اقترن مع لفظ اخر وذلك انما يكون لاحد الوجهين احدهما ان يكون معنى ذلك الاخر منافيا
للمعنى الاصلى للاول وثانيهما انه لا ينافيه ولكن حصل للتركيب وضع اخر غير الاول اما اولا او بكثرة الاستعمال والشيوع فان كان مثل ذلك اللفظ من
الاول يسمى مقترنا بالقرينة واللفظ الاول مجازا والثانى قرينة وان كان من الثانى يقال ان هذا التركيب حقيقة فى ذلك المعنى الا اذا لم يصل حد
التبادر ولكن حصل الرجحان لذلك المعنى الجديد يدرج فى المجاز المشهور او يجعل الشهرة قرينة ان سئل انه اذا كان معنى احد اللفظين منافيا للمعنى

الحرب

قرينة بل ورد امر واحد بامور متباينة وكلا يجوز مثله لو كانت الصيغة حقيقة في احد المعاني لايجابه التجوز بدون القرينة والاستعمال في الحقيقة
والمجاز معا وايضا استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وثالثة في الاباحة عند السادس فاما ان تجعل حقيقة في واحد او الجميع او الجامع والاول
يوجب التجوز والثاني الاشتراك وهما مخالفان للاصل فيتعين الثالث والجواب عن الاول بمنع التبادر بل المتبادر منه الطلب الحتمي واما عدم خطور
الترك بالبال فلان معنى الوجوب امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص وان انحل عند العقل باجزاء كسائر المهيات المركبة فهو عند التحليل ينحل الى طلب
الفعل مع المنع من الترك لا انه يجب ان يخطر ذلك المركب بالبال وعن الثاني بما مر من ان المطابق اثبات الوضع والثابت الارادة مع ان التقييد قد ثبت بما
ذكرنا وعن الثالث مابان المجوز ورد على القول بالوضع للقدر المشترك ايضا فلا يجوز الاستعمال في غيره بلا قرينة فان قلت لعل الصيغة استعملت في مطلق
الطلب ويعلم الفصل بالقرائن قلنا فلا يكون بلا قرينة واشتراط الاتصال فيها ممنوع وحديث الاستعمال في المعنيين باحتمال عموم المجاز مدفوع وعن
الرابع ان الثالث ايضا يوجب التجوز في كل من الافراد بل التجوز ح اكثر لايجابه التجوز في الفردين والافراد وعلى الاول يوجبه في غير واحد منها وان ح يلزم
التجوز في الجامع ايضا لان الاستعمال فيه اما غير واقع او نادر وهكذا في المعالم والانيس وغيرهما اقول بناء الدليل في التمسك بكون المجاز خلاف الاصل
اما على الاستعمال الوقوعي فيكون مراده ان الصيغة استعملت في الوجوب والندب ولو قلنا بانه حقيقة في احدهما او فيهما يلزم التجوز او الاشتراك
او الفرضي حتى يكون المراد انها لو كانت حقيقة في احدهما يلزم التجوز لو استعملت في الاخر ولو كانت حقيقة فيهما يلزم الاشتراك وكذا الجواب يحتمل فيه الامران
اما على الاول يكون المراد ان الصيغة استعملت في خصوص كل من الافراد فلو كانت للجامع لزم التجوز في كل منها بل هو ازيد وعلى الثاني انها لو كانت
حقيقة في الجامع يلزم التجوز لو استعملت في كل منها فهذه احتمالات اربعة فان كان بناء الجواب على الوقوع يتوقف تماميته على اثبات الاستعمال في
خصوص الفرد واني ذلك واي دليل عليه فان قيل يكفي المستدل فرض الوقوع قلت مراده انها استعملت في مورد يكون المامور به واجبا او مندوبا و
ان استفيدت الخصوصية من الخارج لا انها استعملت في خصوصهما والا لتهافت كلامه على انه لو اراده ايضا فللقائل ان يستدل على ما ذكرنا وان كان بناؤه
على الفرض لا يصح ما ذكره لوجه اذ يرد التجوز على الوضع للجامع من ندور الاستعمال فيه لانه يكون مع الوقوع دون الفرض بل يرد ان اللازم ح هو
خلاف الاصل على تقدير الاستعمال وذلك لا يثبت شيئا فان الجواب يكون ح هكذا لو كانت حقيقة في الجامع لزم التجوز لو استعملت في الفرد والمجاز
اللازم على تقدير الاستعمال خلاف الاصل فلا يكون يجوز نعم ولكن يرد مثل ذلك على الدليل ايضا على بنائه على الفرض والصواب في الجواب على بناء
الدليل على الوقوع انه يبتني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو ممنوع كما مر وعلى بنائه على الفرض بما مر من الايراد عليه ح بلزوم مثله من التجوز
على الوضع للجامع وان لم يلزم الزائد وجه سابعهم وثامنهم على الجزء الاول ما لا يضر بالوثم وعلى الثاني كالثالث والخامس فائدة ان الاولى
لا يتوهم ان صيغة افعل فعل وهو موضوع للجزئيات فكيف يتوهم انها موضوعة للقدر المشترك لان الفعل وان كان موضوعا للجزئيات ولكنه بالوضع
العام اي عنوان الوضع الذي هو آلة ملاحظة الجزئيات عام فكلما كان عنوانا فالفعل يدل على الجزئي الذي تحته من حيث هو جزئي له والخلاف
انما هو في هذا العنوان فاختلف في ان عنوان وضع صيغة افعل هل هو مطلق الطلب حتى يدل على كل من جزئياته من حيث انه جزئي له او الطلب الحتمي حتى يكون
مدلوله هو جزئياته فعلى الاول لا يفهم الا تحقق حصة من مطلق الطلب وعلى الثاني يفهم تحقق حصة من الطلب الحتمي وذلك كما في لفظ هذا فانه
موضوع لجزئيات المفرد المذكر المشار اليه لا غير ذلك وان لم يكن مشخصات هذا الجزئي منحصرة في ذلك فلا يفهم منه الا حصة من هذا الكلي دون
سائر المشخصات ولو كان عنوان وضعه المفرد المذكر من ذوي العقول مثلا كان يدل على وجود حصة منه ايضا وهكذا الثانية قال صاحب المعالم بعد
اختياره الوجوب لغة وشرعا يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار
من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع
انتهى ومراده ان تتبع موارد استعمالات الائمة ع وملاحظة شيوع استعمال الصيغة في الندب في عرفهم يعطي ان استعمالها فيه كان من المجازات
المشهورة فتساوى احتماله مع احتمال المعنى الحقيقي ومع التساوي لا يمكن الحمل على الحقيقة بدون القرينة وبناؤه على التوقف في المجاز المشهور ولو بعد
حصول الحقيقة في الندب ولا يحقق نقل من الائمة ع ولا انتقاء عرفهم وعلى هذا فيظهر ما في كلام صاحب الوافية حيث انه بعد نقل ما نقل قال وانت
بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ليست مستعملة الا فيما استعمل في كلام الله وكلام جدهم فكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال
من معناه في كلام جدهم من غير تنبيه ولا اعلام لان حاصل ما عرفنا فيه هذا انتهى وفيه اولا انه لم يدع نقلا ووضعا وتجدد عرف لهم ع بل ادعى شيوع الاستعمال
في الندب وليس هذا نقلا حتى يجب عليهم الاعلام مع انه لو تحقق نقل ايضا فبناء كلامه على التخصيص الحاصل بكثرة الاستعمال وهذا ليس مما كان
باختيارهم ولا عملا اصطلاحيا منهم حتى يحتاج الى الاعلام وثانيا انه لم يدع انها استعملت في كلامهم في غير ما استعملت فيه في كلام الله ورسوله فانه
يقول انها استعملت في كلاهما في الندب ايضا بل مراده انها كما استعملت في كلاهما في الوجوب والندب استعملت في كلامهم فيهما ايضا الا انه زاد الاستعمال
في الندب في كلامهم ولذا تساوى او تقدم مع الحقيقة ثم ان مراد صاحب المعالم اما من تتبع احاديث الائمة نرى ان الاوامر المستعملة في الندب بدون القرينة
كثيرة او هو يدل على ان استعمالها فيه كان في عرفهم شائعا وكان من المجازات المساوية مع الحقيقة والا لما صح الاستعمال بدون القرينة فثبت كونه
مجازا راجحا بواسطة الاستعمال بدون القرينة او انه يرى كثرة استعمالها فيه وشيوعها بحيث يعلم منه ان الندب صار من المجازات الراجحة حيث ان تلك
الكثرة تستلزمه فثبت كونه مجازا راجحا بكثرة الاستعمال وهذا هو ظاهر كلامه فعلى الاول يرد عليه اولا منع الاستعمال في الندب بدون القرينة في الاخبار

مثل قوله ليس عليكم جناح وهو وان كان من الراوين ولكن لكونهما من اهل اللسان مع تقرير المعصوم اياهما يكفي في المط وقد يستدل بوجوه اخر
غير تامة ايض منها احتجاجهم بمطلق الصيغة على الوجوب وفيه انه يحتمل ان يكون لفهمهم الوجوب من قرينة خارجية واصالة عدمها معارضة باصالة
عدم الفهم من مجرد هذا اللفظ فان الفهم مع القرينة مقطوع به ومنها انها اما حقيقة في الوجوب فقط ام لا وعلى الثاني اما حقيقة في غيره
خاصة ام لا وعلى الثاني اما حقيقة فيه وفي غيره بالاشتراك اللفظي او المعنوي او لا وغير الاول بط منها فيتعين اما الثاني فلانها لو كانت حقيقة
في غير الوجوب خاصة فاما حقيقة في احد المعاني الثلثة الندب والاباحة او التهديد بدا وفي غيرها والثاني لم يقل به احد والاول باطل لوجود
علامة التجوز وهو عدم التبادر في كل منها واما الثالث والرابع فلان بجامعهما الاشتراك اللفظي او المعنوي واما الخامس فظ وفيه انه يبتني على ترجيح
الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوي وهو غير ثابت ومنها قوله تع وما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم ابليس في عدم السجود بعد الامر والمراد
به اسجدوا في قوله تع واذ قلنا للملئكة اسجدوا ولولا انه للوجوب لما توجه الذم وجعل الذم على المخالفة مع الاستكبار خلاف الاصل والظ
كارادة امرتك مع القرينة وفيه انه يمكن المراد بامرتك الاتيان بما يدل على الوجوب وكون الامر موضوعا للصيغة بمجرده ممنوع وتوقفه على
ضم قرينة الوجوب مع اسجدوا والاصل عدمها معارض باصالة عدم دلالة لفظ اسجدوا فقط ايض على الوجوب وفيه ايض ان دلالة الاية
على الذم على مخالفة الامر ممنوعة اذ ليس فيها الا الاستفهام ويمكن ان يكون للتقرير لتفرد عليه الاستكبار فيتم الحجة كما وقع وكون استكباره على ادم غير معنية
لحرمته مط سيما مع امر سبحانه ولو على الندب وايض يمكن ان يكون الامر بغير اسجدوا واما بدل على الوجوب بكون هو دالا على مدلوله باحد الاشتراكين
وامرتك قرينة لارادة ذلك المعنى ومنها قوله عز شانه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة نفي التخيير فينتفي الوجوب وفيه
مضافا الى منع صدق الامر على صيغة افعل مط وان الثابت منه لو تم اخص من المط ان القضاء الالزام لا مجرد التوجه فلا يفيد ومنها قوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال انه لكونه واردا في معرض الوعيد فيدل على التهديد بالمخالف الامر
تحذيره او لانه امر بالحذر عن المخالفة وهو للالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر او اباحته لوجوبه مع المقتضي وعدم معقوليته بدونه ومع كونه
لمطلق الطلب ايض يدل على حسن الحذر وحسنه يدل على وجود المقتضي له اي العذاب اذ لولاه لكان الحذر سفها ولا يريد من الوجوب الا حرمة المخالفة وحمل
المخالفة على الحمل على ما يخالفه او اعتقاد الفساد خلاف الظ وعدم عموم عن امره لو سلم لا يضر لحصول المط بدونه اذ لا يحسن الوعيد على مخالفة الامر مط الا مع
كونه حقيقة في الوجوب لوجوب التقييد مع الاشتراك مضافا الى ان ثبوت المط في البعض يثبته في الكل لاصالة عدم الاشتراك والتجوز والى ان الموصول
يستغرق جميع من اتصف بمضمون الصلة فلا يضر اطلاق الامر واحتمال الامر بالحذر عن مخالف الامر دون مخالفيه فاسد لوجوه ويتبادر عليه المخالفة يدفع تجويز كون
التهديد بالمخالف باعتبار اخر وفيه اولا منع قوله لا معنى لندب الحذر او اباحته وان حسنه كاف لاثبات الوجوب لمنع احتمال العذاب لو مرجوحا يحسن الحذر ولا
نسلم الوجوب حينئذ يمكن الاشتراك الامر بين الوجوب وغيره او كونه حقيقة في الغير واستعمل في الوجوب بقرينة الاشتراك او التجوز فالمخالف يحتمل ان يخطاء او
يسهو عنها فلذا ندب الحذر وثانيا انه يمكن ان يكون المراد الامر بحذر المخالفين عن اصابة الفتنة او العذاب بان لا يسامحوا في درك القرائن الوجوبية و
ثالثا ان المخالفة لتضمنها معنى الاعراض عدت بعن فالتهديد بمن خالف معرضا الامط كما هو المط ورابعا انه يمكن ان يكون لفظة او للتقسيم والمراد
بالفتنة الافات الدنيوية فيكون المعنى ان المخالف لبعض الاوامر تصيبه الفتنة والبعض الاخر العذاب والافات الدنيوية وعقوباتها قد تصيب تارك
المندوب كما صرح به في بعض الاخبار وخامسا انه لا يدل الا على عدم جواز مخالفة الامر دون صيغة افعل ومنها ان تارك الامر عاص لقوله عز
شانه افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم والعاصي معذب لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا فتارك الامر
معذب وفيه مضافا الى ما سبق من الاختصاص بلفظ الامر ان المراد الكفار بقرينة الخلود والحمل على مكث طويل تجوز لا يرتكب بلا دليل وعموم الموصول
لا يفيد لامكان تخصيصه وهو اما مقدم على المجاز او يساويه ومنها قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان مطلق الطلب او الندب قد
تعلق به ومنها قوله لبريرة بعد قولها اتأمرني لا بل انما انا شافع وفيهما ما سبق من الاختصاص وكذا صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عن صدقة
المال ياخذها السلطان فقال لا امرك ان تعيد حيث ان الاعادة مستحبة ومنها احتجاجه لذم الخدري حين دعاه حين كونه في الصلوة فلم يجبه
بقوله تع استجيبوا لله وللرسول حيث قال ما منعك من الاستجابة وقد سمعت قوله تع استجيبوا الخ وفيه مضافا الى عدم ثبوت الرواية ان فيه ليس
ذم لجواز حمل الاستفهام على حقيقته احتج اول المخالفين بقوله عم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة هي المشية وبتصريح الاباء بسائر
الامر للسؤال اللاتي لرتبته والسؤال انما يدل على الندب لا غيره فكذلك الامر والجواب عن الاول ان معنى الاستطاعة ليس المشية بل القدرة سلمنا انه يكون
مبانا المعنى امره وان المراد منه الندب وهو مشعر بعدم كونه حقيقة فيه لما احتاج الى البيان سلمنا الجميع فغايته ما يدل عليه ان اوامر الشارع كذا
شرعا وعن الثاني ان تصريح الاباء ممنوع ولو سلم فنقول بتحقق الايجاب في السؤال ايض وان لم يترتب استحقاق الذم والعقاب على ما مر في المقدمات
مع انه لو ثبت فانما هو في لفظ الامر دون صيغة افعل اذ لا معنى للتفرقة بينها وبين السؤال فانه قد يكون بها واستدل ثانيهم بان الجواز قطعي
والزائد مشكوك فيه فالاصل عدمه وجوابه مضافا الى قطعية الزائد ايض ان الكلام في الوضع دون الارادة والوضع للجواز ليس مقطوعا به حجة ثالثهم
ورابعهم ثبوت الاستعمال والاصل فيه الحقيقة وجوابه منع الاصل ودليل خامسهم وسادسهم تبادر الرجحان او الاذن بحيث لا يخطر بالبال فعل بل لا
يخطر الترك اصلا فضلا عن المنع منه او تجويزه وايض ثبت قطعا والتقييد خلاف الاصل وايض قد كثر ورود اوامر مختلفة بامور متباينة حكاما دون

قرينة

مخالفة الطالب الثالثة اعلم ان مرادهم من قولهم صيغة افعل للايجاب والوجوب ليس انه معناها الحقيقي بل المراد ان هذه الهيئة وضعت
للاستعمال فيما اذا اريد الطلب الحتمي والحاصل انه لازم معناه الرابعة قد ظهر مما ذكرنا سر اختلاف كلمات القوم في التعبير في هذا المقام
حيث ان منهم من يقول صيغة افعل للوجوب ومنهم من يقول انها للايجاب فان المراد واحد والعبارات مختلفة الخامسة قيل النزاع في
دلالة افعل على الوجوب يتصور على وجوه احدها ان العالي اذا طلب به هل يفهم منه الالزام ام لا والثاني ان مع قطع النظر عن القائل والقرينة
هل يفيده ام لا والثالث انه بنفسه هل يدل على ان قائله شخص عال اوجب الفعل ام لا اقول ان النزاع فيه وان تصور بهذه الوجوه ولكن كلماتهم
في المسئلة صريحة في ارادة الثاني دون غيره اذا عرفت ذلك فاعلم انها تستعمل في معان متكثرة يرتقي الى ثمانية عشر معنى وان امكن ارجاع
بعضها الى بعض ولا خلاف في انها ليست حقيقة في الجميع وانما هو في تعيين ما هي حقيقة فيه وقد اختلفوا فيه على اقوال تبلغ سبعة عشر
ولكن كثير منها شاذ غير ملتفت اليه وما يصلح للذكر اقوال كونها حقيقة في الوجوب مط ذهب اليه جمهور الاصوليين ومعظم الفقهاء وجماعة
من المتكلمين وفي الندب كذلك اختاره ابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء وفي الاباحة وفي الاولين بالاشتراك اللفظي وفي الثلثة كذلك وفيهما
بالاشتراك المعنوي وفيها كذلك وفي الاول شرعا وفي الاولين لغة لفظيا او معنويا والحق هو الاول لنا تبادر الوجوب عنها عند الاطلاق فان
السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعله عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وان لم يكن هناك قرينة وسيقرر آخر لو
قال السيد لعبده اذهب الى السوق فلم يذهب فعاقبه المولى معللا بترك الذهاب لم يذمه اهل العرف ولو قال له تسحيلك فتركه فعاقبه يذمونه
وبتأمل لو قال له اذهب الى السوق فسئل العبد اهل العرف هل يجوز لي ترك الذهاب يجيبون بالعدم بل نقول لا يختص ذلك بامر السيد بل ربما
انه لو قال احد لغيره افعل كذا وهو لم يجبه يقطع بعدم رضاه عنه فلو كان القائل ادنى تقول قد كسر قلبه ولو كان اعلى يقطع بتغيره عليه و
يقول ما تخاف من عدم اجابته ولو كان مساويا تقول انه تكدر منه وتمام المط يثبت بضميمة اصالة عدم النقل وقد اورد عليه بوجوه احدها
انا لا نسلم ان الذم لاجل الوجوب فانا نراهم يذمون تارك المستحب وايض قد يكون جهة الذم احتمال الوجوب اذ تارك الامر الدائر بين الوجوب
والاستحباب يستحق الذم عقلا وجوابه ان الذم من لوازم الوجوب بل لنا ان نقول ان مرادنا منه ليس الا ما يلزم تاركه الذم لو كان للقائل من
يجب طاعته شرعا او عقلا وقوله يذمون تارك المستحب قلنا لا شك انهم لا يذمون تارك كل مستحب ولا كل تارك مستحب بل قد يذمون بعض
الاشخاص بترك بعض المستحبات كما يذمون مجتهدا عالما لم يفعل طول شهر رمضان سوى فرايضه ونام في ليالي القدر الثلثة بتمامها والسر فيه
ان بعض المستحبات من بعض الاشخاص واجب عرفا وان لم يجب شرعا ولذا تريهم يقطعون بانه لا ينام في جميع هذه الليالي بدون العذر فذمهم
باعتبار لزومه عندهم عليه ويقول ان ذمهم ليس من جهة كونه تاركا للندب بل من جهة استنباطهم عدم شوقه الى العبادة وتكاهله في تحصيل رضا
باريه الموجب لتنزل مرتبته عابدا عنه ولذا لا يذمون كل شخص به مع ان الفرق بين مثل قول السيد لعبده يتبك ان تفعل وافعل ظ واما استحقاق الذم
على ترك المحتمل للوجوب فبط لانه ظاهر اذ لم يقل احد بوجوب دفع الضرر المحتمل مع ان بالاحتمال لا يتصور الضرر فان قيل نعلم لو امر عبده بامر حقير
لا يتصور في تركه ضرر فلم يفعله فعاقبه يلومونه على عقابه وكذا نعلم لو ترك العبد امرا دائرا بين الوجوب والندب المترتب على تركه على فرض الوجوب
مفسدة ولو يتصور في فعله ضرر فظهر الوجوب وترتب المفسدة يذمونه قلنا اما ذكره من اللوم على العقاب لاجل ترك امر حقير ففيه خلط لان
الملامة يكون اذا كان عقابه زائدا على ما يقتضيه وقد يكون المامور به لا يقتضي تركه الا مجرد قول السيد لم ما فعلت فالملامة يكون على
التجاوز عن الحد واما الذم على بعض ما يحتمل الوجوب فانما يرد لو كان الذم على ترك ما قال السيد وليس كذلك بل يعللون حسن ذمهم بانه لا يتصور فيه
ضرر وكانت في تركه المفسدة الكلية وهو دال على ان مثل ذلك واجب عرفا وهو كذلك وثانيها ان القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا
اذ غالب ما يكون انه يعلم العادة العامة او عادة مولاه او فوت منفعته ولذا لو امره بما يختص بمصالح العبد لما ذموه اذا لم يفعل وجوابه ان المفروض
انتفاء القرائن فليعتد وكذلك لو وجدت وان شئت تفرض ورود شخص غير عالم بما يصلح قرينة اصلا ورأى ان سيده يغريه فليسئل عنه فيعتذر
بانه قلت له افعل فما فعله فانه لا يذمه اصلا بل غاية ما يتصور منه الشفاعة وثالثها ان غاية ما يثبت ان الصيغة لو صدرت من السيد ومثله يفيد
الوجوب فلعل علوه قرينة عليه ولذا لا يذم التارك لو كان الامر ادنى او مساويا وجوابه انا نرى العالي يندب ويبيح ويكره ويحرم فنفس العلو لا دلالة
له على الايجاب نعم لو قيل ان الدال على الوجوب يجوز ان يكون الصيغة الصادرة عن العالي لم يرد ذلك بل جوابه ما مر في آخر الدليل مع ان ذلك كاف فيما نحن
بصدده فان المط اثبات وجوب اوامر الشارع ورابعها استعملت الصيغة متعلقة بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب فلو تبادر منها الوجوب
يلزم الخطاب بما هو خلاف الظ وتاخير البيان وجوابه ان غايته تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا قبح فيه فان قلت يلزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز
قلنا عموم المجاز ممكن ولنا ايض قوله سبحانه وتع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع بعد امرهم به بصيغة اركعوا ولولا انه للوجوب لكان
الذم قبيحا فان قيل الذم على التكذيب او للمخالفة لاجل التكذيب بدليل قوله سبحانه ويل يومئذ للمكذبين قلنا هو خلاف الاصل والظاهر ولا دلالة
لقوله ويل يومئذ للمكذبين عليه فان قيل يجوز الاقتران بقرينة الوجوب قلنا الاصل منعه مع انها لو كانت لكان الذم على ترك الركوع اذا قيل اركعوا
مقرونا بالقرينة فلم يحسن الذم على مخالفة مجرد اركعوا ولنا ايض صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وفيها بعد حكم ابي جعفر ع بوجوب القصر قالا قلنا انما قال الله
عز وجل فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك الحديث وجه الاستدلال انها يدل على ان افعلوا مفيد للوجوب ولولاه لكان معناه

لفظ الامر يستعمل في القول المخصوص الاتي والفعل والصفة والشيء والشأن والفعل النحوي الخاص سواء استعمل في الطلب ام لا ولا خلاف في عدم
كونه حقيقة لغة او عرفا عاما في الاخير وانما الخلاف في غيره فالاكثر على انه حقيقة في الاول مجاز في غيره والسيد الى انه مشترك بين الاولين لفظا
وقيل معنى والبصري الى انه مشترك بين الجمع لفظا بين المعنى المصدري والاسمي والاول هو التكلم بالقول المخصوص خاصة والثاني القول المخصوص
والفعل اشتراكا لفظيا او القدر المشترك بينهما لنا على الاول ما ياتي من التبادر ودلالة وعدم صحة السلب من المعنيين وعلى الثاني التبادر
اراده مع قرينة المصدرية وكون مشتقاته حقائق فيه خاصة اجماعا والاصل اتحاد المبدأ والمشتق في المعنى وباولوية المجاز عن الاشتراك
تثبت الاختصاص مع انه لو كان له معنى اخر لجاز الاشتقاق منه لكونه مباسا واللازم بط وعلى الثالث استعماله فيهما ولا دليل على التعيين وان
تبادر احدهما لا على التعيين ولم يصح السلب من اي منهما اريد احتج الاول بوجوه الاول وجود امارات المجاز في غير القول من عدم التبادر او تبادر
الغير وصحة السلب وعدم الاشتقاق من غير ما هو بمعنى القول وفيه منع الثلثة الاولى فانه اذا قيل امر فلان حسن او صدر عنه امر يتردد الذهن
بين القول والفعل وهو التبادر ودلالة واذا قيل لمن فعل حسنا انه فعل امرا حسنا لا يصح ان يقول لم يفعل امرا بل فعل فعلا حسنا ومنع استلزام الحقيقة
للاشتقاق والثاني انه حقيقة في القول فيكون مجازا في غيره لكونه خيرا من الاشتراك وفيه منع الاول باطلاقه والثالث ان الامر يستلزم
متعلقا هو المامور به ويوصف متعلقه بانه مطيع وعاص ويعد قسما من الكلام وضدا للنهي والكل منتف في الفعل وقيل انها من خواص الامر
المصدري دون الاسمي احتج القائل بالاشتراك اللفظي بالاستعمال وفيه انه مع التعدد اعم من الحقيقة واستدل من قال بالاشتراك المعنوي بانه
لولاه لزم التجوز او الاشتراك وفيه انه مبني على ترجيح الاشتراك وفيه انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز مط وقد عرفت ضعفه
منهاج لا كلام للاصولي في غير القول المخصوص اي الدال على الطلب نشأ من معاني الامر انما الكلام في تعيينه واختلفوا فيه من ثلثة وجوه
احدها انه هل هو الدال عليه بالوضع ام مط وثانيها انه هل هو الدال على الطلب الالزامي ام مطلقا وثالثها انه هل يشترط فيه الاستعلاء او
العلو او كلاهما ولا يشترط شيء منها اما الاول فذهب جماعة منهم السيد الى انه الدال بالوضع والمطابقة فيخرج مثل وجبت واريد منك كذا
ولا تشكيك وصرح بعض بالتعميم وهو الحق اذ لا يفرق في العرف في اطلاق الامر بين الدال بالوضع ولا به فيقال ان الله عز شانه امر بالحج لقوله ولله
على الناس حج البيت وبالصيام لقوله تع كتب عليكم الصيام وايضا لا يصح سلب الامر بالحج ولا بالصيام وكذا من قال له مولاه اطلب منك ان تسعى انه ليس
مامورا بالسعي وايضا لا يتبادر عنه الدال بالوضع بخصوصه عند الاطلاق فلا يفهم من امر فلان بقتل زيد انه قال بخصوص لفظ اقتله وما يتوهم
انه في اصطلاح النحاة حقيقة في الدال بالوضع والاصل عدم النقل مدفوع بان مصطلحهم هو صيغة افعل وان استعمل في غير الطلب لا القول
الدال على الطلب واما الثاني فالحق فيه انه الدال على الطلب الالزامي للتبادر وصحة السلب عن الندبي فانه اذا قيل ان المولى امر بذلك يتبادر المنع
من النقيض ويقال ان الله سبحانه ما امر بالنوافل ولكن ندب اليها مع ان في الايات والاخبار الآتية دلالة عليه ايضا وتقسيم الامر الى الواجب والندب
بعد الدلالة على خلاف ما يقتضيه لا يفيد وكون فعل المندوب طاعة لا يضر لاطلاق الطاعة على فعل المندوب ايضا واما الثالث فذهب
العضدي والبيضاوي الى عدم اشتراط شيء من العلو والاستعلاء وبعضهم الى اشتراطهما والمعتزلة الى اشتراط العلو وذهب والدي العلامة
الى عدم كفاية العلو وعدم اشتراطه بل اشتراط الاستعلاء وهو مذهب ابي الحسين البصري وهو الحق اما عدم كفاية العلو فلانه لو طلب
شخص عال شيئا من سافل بطريق التخضع والتسفل لا يقال في العرف انه امره ويصح سلب الامر عنه واما عدم اشتراطه فلانه اذا ذم احد غيره بانه
او تكبر فيما حيث امر العالم الفلاني بامر مع علوه تنبه بذم ذلك الامر ولا يستهجن القائل واما اشتراط الاستعلاء فلانه اذا قيل فلان امر بكذا
او جعل فلانا مامورا بكذا يتبادر وانه يرى نفسه اعلى منه وايضا اذا طلب سافل من الاعلى على الترفع يقال انه سيء الادب يامر مثل فلان واما قوله تع
حكاية عن فرعون ماذا تامرون فمع انه لا يثبت الا الاستعمال فيه ان انقياد فرعون اليهم في رأيهم جعله اسفل منهم ورخصهم في التكلم معه مستعليا
منهاج اختلفوا في معنى صيغة افعل وما في معناها ولنقدم اولا مقدمات الاولى اعلم ان الايجاب عبارة عن الطلب الحتمي الذي هو امر
بسيط اجمالي اذا حلله العقل واراد التعبير عنه يعبر بطلب الفعل مع المنع من الترك ولا يتوقف على كون الطالب اعلى من المطلوب منه بل لو طلب الادنى شيئا
من الاعلى حتما يكون ايجابا ولكن لا يلزمه استحقاق التارك الذم او اللوم او العقاب بل هو امر خارج منفك عنه نعم لو كان الموجب ممن يجب طاعته يستحق
تاركه الذم ان عقلا فعقلا وان عرفا فعرفا وان شرعا فشرعا وهو باعتبار وجوب الطاعة لا باعتبار كونه من جزء الايجاب ولا ذمة الثانية
الفرق بين الايجاب والوجوب ان الاول فعل الطالب ومتعد والثاني امر متعلق بالمطلوب عنه لازم عارض للفعل وفرقهما كالفرق بين اوجبه على
فلان ووجب عليه فالوجوب فرع الايجاب يترتب عليه هما متضايفان لا ينفك احدهما عن الاخر واما ما قيل من ان الايجاب لا يلزم منه الوجوب
فالمراد به الشرعي توضيحه ان الوجوب هو كون الفعل بحيث يلزم الاتيان به واذا اضيف الى المامور وقيل الوجوب على شخص فهو كونه بحيث
يلزم الاتيان به شرعا ولا شك ان مطلق الايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي واما الايجاب اللغوي فلا ينفك عنه كما لا يتحقق الضارب
بدون المضروب به ولكنه تابع للايجاب بمعنى ان الايجاب ان كان من الشرع يتحقق الوجوب الشرعي وان كان من العقل فالعقلي وان كان من
شخص معين فمنه فان كل من يقول لغيره اوجبت عليك هذا الفعل يصير ذلك الغير بحيث يلزمه بارادة القائل اي يصدق عليه انه محتوم
عليه بالفعل وكونه كذلك هو الوجوب اللغوي غاية الامر ان الوجوب الذي من غير الشارع او العقل لا يوجب استحقاق عقاب ولا ذم ولكنه يوجب

مخالفة

والحدوث فيجعل الأول قسمين قسم يطلق على المنقضي قطعا كالمؤمن والكافر وقسم لا يطلق كذلك كالحلو والحامض ويجعل الثاني قابلا للنزاع
بثبوت عدم الاطلاق في بعض ما كان من الاول والاطلاق في بعض اخر منه بخلاف الثاني فانه لم يثبت فيه شيء من الامرين وفيه ان الاطلاق
في بعض ما هو من الاول وعدمه في اخر يمكن ان يكون لاجل طريان الضد وعدمه لا لملاحظة الثبوت مع ان من المشتقات التي بمعنى الحدوث
ما يطلق على المنقضي قطعا كالقائل احتج السادس وهو من يقول بكونه حقيقة في المنقضي قطعا اذا كان محكوما عليه ومخصص النزاع بما اذا
كان محكوما به انه لولاه لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا لانها مستقبلة باعتبار من الخطاء والاصل عدم التجوز وفيه اولا
ان هذا انما هو اذا كان المراد بالحال حال النطق وليس كذلك كما عرفت وثانيا انه لا تفاوت في ذلك بين الوقوع محكوما عليه وبه وثالثا انه لا دخل
لكيفية التركيب في وضع المشتق لان تفاوت الكلام في هيئة التركيبية ولكنه خروج عن المقصود ورابعا انه لا يتم على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين
واثبات احكامهم لغيرهم بدليل اخر وخامسا انه يوجب كون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وهو مما لم يقل به احد واحتج السابع بمثل ما ذكرنا من صحة
سلب العبد عمن كان عبدا واعتق والاسود عما كان ابيض وبنادر التلبس عنهما وعن نحوهما بخلاف الضارب والقاتل والاكل ومثلها وفيه مضافا
الى منع عدم اطلاق مثل المسود على الحجر بعد الاسوداد انه لا يطلق البصير والسميع على الاعمى والاصم مع عدم طريان الضد الوجودي ولو عد امثال
ذلك ضدا وجوديا لكان نقضا كل مشتق مع طريان الضد الوجودي **فائدة ثانية الاولى** قد ذكرنا ان من المشتقات ما يطلق على ذوي الملكات
او الصنائع وتحقيقه بعد مقدمة وهي ان المشتق كما سبق موضوع بالوضع العام للمعاني المخصوصة ولكن خصوصيتها الموضوع له فيه اضافية والحاصل ان
الواضع تصور معنى كليا هو ذات تعلق له المبدأ وجعل له التصور جزئيات اضافية مندرجة تحته وهو ذات تثبت لها الضرب وذات تثبت لها القتل
الى غير ذلك ولا شك في ان هذه المعاني الجزئية تعتبر وجود المبدأ وثبوته في الجملة او بالفعل على الخلاف ولا يطلق مشتق على ذات بهذا الوضع الا مع هذا
الاعتبار ثم قد يعرض لبعض المشتقات في العرف الخاص والعام وضع اخر كما عرض للفظ الرحمن والعيوق والدابة وكالوضع الطاري للاعلام المشتقة في
الاصل واذ عرفت ذلك فنقول لا شك ان من المشتقات ما يطلق ويراد به ذو الملكة او الصناعة او الحرفة وليس اطلاقه باعتبار ملاحظة التلبس بالمبدأ
مطلقا وان كان ملحوظا في ابتداء الوضع الطاري بل باعتبار حصول نفس الملكة او كون المبدأ صناعة وحرفة وبالجملة كما ان منها ما وضع ثانيا للذات
مخصوصة وليس اطلاقها عليها باعتبار الوضع الاولي كذلك منها ما وضع ثانيا لذي الملكة او الحرفة كالمعلم والمتعلم والخياط وغيرها فهذه الالفاظ على
الذوات ليس بملاحظة حصول المبدأ حتى يكون المعنى ذات ثبت لها الخياطة مثلا بل معناه ذات ثبت لها ملكة الخياطة او صنعة الخياطة والدليل على ذلك
صحة سلبها عن الذات التي لم يحصل لها الملكة وان تلبس بالمبدأ بالفعل وايضا يطلق هذه الالفاظ من لم يعرف الاشتقاق ولا معاني مباديها وايضا
يصح اطلاقها على من تلبس بالمبدأ في وقت لو فرض حصول الملكة لشخص من غير تلبسه ثم انا لا نقول ان مبادي هذه الالفاظ موضوعة للملكة والصنعة
كما ظن بل هي باقية على معانيها اللغوية ولا يخفى ان ما قلنا من كون بعض المشتقات موضوعا لذوي الملكات لا يختص بالمشتقات المستعملة في ذوي العقول
بل قد يكون في غيرها ايضا كالمثمر ونحوه فانه يطلق المثمر على ما من شانه ان يثمر ولو لم يتلبس بالتمر بعد فليس اطلاق المثمر على الشجر باعتبار معناه الاشتقاقي و
ليس ذلك من متفرعات المسألة الخلافية المتقدمة فان هذا الخلاف انما هو في استعمال المشتقات من حيث معانيها الاشتقاقية ولا يجري في غيرها
بل حكمه من هذه الحيثية حكم الجوامد فعليك بالتامل في كل مشتق بان يلاحظ ان اطلاقه على الذات باي اعتبار ثم فرع على كل لفظ ما يتفرع **الثانية**
قد ظهر انه لا دلالة للمشتق على شيء من الازمنة وان الحال الذي يقولون فيه غير ما هو من الازمنة المعهودة بل المراد منه حال التلبس وقد يتوهم
ان اسم الفاعل يدل على الزمان بوضعه الحقيقي وظهر فساده مما ذكر كيف وقد اجمع اهل الادب على ان الدال على الزمان ليس الا الفعل ولذا يقيدون
حده بانه ما يقترن باحد الازمنة ولا تتوهم ان ذلك ينافي ما ذكروه من ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي
لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع وفي اسم الفاعل ما كان بالتجوز والفهم من القرينة **منهاج** اذا
ورد لفظ على هيئة المشتقات ولم يعلم له مبدأ فهل الاصل الاشتقاق ام لا بل يجوز كونه موضوعا ابتدائيا شخصيا فيه تفصيل لانه اما يعلم له معنى
اولا فان علم فاما يكون من معاني المشتقات ام لا فعلى الاول فالاصل فيه الاشتقاق للاستقراء ولتصريح علماء الادب طرا بان الهيئة القلابية
الاشتقاقية موضوعة لذلك فاذا اجتمع المعنى والهيئة يعلم بحكم الحدس ان وضعها بالاشتقاق وعلى الثاني فالاصل فيه العدم لان مقتضى
الاشتقاق وجود المعنى الاشتقاقي فاذا انتفى ينتفي ولان اشتقاقه من لفظ فرع وضع مبدئه والاصل عدمه وان لم يعلم فالحق التوقف وان كان
الظاهر الاشتقاق لغلبة الهيئة فيها دون غيرها واذا ورد لفظان متحدان مادة مختلفان هيئة اما لاجل الحروف الزوائد او اختلاف الحركات و
السكنات وكان احدهما صالحا للمبدئية فهل الاصل الاشتقاق احدهما عن الاخر ام لا الظاهر نعم اذ لولاه فاما يكون موضوعا ابتدائيا او مشتقا من
مبدأ اخر موضوع والاصل عدمهما ويظهر الفائدة فيما اذا علم معنى احدهما دون الاخر واذا ورد لفظان متحدا المادة مختلفا الهيئة غير صالحا
هيئاتهما للمبدئية وعلم مبدأ في احدهما فالاصل في الاخر اشتقاقه من هذا المبدأ لاصالة عدم وضع مبدأ اخر واذا ورد لفظان يصلح احدهما
للمبدئية وشك في الاخر هل هو مشتق بمعنى انه هل هيئة الهيئة الاشتقاقية ام لا فان لم يعلم للاخر معنى فالحق فيه التوقف لتعارض الاصلين
اصالة عدم الوضع النوعي واصالة عدم الوضع الابتدائي فان علم له معنى فان كان مناسبا للاشتقاق فلا يبعد الحكم به للظن والا فالاصل
عدم الاشتقاق لثبوت الوضع الابتدائي واصالة عدم النقل **الفصل الثامن في الامر والنهي** وفيه مباحث **البحث الاول في الامر منهاج**
واذا كان لفظ مشتقا من مبدء ولم يعلم ان الهيئة الاشتقاقية هل يقتضي تقييدا

كان مباشرا للضرب في الحال غير مباشر له فيما قبله او ما بعده يصدق عليه انه ليس بضارب في الماضي والمستقبل ويصدق عليه في الحال انه ليس
بضارب باحد التقادير فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لصحة السلب وايضا من لم يكن مباشرا له في حال وكان مباشرا في الماضي يصدق عليه
انه ضارب في الماضي ويصدق عليه انه ضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق فلا يصدق عليه انه ليس بضارب فعدم صحة
السلب من علائم الحقيقة ومنها انه اذا صار الابيض اسود فمعنى الاسود متحد مع الجسم في الوجود ولا شك ان مفهوم الابيض الذي كان متحدا
معه انعدم عن الجسم والا لاجتمع الضدان واما انعدم فاطلاق الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان الابيض لم يوضع لذات الجسم بل
للمفهوم الذي كان الجسم من افراده فحين انعدم هذا المفهوم وزالت العلاقة بين الجسم والابيض وهي كونه محمولا عليه كان اطلاق اللفظ عليه
مجازا وايضا الموضوع للعام المستعمل في الخاص حقيقة اذا كان مستعملا في العام والخصوصية مستفادة من امور اخر فاذا زال الموضوع له كان استعماله
في غيره وجوابه ان قوله لا شك ان مفهوم الابيض ممنوع فان من يقول بعدم اشتراط البقاء يقول مفهوم الابيض اعم من المتلبس بالفعل او في
الماضي وكذا قوله والا لاجتمع الضدان فان الضدين هما السواد والبياض دون الاسود والابيض عند الخصم وايضا الابيض عنده ليس الا
ذات اتصفت بالبياض في الحال او الماضي وهذا المعنى لم ينعدم ولم يزل عن الجسم ومنها ان المتبادر من المشتق حين الاطلاق هو المتلبس
بالمبدء وجوابه منعه باطلاقه ومنها انه لا شك انه حقيقة في المتلبس فلو كان حقيقة في المنقضي عنه ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه
وجوابه منع كونه حقيقة في خصوص المتلبس فان من يقول بكونه حقيقة في الماضي يريد القدر المشترك وقد استدل ايضا بوجوه اخر ايضا ظاهر
الوهن واستدل الثاني ايضا بوجوه الاول انه قد ثبت الاطلاق على كل من الثلثة والاصل فيه الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق فبقي الباقي وفيه منع
الاصل لتعدد المستعمل فيه ولاجل ذلك عدل بعضهم عن هذا التقرير الى انه استعمل في كل من الثلثة فان كان من حيث الخصوصية لزم الاشتراك او المجاز مع
ارادتها خلاف الاصل فيحمل على القدر المشترك ويتحد المستعمل فيه ويثبت المط وفيه مضافا الى انه استعمل فيما لا يمكن حمله على الجامع ان الاصل عدم
الاستعمال فيه ايضا والكثرة خلاف الاصل في طرف غير مفيدة لاثبات خلافه كما مر الثاني انه لولا صدق المشتق على المنقضي عنه المبدء يلزم عدم
صدق المومن والعالم على النائم وفيه مضافا الى منع عدم وجود المبدء فيهما بل هو موجود ولو اجمالا وان لم يلتفت اليه والحاصل انه موجود في
خزانة النفس وان لم يكن حاضرا عند المدركة انه لا يثبت تمام المط بل يختص بما لم يطرء الضد الوجودي وفيه مسلم الثالث انه لولاه لما صدق المشتق
من المصادر السيالة على احد حقيقة لعدم تحققه قبل حصول جميع اجزائه وانقضائه بعده وفيه ان المعتبر هو الاتصاف العرفي اذ بنا اللغة عليه دون
الدقائق العقلية والاتصاف في السيال يتحقق بوجود جزء من المبدء عرفا وايضا المراد بالحال هو اللغوي دون الزمان الغير المنقسم المسمى بالان الرابع
انهم صرحوا بان المشتق موضوع لمن حصل له المبدء وهذا مطلق شامل لمن تلبس بالمبدء وانقضى عنه وفيه ان المراد باطلاقه ان كان بالنسبة الى الا[illegible]
فهو مسلم ولكنه لا يستلزم اطلاقه بالنسبة الى المنقضي عنه المبدء والمتلبس به وان اريد اطلاقه بالنسبة اليهما فهو ممنوع وغاية ما صرحوا به ان معنى
المشتق ما قام به المبدء او ثبت له او نحوهما وهذه العبارات وان انسلخ الزمان عنها وان لم ينسلخ عنها معنى القيام والثبوت وامثالهما يجب
تحققهما في الموضوع له ولا شك ان المنقضي عنه المبدء انسلخ ثبوته وقيامه عنه فان قيل ان اريد انسلاخهما مط فممنوع وان اريد حال الانقضاء
فمسلم ولكن الانسلاخ في حال لا يوجب الانسلاخ بالمرة قلنا المراد الانسلاخ حال الانقضاء واذا اريد بالمشتق المنقضي عنه المبدء يجب تحقق القيام
والثبوت في المستعمل فيه وهو المنقضي عنه المبدء حال الانقضاء ولا شك في انسلاخ القيام والثبوت عنه وان تحقق لغيره نظير ذلك ان الماء هو الجسم الرطب
السيال ووضعه لذلك مطلق اي لم يوخذ في مفهومه زمان ولكنه ليس باعتبار الرطبة والسيالة حتى جاز اطلاقه حقيقة على ما لم يتبدل
هو او باعتبار تحقق الوصفين قبل التبدل فان قيل الثبوت ينقسم الى فعلي ومنقض والاعم منهما والثبوت المنسلخ حال الانقضاء هو الاول واما
المطلق فلا شك في تحققه قلنا المتبادر من الثبوت هو الفعلي والتحقيق ان المنسلخ حال الانقضاء هو ثبوت المبدء فعلا على ان يكون الفعلية
قيدا للمبدء كالثبوت للضرب بالفعل والمتبادر هو الثبوت الفعلي للمبدء وهو يجتمع مع الانقضاء والصواب ان يجاب بعدم ثبوت ما ذكر عن
قوله حجة ولو سلم فمرادهم من قولهم ثبت او نحوه ليس معناه الحقيقي الذي هو الماضي قطعا ومجازه غير معين فلا يعلم ان المراد الثبوت الفعلي للمبدء
مط او فعلا احتج الثالث بما سبق من عدم امكان التلبس في السيالة وقد عرفت جوابه واحتج الرابع بانهم يطلقون المشتق على ما كان اتصاف الذات
بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري ونحوهما ولو كان
المضمحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه القول بان الالفاظ المذكورة موضوعة لملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم
وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة وفيه مضافا الى ان النوم ليس ضدا وجوديا للمبادي المذكورة اما اولا فانه لا يتفاوت فيما ذكره
اضمحلال العدم في جنب الاتصاف وعدمه فانه يطلق الخياط من دون قرينة على من لم يخط كل يوم الا قليلا وقد لا يطلق مع الاضمحلال فانه
لا يطلق الاسود على من عرضه البياض ساعة بعد سواده طول الدهر ولا اليقظان على من نام بعد كونه يقظانا في سائر الاوقات واما ثانيا فان
من المشتقات ما يطلق على الذات باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مباديها موضوعة لها بل المشتق منها صار بالوضع الطاري موضوعا
للذوات بها من غير ملاحظة قيام المبادي كما قد يصير المشتق علما وما ذكره من هذا القبيل كما ياتي ولا مدخلية للطبع في معرفة الاوضاع ولا يابى
عن كون الخياط ومثله موضوعا لذي الملكة ولا ضير في عدم الموافقة لمعاني المبادي استدل الخامس وهو من يفرق بين المصدر بمعنى الثبوت

والحدوث

كما في الضرب والقتل والاكل ايجاد المامور المعلومة المعهودة او فعله او احداثه وبالثاني ما يصح قيام قبوله المحصل بالمصدر مقامه كما في
الاسوداد والاحمرار والتبرد والتسخن فقبول السواد والحمرة والبرودة والسخونة وبالثالث ما لا يصح قيام شيء منهما مقامه بل يقوم مقامه الكون
ونحوه كالسخونة والبرودة والسواد والبياض بالمعاني المصدرية فان يصح ان يقال سخونة الشيء او برودته كونه سخنا او باردا ولا يمكن التفسير
بالايجاد او القبول ونحوهما من المصدر وبمعنى الثبوت هو الثالث السابع عشر قال ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد ان محل الخلاف ما
اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل فان طرء من الموجودات ما يناقضه ويضاده كالسواد و
البياض فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد قائل ومتكلم فان كان محكوما
عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن انتهى ومدلوله ان الخلاف انما هو عند عدم طريان
الوصف المذكور واما مع طريانه فلا خلاف فيه بل اتفقوا على كون الاطلاق مجازيا وبه صرح الآمدي والتبريزي واذ الخلاف مع عدم
طريان الوصف المذكور وانما هو اذا وقع المشتق محمولا واما اذا كان موضوعا فلا خلاف في كونه حقيقة وان طرء الوصف قال شارح الشرح
والتحقيق ان النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان الى آخر ما ذكره وصرح به بعض متأخري
اصحابنا بالتعميم مطلقا وقال والدي العلامة ره ان شيئا من التخصيصات لم يثبت قولا ان يثبت هذه التخصيصات كلا او بعضا فلا يمكن تفصيلا
في المسئلة لاجل ذلك نحن نعد كلا منهما قولا فيها ونقول انه كما عرفت اختلفوا في ان معنى المشتق هل هو الذات المتلبس بالمبدء او الاعم منه و
من تلبس وانقضى وعبروا النزاع بانه هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدء ام لا فيه اقوال لزوم البقاء مطلقا وهو مذهب الاكثر الاشاعرة
وعدمه كذلك وهو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة كما قيل واختاره والدي العلامة ره ولزومه ان امكن كما في المشتقات
التي مصادرها غير سيالة وعدمه فيما كان مصدره سيالا او اللزوم فيما لم يكن اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا
في جنب الاتصاف وعدم لزومه ان كان اختاره صاحب الوافية والفرق بين المصدر بمعنى الحدوث والثبوت وهو مختار التفتازاني وبين ما
اذا كان المشتق محكوما به وعليه وبين ما اذا طرء الضد الوجودي وما لم يطرء وحاصله ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا لم يطرء المحل ضد
وجودي يضاد الاول او يناقضه واذا طرء فهو مجاز والتوقف وهو ظاهر الحاجبي والحق هو الفرق بين ما اذا كان مبدئه بمعنى الكون وما كان
بمعنى الايجاد او القبول وبعبارة اخرى بين ما كان بمعنى الثبوت وبمعنى الحدوث بان يقال انه حقيقة في المتلبس في الاول وفي القدر المشترك
في الثاني اذ بتتبعنا موارد استعمالات المشتق وجدنا كل مشتق كان كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر والمتحرك والساكن و
القائم والقاعد الى غير ذلك فالمتبادر منه المتلبس بالمبدء من غير تشكيك فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره وكل مشتق كان من الثاني كالضارب و
القاتل والناصر والآكل فالمتبادر منه هو القدر المشترك بين المتلبس والمنقضي وايضا نرى صحة السلب عن المنقضي في الاول فيقال للاسود ليس بابيض
وعدم صحته في الثاني فلا يمكن ان يقال لمن قتل زيدا امس انه ليس بقاتله وايضا نرى انه لا يصح استعمال الاول في المنقضي عنه المبدء الا مع القرينة ولو
استعمل بدونها نستنكره ونرى شيوع استعمال الثاني بدون القرينة وايضا نرى انه لو وضعنا الفاظا من قبيل الاول واستعمل في المنقضي من غير قرينة
ينكره اهل العرف ويستهجن ولو كان من الثاني ليس كذلك وكذا لو استعمل لفظا لم يسمعه اهل العرف الا حينئذ فنعلم ان الانكار وعدمه ليس لخصوص
الالفاظ بل لاجل المعنيين المذكورين وانه طريقة شائعة بين اهل العرف والمحاورات ويدل عليه ايضا ان المتبادر من كون شخص ذا وصف
تعلقه بالكون والوصف بخلاف ايجاده او قبوله له ولذا لا يتبادر من اطلاق خالق فلان على الله خلقه له حين الاطلاق وكثيرا ما يشتبه الامر
في المصادر التي له معنيان عرفا والتميز بايقاع الايجاد او القبول والكون مقامه احتج الاول بوجوه منها انه لو لم يختص بالحال لكان لعدم تقييد
الموضوع له والاطلاق والوضع فيلزم صدقه على المستقبل ايضا وجوابه ان الاطلاق المدعى انما هو بالنسبة الى الماضي والحال ومنها انه لولاه لصدق
كافر على اكابر الصحابة بل يلزم كونهم كافرا ومؤمنا وجوابه انه انما يدل على المط فيما طرء فيه الضد الوجودي بل المصادر الغير السيالة التي بمعنى الثبوت و
اما غيرها فلا وقد يجاب عنه ايضا بان المنع شرعي وفيه انه لو كان كذلك لاطلقه من لم يعلم بالدليل الشرعي وليس كذلك مع انه لو سلم فهو مخصوص
بالكافر لا امثاله مما يعلم عدم صدقها بعد انقضاء المبدء ومنها ان المشتق لو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدء لما جاز سلبه عنه مع انه يجوز
لجواز ان يقال لزيد المنقضي عنه الضرب انه ليس بضارب الحال وهو يستلزم النفي مطلقا اي نفي فرد ما من الضارب فيصدق عليه انه ليس بضارب اذ
ليس معناه الا ان ضربا ما منتف عنه وبتقرير آخر نفي المقيد بالحال نفي المقيد وهو يستلزم نفي المطلق وبثالث المراد بنفي المقيد هو النفي المقيد
على ان يكون الحال ظرفا للنفي والنفي المقيد اخص من النفي المطلق ووجود الاخص مستلزم لوجود الاعم وجوابه على الاول ان نفي المقيد وان
استلزم نفي المطلق بهذا المعنى ولكنه لا ينافي اثباته ايضا لان المطلقتين لا يتناقضان ومثل هذا النفي ليس من علامات المجاز فان قيل كيف لا
يتناقضان مع انه التكاذب بينهما عرفا فيتوقف في تكذيب من قال زيد ضارب ليس بضارب وبالعكس قلنا لان القضيتين ليستا عرفا بمطلقتين
بل اما دائمتان معا او واحد منهما وهي السالبة او موقتتان واما مع كونهما مطلقتين فلا يتكاذب بينهما وعلى الثاني ان المسلم ان ثبوت المقيد مستلزم
لثبوت المطلق واما النفي فلا وعلى الثالث ان صدق النفي المطلق لا ينافي صدق الثبوت المطلق ايضا فذلك النفي ليس علامة المجاز مع ان
صدق النفي المقيد ممنوع عند من يقول بان الضارب حقيقة في المنقضي عنه المبدء وعلى الجميع انه لو تم لزم ان لا يكون حقيقة في الحال ايضا اذ من

فقد يكون لبعض المصادر معنيان احدهما من احد الاولين و الآخر من الثالث كالقيام فانه يكون تارة بمعنى النهوض الذي هو ايجاد صفة القيام فلا يطلق هذا المعنى على من استقر قيامه وقد يراد به كون الشخص ذا صفة القيام المصدر ومرادهم من نحو بمعنى الحدوث الاولان لدلالتهما على حدوث الايجاد او القبول ثم

بلغ

التكلّم وكلّ في ارادة اليوم المعهود حقيقة من لفظ القيمة ابنه وجود هاح وان شرط في كون رستم في قولنا هذا اوالقيمة في قولنا اليوم
يوم القيمة حقيقة في المعنى المراد بحقيقتها حين التكلم لكنّه ليس باعتبار اشتراط ذلك في الاطلاق الحقيقي للفظي رستم والقيمة بل انّما هو شرط
صدق القضيتين الدالتين على وجودهما الان ثمّ انّ شيئا من المعاني الثلثة ليس الزمان جزء منه وهو ظ فانّ المقصود في الاول هو زيد
المتلبّس بالقيام من حيث هو كذلك والمقصود الثاني زيد الزائل عنه القيام بعد وجوده فيه من حيث وجوده فيه قبل ذلك والثالث زيدا
لغير المتلبّس بالقيام المتلبس به فيما بعد من حيث تلبسه بعد ذلك ولا شكّ انّ الزمان ليس جزء من هذه الثلثة وعلى هذا فكلّ لفظ كان معناه هو الاوّل
فكلما اطلق واريد منه هذا المعنى يكون حقيقة ولو لم يتحقق هذا المعنى حين الاطلاق في الخارج او لم يتحقق اصلا مثلا لو قلنا انّ معنى الزاني والسارق
او المثمر هو الاوّل اي المتلبس بالزنا او السرقة او الثمر يكون قوله سبحانه الزاني والزانية والسارق والسارقة وقولهم ع لا يحدث تحت شجرة المثمر
حقيقة لو اريد منه هذه المعاني ولو لم يوجد متلبس حال الخطاب بل ولا في حال اصلا لانّ المعنى ح هو ان حكم المتلبّس بالزنا في اي وقت
كان هذا وحكم شجر المتلبّس بالثمر في اي زمان وجد ذلك وكذا قولنا زيد كان ضاربا وهذا الشجر كان مثمرا او كان زيد ضاربا في الزمان الماضي
والشجر متلبسا بالثمر فيه يكون حقيقة نعم لو اريد ح احد المعنيين الاخرين يكون مجازا لمثل ان اريد بالشجر المثمر في المثالين الذي تلبس بالثمر وسقط
عنه وكذا الحكم في اللفظ الذي كان معناه احد الاخرين اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اتفقوا على انّ معنى المشتقّ ليس هو الثالث اي الذات التي تلبس
بالمبدء وانّ استعماله فيه مجاز وكذا اتفقوا على انّ استعماله في الاوّل اي الذات المتلبسة حقيقي وقد وقع النزاع في الثاني اي الذات التي انقضى
تلبسها من حيث كان متلبسا هل هو ايضا معنا الحقيقي ام لا ولنذكر تنبيهات يعين على تصوير ما ذكرناه وتشخيص محل النزاع الاولى قد تكرر
في كلماتهم ذكر الحال والماضي والاستقبال في هذا المقام فقالوا انّ المشتق حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال مختلف فيه في الماضي وليس مرادهم
من هذه الازمنة ما يضاف الى حال التكلّم والاطلاق كما في الافعال وسائر ما كان الزمان جزء منه كما توهمه بعض شراح المنهاج ونسب الى القرافي بل
المراد بالحال حال التلبّس وبالمستقبل المستقبل بالنسبة اليه وكذا في الماضي وفي التوضيح انّ المعنى الحقيقي لقولك ضرب زيد انه كان ضاربا قبل هذا
الزمان الذي واقع فيه التكلّم ولقولك يضرب اذا كان للمستقبل انّه سيضرب بعد هذا الزمان واذا كان للحال انه في هذا الزمان ضارب وامّا في
قولك لا يحدث تحت الشجر المثمر فعلى كون المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه انه لا يحدث تحت الشجر المتلبس بالثمر اي في وقت كان التلبس
ويكون النهي مختصا بحال كونه ذا ثمر و يكون مجازا فيه اذا اطلق واريد منه الشجر المتصف بكونه غير مثمر او مثمر في زمان اخر اي لا يحدث في وقت تحت
الشجر الذي يثمر بعد ذلك الوقت وح يختص النهي بحال عدم الاثمار وكذا الحال في الماضي الثانية انّه على ما ذكرنا لا يلزم كون كان زيد قائما
مجازا اذا اريد التلبس بالقيام حال كونه كذلك غاية الامر ان كون زيد كذلك كان في الماضي وهو مدلول كان نعم لو قيل كان زيد قائما
امس وكان التلبس قبل الامس يكون مجازا وكذا رأيت زيدا القائم لو تلبس به حين الرؤية ومثل السارق والسارقة نعم لو اريد منها
المنقضي عنه المبادي يكون محلا للخلاف وغير المتلبس الذي يتلبس يكون مجازا وامّا في مثل زيد ضارب فعلى القول بكون اللفظ حقيقة في
الحال يجب ان يكون ضاربا حال التكلّم لا لانّ المشتق حقيقة فيه بل لانّ معنى القضية الخبرية الحملية هو صدق المحمول على الموضوع حال
التكلّم ولذا لو قلنا بكون المشتق حقيقة في الماضي فقط يجب ان يكون زيد في المثال المذكور منقضيا عنه الضرب حال التكلم الثالثة اعلم انّ
المعاني الثلثة المتصوّرة في المشتقات يتصوّر في كل لفظ موضوع وان كان جامدا ولكن لا خلاف في الجوامد انّ معناها هو الاوّل ولذلك
اثبتوا المجاز باعتبار ما كان وما يكون ومنهم من حرر محل النزاع على نحو يشملها ايضا الرابعة قال بعض المحققين يمكن تقرير محل النزاع هنا
بوجهين الاوّل ان يقال انّ الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب ما يكون انه ضارب في الحال او الماضي او الاستقبال ففي الاوّل حقيقة اتفاقا
وفي الثالث مجاز اجماعا وفي الثاني خلاف والظاهر انّه حقيقة في الحال فقط والثاني ان يقال انّ النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال مباشرا
في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه والظاهر هنا ايضا هو الاول ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين انتهى اقول وفيه اولا انّ النزاع
انما هو المشتق لا في القضايا الحملية وثانيا انّه لا نزاع في انّ معنى زيد ضارب انه ضارب في الحال و لكن النزاع في معنى الضارب في الحال وسبب الخلط
عدم التفرقة بين حال التكلّم وحال التلبّس والغفلة عن ان تبادر الحال في الاول من الجملة الحملية ولذا يتبادر منها حالية الحملية لو قلنا بكون معنى
الضارب المنقضي عنه الضرب ايضا وثالثا انّ ما ذكره في الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال لا وجه له لانّ النزاع شامل للضارب في كل
زمان كان فانه وقع النزاع في انه يجب ان يكون الضارب في الماضي او المستقبل مباشرا للضرب في الماضي او المستقبل ام لا وايضا النزاع في لفظ المشتق
لا فيه مع شيء اخر والخلط بين حالي التكلم والتلبس حاصل في هذا الوجه ايضا ورابعا انّ النزاع على هذين الوجهين يختص ببعض استعمالات المشتق
ولا يظهر الحال في مثل الزاني والزانية ولا تحدث تحت الاشجار المثمرة ووقفت على مكان كذا مع انهم جعلوا الاخيرين من متفرعات المسئلة نعم يمكن
ان يكون مراده بالضارب في الحال في الوجه الثاني التمثيل وعلى هذا يكون هذا الوجه صحيحا الخامسة اعلم انّ المراد باختصاص محل النزاع بما
ذكرناه ان نزاع الاصوليين انّما هو فيه وهو الذي يتفرع عليه ما فرعوا ولا ننكر ان يكون هناك نزاع اخر ايضا ولكنّه غير مراد الاصوليين
وعلى هذا فيمكن وقوع النزاع على الوجهين الذين ذكره بل على وجهين اخرين ايضا السادسة اعلم انّ المصادر التي هي مبادي المشتقات على اقسام
ثلثة لانها امّا بمعنى الايجاد او القبول والكون والمراد بالاوّل ما يصحّ قيام ايجاده ما يحصل بالمصدر او احداثه او نحوهما مقامه و يفسّر بذلك

ولو قسمنا الان اللفظين اما في كلام واحد بان يتعلق حكم على عام وعلم عدم تعلقه بمعناه الحقيقي على جميع افراد العام وكان للفظ الدال على الحكم
معنى مجازي صح تعلقه بالجميع وبهذا الوجه صرح المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس ويكونا في كلامين وهو ايض قسمان احدهما ان يتعارض
حديثان مثلا ولم يندفع التعارض الا بارتكاب تخصيص في احدهما او تجوز في الاخر وثانيهما ان يتعارض حديثان وكان احدهما عاما مخصصا
والاخر مستعملا في المعنى المجازي فيكون لاحدهما مرجح على ترجيح احدهما ويستفاد هذا من كلام والدي العلامة طاب ثراه وفي كون الاخير من باب
تعارض المجاز والتخصيص نظر بل كك سابقه مط ثم قد ذهب الاكثر الى تقديم التخصيص وتوقف فيه صاحب المعالم والوافية والمحقق الخوانساري
ويظهر ايض من بعض كلمات ثالث المجتهدين وهو الحق الا فيما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ لو قلنا بانه ايض من هذا الباب فان
فيه يرجح التخصيص كما ياتي وانما قلنا بالتوقف لعدم دليل على ترجيح احدهما وضعف ما رجحوا به التخصيص وهو من وجوه الاول اغلبيته
سيما في كلام الشارع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الثاني ان في التخصيص يكون المعنى معلوما لان العام ينعقد دليلا على كل الافراد فيجب
حمله عليه فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل وكلما لم يقطع بخروجه يحكم ببقائه بخلاف المجاز فانه بعد خروج
الحقيقة بقرينة صارفة الى المجاز ربما لم يتعين والمتعين في الفهم اولى مما لم يتعين والثالث ان التخصيص يوجب حصول المقصود مع القرينة و
عدمها اما الاول فظ واما الثاني فللزوم الحمل على العموم ح والمقصود في ضمنه بخلاف المجاز وفي الكل نظر اما الاول فلعدم حجية هذا الظن
لو حصل سلمنا ولكن المراد اما اغلبية التخصيص على التجوز في العام لا مط كما قيل فلا يثبت الاولوية الا في الاولين او اغلبيته عليه مط فهي ممنوعة
قولهم ما من عام الا وقد خص قلنا غايته ما يثبته تخصيص غالب العمومات واما ان اكثر ما يتكلم به هو العمومات المخصصة فلا سلمنا ولكن
ثبوت الاغلبية موقوف على عدم التجوز في شيء منها واما اذا كان بعضها مجازا وقد ثبت التجوز في غيرها ايض فمن اين يثبت الاغلبية وكيف يمكن
اثبات اغلبية التخصيص في كلام الشارع مع ان اكثره من الامر والنهي المستعملين كثيرا في الندب والكراهة حتى جعلهما بعضهم مجازين مشهورين وكثير
منهما واردة في صورة الاخبار فان قيل جميع ما تكلم الشارع به يعم جميع المكلفين مع انه ما من حكم الا وقد خص بعضهم قلنا عموم الاحكام في
الاكثر للجميع ليس بعموم اللفظ بل بدليل الاشتراك سلمنا الاغلبية فهي لا يفيد في الوجوب الاحتراز الالحاق بالاغلب يكون عند اشتباه المشتبه
فيه الا مع العلم بوجود الاغلب وغيره واما الثاني فلان ايجاب مثله للاولوية ثم سلمنا ولكن حجية مثلها ممنوعة سلمنا ولكن اللازم اولوية التخصيص
عن المجاز الذي لم يتعين واما الثالث فلما مر في الثاني هذا ثم انه من نفي الفائدة على هذا الخلاف فلاجل قصر نظره على الوجه الاول ومن خصها بما
اذا تعارضت الادلة فقد قصر النظر على الاخير منهاج تعارض المجاز والاضمار ايض يمكن على وجوه يستنبط مما سبق والحق المشهور فيه التساوي
لعدم المرجح وقيل يرجح المجاز لاحتياجه الى القرينة الصارفة فقط واحتياج الاضمار الى القرينة الدالة عليه وعلى المضمر ولكثرته وغلبته ولكونه من
محاسن الكلام والجواب عن الاول اشتراك المجاز والاضمار في ذلك فان شيئا منهما مع الوحدة لا يحتاج الى المعين ومع التعدد يحتاج اليه وبدونه
يتوقف مع ان القرينة الواحدة قد يكفي للاضمار والمضمر وعن الثاني انه ان ريد اكثرية افراد المجاز عن افراد الاضمار او اكثرية جميع انواعه عن الاضمار عنه فهو
كذلك ولكنه لا يوجب ترجيح نوع خاص من المجاز على الاضمار ولا شك ان المجاز المحتمل عند التعارض نوع خاص منه وان ريد اكثرية كل نوع من المجاز
عن الاضمار فهو غير مسلم وعن الثالث ان الاضمار ايض كذلك وعن الكل منع ايجاب امثال ذلك للترجيح وذهب العميدي الى ترجيح الاضمار لاحتياج المجاز
الى الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عنه وفيه منع استغنائه لاحتياجه الى مضمر موضوع سابقا والى التجوز اللغوي للحذف وفي
هو الوضع النوعي اللاحق والى مناسبة خاصة لفظية او معنوية بين المحذوف والمذكور ويتعارض النقل مع كل من الاضمار والتخصيص كتعارضه
مع المجاز بعينه فيقدمان عليه وفاقا للمشهور ولكونهما نوعين من المجاز ولدلالة ما دل على تقديمه على تقديمهما ايض وكذا مع الاشتراك لانه لا
يكون الا مع العلم بكون المعنى المتنازع فيه حقيقيا وشك في ملاحظة المناسبة مع المعنى الاخر في الوضع له وفي نسخ ذلك الاخر والاصل عدمهما
والمشهور فيه تقديم النقل لدليل ضعفه ظ مما ذكرنا مرارا ويتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار كتعارضهما مع النقل فيقدمان لانه لولاه
فاما يقدم الاشتراك او يتوقف ويلزمهما عدم حمل اللفظ عند عدم القرينة على الحقيقة المعلومة المنفردة بلا صارف وهو بط ويتعارض التخصيص
وهو يبتني على تقديمهم اياه على المجاز المساوي للاضمار وقد عرفت عدم دليل عليه الفصل السابع في المشتق والمعتبر منه المشتق بالاشتقاق
الاصغر وانواعه معروفة منهاج اختلفوا في المدلول الحقيقي للمشتق بحسب كون الذات متلبسة بالمبدء وعدمه ومحل النزاع المشتق الذي
لم يكن الزمان جزء من مدلوله ولا كلام في الافعال الدالة على الزمان وانما الكلام في اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثالها وتحقيق المقام
انه لا ريب في ان المشتق كضارب وقائم وحسن وضعف لمعان اذا استعملت فيها يكون حقيقيا وذلك المعنى امر واقعي يعبر عنه بالذات الثابت لها
المبدء والمتلبسة به ولو اردت فهمه فاستحضر زيدا الضارب والقائم في ذهنك مع انخلاع الزيدية عنه من حيث هو زيد فهو معنى هذين
اللفظين ولكن زيدا مثلا اذا كان في وقت متلبسا بالقيام فتصوره متلبسا من حيث هو متلبس به فذلك المتصور معنى من المعاني ولو
كان في وقت قائما فقعد فاذا تصورته حال القعود من حيث كان متلبسا بالقيام سابقا فقعد فهو ايض معنى مغاير للاول ولو كان قاعدا
ويتلبس بالقيام بعده فتصورته متلبسا بالقعود من حيث انه يقعد يتلبس بالقيام بعده فهو ايض مغاير للاولين وفي ارادة شيء من هذه
المعاني حقيقة من اللفظ لا يشترط وجودها حال التكلم كما لا يشترط في ارادة الذات المعلوم من لفظ رستم في قولنا كان شجاعا وجوده ان

ومنها ان اخذ الجامع فى المفهوم يقينى و تقييده بالوصل لا دليل عليه جوابه اولا انه ان اريد اخذ الجامع منفردا فليس بيقينى
وان اريد فى الجملة فهو لا يثبت الوضع له و ثانيا انه كما لا دليل على التقييد بالفصل لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة و مجرد العلم بمدخلية
الجنس فى المعنى لا يؤثر الثالث تعارض المجاز مع الاشتراكين وبعد الاحاطة باقسام الوضعين المتقدمين وما ياتى فى حكم تعارض
المجاز معها ايض نذنيبان الاول اعلم انه قد يتعارض الاشتراكان وهو اما يكون فى اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله اذا علم عدم التجوز
فيما استعمل فيه مط او باعتبار معنى معين وبالنسبة الى استعمال خاص اذا علم عدم التجوز فيه بخصوصه والاول اما يكون فى القسمين الاخيرين
من الاقسام المتقدمة والحق فيهما التوقف والثانى يتحقق فى جميع الاقسام بالنسبة الى كل فرد من الفردين الا فى الاول فانه لا يكون الا فى احد
الفردين والحق فيه التوقف و فى البواقى الاشتراك اللفظى بالنسبة الى كل فرد يعلم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف فى غيره الا الثامن فان الراجح
فيه الاشتراك المعنوى للمندوب والوجوب الثانى صرح جماعة منهم العلامة و ولده بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين الاقسام وقيل ويلزمه كون
اللفظ مشتركا معنويا اقول التقسيم اما يكون بلفظ ظاهر فى الانقسام او الفردية كقولهم الطهارة ينقسم الى وضوء و غسل و تيمم او افرادها هذه
او لا كقولهم الطهارة وضوء وغسل و تيمم او هذا او ذاك فعلى الاول ينبغى القطع بالاشتراك المعنوى اذ ظاهر ان المراد لهس انقسام اللفظ بل
معناه والمراد معناه الحقيقى لاصالة الحقيقة فيكون المعنى افراد المعنى الحقيقى للطهارة اما هذا او ذاك او لان معناه اقسام او معنى القسم ايض هو الفرد كما
لا يخفى ثم الظ انه ليس للمقسم معنى اخر غير ما قسم لاصالة عدم الاشتراك ولكن غاية ما يستفاد من ذلك كون المقسم موضوعا لمفهوم عام يشمل تلك
الاقسام واما انه اى شىء هو فلا يعلم فلو علق حكم على لفظه وجب الاقتصار فى اثباته للافراد على ما علم كونه فردا وعلى الثانى فالظاهر التردد بين
الاشتراكين فيثبت احدهما فيما قطع بانتفاء الاخر هذا اذا لم يعلم استعمال المقسم فى معنى اخر او كونه حقيقة فيه والا لم يثبت احد الاشتراكين لاحتمال
كون العقد والمشترك معناه المجازى او من باب عموم المجاز فلا يجرى اصالة الحقيقة منهاج تعارض المجاز والنقل على وجهين احدهما ان تستعمل
فى معنى ولم يعلم ان هذا الاستعمال هل هو على سبيل النقل او المجاز وثانيهما ان يستعمل فى معنى لم يعلم فيه ذلك ايض او علم كونه مجازا فى هذا المورد
لكن لم يعلم ان هذا اللفظ هل صار منقولا بالنسبة الى هذا المعنى ام لا مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد ويظهر الفائدة فى الاول فيما اذا اطلق
المستعمل مجردا عن القرينة فعلى ترجيح المجاز وجب الحمل على المعنى الاصلى وعلى ترجيح النقل يحمل على ذلك المعنى وفى الثانى فيما اذا صدر اللفظ فى زمان يحتمل
فيه النقل فهل يحمل على المعنى الاصلى او ذلك المستعمل فيه وفيهما فيما اذا اردنا الاستعمال فعلى ترجيح المجاز لا بد من نصب القرينة دون ما اذا رجحنا
النقل والترجيح فى الوجهين للمجاز لوجوه منها انه قد سبق ان النقل خلاف الاصل بمعنى انه اذا علم كون اللفظ حقيقة فى معنى وشك فى النقل
منه فالاصل عدمه فلا شك ان لهذا اللفظ معنى اخر سوى المشكوك فيه وهو حقيقة والاصل عدم النقل منه ويلزمه كون الاستعمال فى المشكوك
فيه مجازيا ولا يمكن ان يقال فيه الاصل عدم التجوز لمعلومية ولان اصالة عدم التجوز هنا بمعنى ان الاصل كون المستعمل فيه معنى حقيقيا ولا
يصح ذلك الاصل لتعدد المعنى ومنها انه لولا ترجيح المجاز فاذا ورد هذا اللفظ مجردا اما يحمل على المعنى المشكوك فيه او يتوقف وكلاهما باطلا
لاستلزامها المصير الى مخالفة الاصل او التردد بينه وبين الموافق بلا دليل يوجبه فتعين الحمل على المعنى الاصلى وهو ملزوم المجازية ومنها اتفاق
اهل اللسان وارباب المحاورات فانه لا شك فى ان كل لفظ استعمل فى معنى غير الاصلى فيحتمل كونه منقولا اليه ولو من نفس المستعمل فلولا ترجيح المجاز
لما امكن الحكم بكون اللفظ مجازا فى معنى اصلا الا اذا صرح المستعمل به مع انا نريهم كلما راوا لفظا مستعملا فى غير معناه الحقيقى ولا دليل على النقل
يحكمون بالتجوز ايض نريهم اذا اختلفوا فى استعمال لفظ هل هو على سبيل التجوز او النقل يستدل القائل منهم بانتفاء الدليل على النقل والقائل
بالنقل يتمسك بوجدانه ولولا تقديم المجاز لما كان كذلك ومما يدل على تقديمه فى ثانى الوجهين ان التردد بين صحة الاستعمال المجازى
والنقلى والوضع النوعى الثابت لها من جهة المناسبة المشروطة فى كل منهما او جب الاول فهى معلومة والثانى مشكوك فيه والاصل عدمه وقد
يرجح المجاز ايض بوجوه من نفية لا فائدة فى ذكرها وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة الاستعمال وهو يرجح النقل لان المجاز يستلزم
كثرة القرائن والاصل عدم كل منها والنقل لا يوجب خلاف الاصل الا مرة واحدة وضعفه ظ تذنيبان الاول اعلم ان لتعارض النقل والمجاز
صورتين اخريين احدهما ان يعلم النقل فى لفظ واستعمل وعلم ان المراد ليس المعنى الاصلى وكان له معنى مجازى ايض فهل يتقدم المنقول اليه او
المجازى والتحقيق ان النقل اما فى العرف العام او الخاص فعلى الاول يرجح النقل اذ التعارض ح من باب تعارض الحقيقة والمجاز وعلى الثانى
فالمستعمل اما اهل هذا العرف او غيره فعلى الاول يقدم النقل ايض وعلى الثانى يرجع الى تعارض المجازين و ثانيهما ان يحمل معنى على لفظ ولم
يعلم ان الحمل على سبيل النقل او التجوز كما فى قوله ع الطواف بالبيت صلوة والظ اولوية التجوز لاصالة عدم الوضع مع ثبوت الوضع المجازى و
استلزام الاول للتاسيس والثانى للتاكيد غير صالح للاحتجاج الثانى لا يقال ان المنقول اليه من اقسام الحقيقة ولها علامات فكيف يمكن ان تعارض المجاز
العادم لها لانا نقول قد عرفت ان العلامة هى العلم بالاثار فيمكن الواسطة مع ان العلامات يختص بالنقل الحاصل بالغلبة او بالوضع بعد الغلبة
فلا توجد قبلها منهاج تعارض المجاز والتخصيص على وجوه الاول ان يتعارضا فى لفظ واحد ومعنى واحد بان يتعلق حكم على عام وعلم عدم تعلقه
بجميع افراده فيحتمل تخصيص البعض واستعمال العام فى البعض مجازا وهذا هو الذى ذكره الاكثر والثانى ان يتعارضا فى لفظ واحد فى معنيين بان
علم عدم تعلق الحكم بجميع افراد المعنى الحقيقى فيحتمل تخصيص العام وارادة مجاز اخر و بذلك صرح فى المنهاج وشرحه والثالث ان يتعارضا فى لفظين

دونهما

اصالته معارضة باصالة عدم الوضع لاحد المعنيين واما في الثالث والرابع وهما الاولان مع العلم بعدم العلاقة فلانا لا نعلم مجازية شيء
منهما لانه فرع العلم بالوضع لثالث ولا حقيقة المتنازع فيه في الاول مع العلم بان له حقيقة غير الحقيقة المعلومة وهي اما المتنازع فيه او ما لها
علاقة فيه وشيء منهما في الثاني وقد يرجح فيهما الاشتراك لانتفاء العلاقة وفيه انه يمكن تحققها بينهما او بين ثالث وما يتوهم من الاصو
يظهر دفعه مما مر واما في الخامس والسادس وهما الاولان مع عدم العلم بالعلاقة فلامكان وجود العلاقة حتى يرجع احدهما الى الاول والاخر
الى الثاني وعدمها حتى يرجعا الى الثالث والرابع ولا يعلم شيء منهما فيتوقف واصالة عدم العلاقة غير مفيدة مع انها ممنوعة لعدم العلم بعدمها
حتى يستصحب لامكان المناسبة بين المفروضين بل المعد ومنع ان العلاقة لو كانت فرع الوجود لكانت المباينة الكلية ايضا كذلك احتج المرجح للتجوز
في الجميع بغلبة المجاز بمعنى ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحد منها او بمعنى ان الاستعمالات المجازية اكثر من الحقيقة او ان
استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته وان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من المعنى الحقيقي او ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من الحقيقة
وبان للمجاز فوائد عديدة وللاشتراك مفاسد كثيرة والجواب عن الاول بعد منع الاغلبية باكثر معانيها ان الاعتماد على مثل هذا الظن مما لم يقم عليه
دليل وهو الجواب عن الثاني مضافا الى انه لا يحصل من امثالها ظن بالمدلول ولا بالوضع فالتعويل عليها في دلالة الالفاظ لا يخلو عن مجازفة
والى انه معارض بفوائد الاشتراك ومفاسد المجاز استند المرجح للاشتراك باكثريته وبظهور الاستعمال في الحقيقة وباشتماله على فوائد وخلوه عن
مفاسد المجاز والكل في مقام المنع منه ومن حجيته والتفصيل يطلب من الشرح فان قلت ما تمسكتم به لاصالة الحقيقة في صورة اتحاد المستعمل فيه
من الاجماع الى اصالة المعنى الحقيقي بالمعنى الاول لم لا يجري هنا قلت لاختصاص اصالتها بالمعنى الاول بغير المشترك ومع التعدد يكون اللفظ مشتركا لو حمل
فيه هذا الاصل الثاني اي تعارض المجاز مع الاشتراك المعنوي وهو اذا كان المستعمل فيه متعددا وشك في ان اللفظ هل هو حقيقة في
احدهما او للقدر المشترك بينهما وهو على اقسام لانه اما يعلم كون اللفظ حقيقة في احدهما ام لا وعلى الثاني اما يعلم استعماله في احدهما بخصوصه
ويشك في الاخر انه هل استعمل فيه بخصوصه او باعتبار الجامع او يعلم استعماله فيهما بخصوصهما او لا يعلم استعماله في شيء منهما بخصوصه وعلى
التقادير اما يعلم الاستعمال في الجامع ايضا على حدة او يعلم عدمه او لا يعلم شيء منهما فهذه عشرة اقسام الاول ان يعلم حقيقة احدهما ويرجح فيه
المجاز مطلقا لرجوعه الى القسم الاول من الموضع الاول اي تعارض المجاز والاشتراك اللفظي الثاني ان لا يعلم ذلك وعلم استعماله في احدهما
بخصوصه وفي الجامع منفردا او شك في الاخر انه باعتبار الخصوصية او الجامع ولاصالة عدم الاستعمال في الفرد الاخر بخصوص المستعمل فيرجح باحد
الفردين والجامع فان علم كونه حقيقة في احدهما على التعيين يرجع الى القسم الاول من الموضع الاول فيرجح التجوز في احدهما ويتوقف
في التعيين وان لم يعلم ذلك ايضا يرجع الى الثاني منه فيتوقف في التعيين وان لم يعلم ذلك ايضا يرجع الى الثاني منه فيتوقف مطلقا وعلى التقدير
يكون الحكم التوقف في الوضع للجامع منفردا ولان الاستعمال في غير الفرد المخصوص ايضا معلوم فهو ايضا كسابقه وقد يرجح في هذا القسم التجوز
في غير الفرد المخصوص لاصالة الحقيقة وضعفه ظاهر الرابع الثالث الا ان يشك في الاستعمال المنفرد للجامع ولاصالة عدمه يرجع الى الثالث الخامس
ان يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما وفي الجامع والحق التوقف في الوضع للفرد والجامع او في الوضع لاحدهما او لثالث لرجوعه الى احد الاولين
من الاول السادس والسابع الخامس الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع او لم يعلم الاستعمال فيه وهما ايضا اما يرجعان الى الاول من الاول فيرجح
عدم الوضع للجامع او الثاني منه فيتوقف في الوضع الثامن ان لا يعلم استعماله في شيء منهما بالخصوص ويعلم الاستعمال في الجامع منفردا ولاصالة
عدم الاستعمال في غيره يرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وهو الجامع فيرجح الاشتراك المعنوي التاسع والعاشر الثامن الا ان يعلم عدم الاستعمال
في الجامع منفردا او لم يعلم والحق فيه ايضا التوقف لعدم تعيين المستعمل فيه وقد يقال انه يمكن ان يكون خصوص الفردين وان يكون الجامع ولكن
المخالف للاصل في الاول اكثر فيرجح الثاني ويرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وبطلانه ظاهر عندنا وقد ظهر مما ذكرنا ان المختار عدم الوضع
للجامع في واحد من هذه الاقسام وفي اثنين على تقديرها والوضع له في واحد والتوقف في البواقي ثم المخالف بين وبعبه القائل بالوضع
لكل ما علم الاستعمال فيه وهو السيد وموافقوه والقائل بالوضع للجامع مطلقا نسب الى المعارج والكتب الثلثة للعلامة والمنهاج والمحصول و
التوقف كذلك حكي عن صاحب المعالم والعميدي والاسنوي ولا يبعد اختصاص هذين القولين بغير الاول والتفصيل باختيار الوضع للجامع في البعض
وعدمه في بعض اخر والتوقف في طائفة اخرى لا على الوجه الذي ذكرنا حجة الاول مع جوابها ظاهر مما سبق في الموضع الاول ودليل الثاني وجوه
منها ان الغالب في المستعمل في المعنيين مطلقا كونه موضوعا للجامع فيلحق المشكوك فيه به وجوابه منع الغلبة مطلقا وكلية الا وكليتها في جميع الاقسام
ثانيا وحجيتها ثالثا ومنها انه لم يكن للقدر المشترك فاما يكون له وللمعنيين او لهما او لواحد منهما او لغير الثلثة والجميع باطل للزوم الاشتراك في
الاول وهو مع المجاز في بعض الاقسام في الثاني والتجوز في الاخيرين والكل خلاف الاصل وجوابه ان الوضع للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل فان قيل المخالفة
للاصل فيه اقل من الاولين فقط واما من الثالث فلا لاحتياجه الى الوضع لاحدهما ايضا مع التجوز في الاخر قلنا اولا لا يجوز ارتكاب مخالف الاصل لقلة الفارق من
الاكثر كما مر وثانيا ان التجوز لازم على الوضع للجامع ايضا اما ان ريد بالتجوز الفرضي كما يظهر من صاحب المعالم وغيره بمعنى انه اذا استعمل كان مجازا ففي
جميع الاقسام مع انه غير ضائر لجواز فرض المخالف للاصل واما ان اريد الوقوعي ففي غير الثلثة الاخيرة لا يتوهذا يصح لو حصلت المفسدة في وضعه لاحد
اصل التجوز في الاخر واما لو حصلت المخصاطرتي استعماله فيه في التجوز فلا لانا نقول لا نسلم ان مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه

(الثاني والثالث الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع)

الى فهم المعانى المستندة اولته فى زمان الشارع غالبا الا ان العلم بها فيما يحصل انما يحصل فى الاغلب بما لا يفيد انه كان هذا المعنى حقيقة فى زمان
الشارع او قبله ايضا الا بملاحظة هذا الاصل ومنها انه لولاه لزم كون تاليف الكتب لغوا فى الاكثر بل انحصر الاستفادة منها باهل زمان التاليف
لان اللاحقين لا يفهمون منها الا ما يتعارف عندهم من معانى الفاظها فلولا هذا الاصل لم يعلم معانيها وبيان المعنى فى زمان التاليف غير
متعارف مع ان البيان لا يكون الا باللفظ ومنها ان طريقة اللغة والعرف التى هى الحجة فيما نحن فيه جرت على ذلك فانهم اذا راوا كلاما من شعر
او خطبة او غيرهما ممن تقدم عليهم يحملونه على المعانى المعلومة عندهم ما لم يعلموا بالنقل اليها وتعويلهم فى فهم بعض الالفاظ على الكتب اللغوية لا
يفيد لانه انما يفيد لو كان اثبات المعانى فى الكتب عند صدور هذا الكلام او قبله واما اذا احتمل ان يكون بعده فلا يتم الا بهذا الاصل لان اخبار
اهل اللغة انما يكون عن المعنى المعروف فى زمانهم غالبا مع انهم يحملون الالفاظ المختلفة فى زمان الصدور على معنى واحد على ان بيان المعانى
فى الكتب ايضا ليس الا بالالفاظ ومنها الاجماع القطعى الداخل فيه المعصوم على ما مر بيانه وقد يتمسك بان اصالة عدم النقل بالمعنى الاول مستلزم
لاصالة هذا المعنى ايضا وفيه انه لا يفيد فى المقامات التى يحتاج فيها الى هذا الاصل وهى ما علم ان اللفظ فى زمان السابق مستعمل فى معنى ايضا لتعاضده
مع اصالة تاخر الحادث الفصل السادس فى تعارض الاحوال وتوضيح المقال انه قد عرفت ان الاصل عدم التجوز الذى منه الاضمار والتخصيص
وعدم النقل والاشتراك فحيث لم نعلم وجود شىء منها نحكم بمقتضى الاصل وان احتمل احدها وان علم تحقق واحد منها بقرينة نحكم بمقتضى ما علم و
ان علم تحقق واحد ولكن لا نعلم تعيينه فيحصل التردد بين هذه الامور وليس واحد منها موافقا للاصل حتى نحكم به بل لا بد من الرجوع الى المرجحات
الخارجية وما لم يكن تلك المرجحات معلومة لكل احد فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط يتميز بها الراجح عن المرجوح والاحتمالات
المتصورة خمسة باعتبار افراد التخصيص والاضمار من اقسام المجاز لاختصاصهما بمزيد اختصاص وامتياز عن سائر اقسامه والتعارض بين هذه الخمسة ستة وعشرون
عشرة منها ثنائية والبواقى ثلاثية او رباعية او خماسية ولما كان حكم غير الثنائية معلوما بعد العلم بحكمها اقتصروا عليها ومنها ما فى تعارض
المجاز والاشتراك وهو اما يكون مع الاشتراك اللفظى او المعنوى ومعهما الاول هو لا يكون الا اذا كان المستعمل فيه متعددا على اقسام لانه اما ان يعلم
ان واحدا من المعانى المعلوم استعمال اللفظ فيها حقيقة او لا وعلى التقديرين اما يعلم ان بينها علاقة التجوز او يعلم عدمها او لا يعلم شىء منهما فهذه ستة
اقسام والمشهور ترجيح المجاز فى الجميع ذهب اليه المحقق والعلامة والعميدى والبهائى وصاحب المعالم والد العلامة قدس سره والحاجبى والعضدى
والبيضاوى واختار السيد ومن تابعه الاشتراك فى الجميع وتوقف بعض المتاخرين من اصحابنا مطلقا ويظهر من جماعة التفصيل بين ما اذا وجدت العلاقة
بينهما وما لم يوجد فرجحوا المجاز فى الاول والاشتراك فى الثانى والظاهر عندى ترجيح التجوز فى الاول والتوقف فى البواقى ثم فائدة النزاع لا تظهر فى
هذا الاستعمال الذى علم فيه المستعمل فيه لانه يكون معلوما سواء كان تجوزا او اشتراكا ولا فى استعمالنا من حيث لا احتياج الى القرينة وعدمها
للاحتياج اليها على التقديرين بل انما يظهر فيما اذا ورد هذا اللفظ فى كلام ولم يعلم معناه فعلى الاشتراك يتوقف وعلى المجاز يحمل على المعنى الاخر
الحقيقى اذا كان معلوما وفيما اذا وجدت قرينة صارفة عن الحقيقة المعلومة فقط فيحمل على الاخر على ترجيح الاشتراك ويتوقف لو تعدد المجاز
على ترجيح المجاز والتوقف كالاشتراك فى الاول وكالمجاز فى الثانى لنا على الاول وهو ترجيح التجوز فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة وشك فى
الاخر وعلم وجود العلاقة بينهما وجوه منها انا لو قلنا بالاشتراك او توقفنا فقد خرجنا عن مقتضى اصالة عدم الاشتراك بلا مخرج فان قيل
كما ان الاشتراك خلاف الاصل فكذلك المجاز قلنا كون هذا المعنى مجازيا مما علم قطعا سواء علم له الوضع الاشتراكى ام لا وانما التشكيك فى الامر
مضافا الى كون التجوز هنا خلاف الاصل ثم انه لم يثبت مخالفته له الا فيما ينافى اصل الحقيقة بمعنييه والتجوز هنا لا ينافى شيئا منهما لان
الاول فيما علم مجازيته معنى واريد تعيين المراد وفى غير المشترك والثانى فى صورة وحدة المستعمل فيه ومنها ان الاشتراك موقوف على
الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفى لصحته فان قيل المجاز يتوقف على ملاحظة
العلاقة والاصل عدمها قلنا هذا الوارد ان الحكم فى الاستعمال المتحقق فى هذا المعنى المشكوك فيه حين علم الاستعمال فيه ولكنك قد عرفت
انه لا كلام لنا فيه اذ لا ثمرة له بل الغرض العلم بالمستعمل فيه اذا استعمل اللفظ بدون القرينة وكذا اذا اردنا الاستعمال فى هذا المعنى ولا شك ان
ح لا يجرى اصالة عدم الملاحظة ومنها انه لو رجحنا الاشتراك لزم سد باب التفهيم والتفاهم فى الاكثر اذ ما من لفظ الا وقد استعمل فى غير ما علم
انه معناه الحقيقى وهو محتمل للاشتراك ولو من وضع للمتكلم او وضع علم وما علم فيه التجوز قليل جدا بل معدوم وهذا كله فى غير هذا الاستعمال
المتحقق فى المعنى المشكوك فيه واما فيه فلترجيح التجوز نقول لو رجحنا الاشتراك او توقفنا لزم عدم حمل اللفظ على الحقيقة المعلومة فى غير هذا المورد كما
هو شان المشترك وما توقف فى اشتراكه وعدمه وهو بط لايجابه الخروج عن مقتضى اصالة الحقيقة الخالية عن المعارض بلا دليل فتعين التجوز و
لنا على الثانى اى التوقف فى البواقى اما فى الثانى وهو ما لم يعلم فيه ان احد المعنيين حقيقة ووجدت العلاقة فلان فيه ثلثة احتمالات كون
المعنيين حقيقتين او مجازيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والاول يحتاج الى الوضع لهذا ولذاك والثانى للثالث والثالث لاحد المعنيين والكل
مخالف للاصل وليس على شىء منها دليل واحتياج الاول الى الوضعين دون الاخيرين لا يوجب مرجوحيته لما عرفت من عدم كون مثل ذلك مرجحا
فيجب التوقف وقد يرجح الاخير متمسكا برجوع هذا القسم الى الاول لوجوب حمل احد المعنيين على الحقيقة اذ لولاه لزم كون المعنيين مجازيين لا حقيقة
لهما وهو اما ممتنع او غير واقع او نادر ولا يحمل عليه المشتبه وفيه بعد تسليم حمل المشتبه على الاغلب انه يصح لو علمنا عدم الاستعمال فى غيرهما وهو مم

اصالة

الظهر مثلا او بزوال المحذور بالاعم فينقل الكلام الى صلوة الظهر الصحيحة ولا يمكن القول بكونها اسما للاعم فيلزم القول بالف مهية لصلوة الظهر
الصحيحة فان التزم في ذلك لم لا يلتزم في مهية الصلوة ومنها انهم اجمعوا على ان اركان الصلوة ما يبطل بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا ولا يمكن زيادة
الركن عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه فاسدا ومع ذلك يفقد ركنا والا لما يصدق زيادة الركن فان قيل المراد صورة الركن قلنا ان من انحنى قدر
الركوع لاخذ شيء لا يوجب البطلان لزيادة الركن مع انه زاد الصورة وفيه اولا الخصيصة من المط وثانيا انه لو كان الركوع مثلا للاعم لزم بطلان صلوة
من انحنى قدر الركوع لاخذ شيء لكونه ركوعا على الاعم وثالثا انا نقول ان المراد الصورة واطلاق الركن عليها على سبيل التجوز ولا يلزم الاطلاق في جميع
المواضع ومنها تقييدها بالقيدين واستعمالها في المعنيين والاصل فيهما الوضع للقدر المشترك وفيه المنع من الاصل ومنها انها لو كانت للصحيحة

اسامی

لما جاز عطف الامر بها على الامر بشرائطها ولا تعليق الامر بها على الالفاظ لان الصحيحة لا يكون الا مامورا بها ولا الامر باعادتها اذا فسدت لان
الاعادة بدل على تحقق المدلول وفي الاول ان امثاله لبيان الاشتراط وفي الثاني منع كون كل صحيحة بالمعنى المتنازع فيه وهو المستجمع لجميع الاجزاء والشرائط
مامورا به بل كل مامور به صحيح وفي الثالث انه لا يثبت الا الاستعمال وهو اعم من الحقيقة حيث انها استعملت في الصحيحة ايضا كما في قوله تعالى ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر فان الناهي ليس الا الصحيح ومنها انها لو كانت للصحيحة لزم التناقض في مثل لا تصل في المكان المغصوب وفيه ما سبق واحتج القائل
بالوضع بوجوه ايضا ومنها التبادر وصحة السلب عن الفاسد وفيهما المنع ومنها ان العبادات باسرها متعلقات الطلب ولا شيء من الفاسد
كذلك وفيه منع كون الفاسد عبادة ومنها ان الماهيات مدلولات لها الجزئية ما يتالف منها ولو كانت للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء
الجزئية او تحقق الكل بدون جزئه وفيه اولا انه لو تم لتم بالنسبة الى الاجزاء دون الشروط وثانيا انا لا نسلم انتفاء الجزئية فان جميع الاجزاء للصحيحة

اجزاء

ومنها ان الشارع وضع هذه الالفاظ للماهيات مركبة من اجزاء وشرائط معلومة فيكون حقيقة فيها مجازا في غيرها وفيه انه مصادرة و
منها ان العبادات توقيفية ولو كانت للاعم لم يكن كذلك وفيه منع الملازمة ومنها ان الحقيقة في امثالها حصلت بالغلبة وهي كانت في الصحيحة
وفيه منع كونها في الصحيحة بل استعملت في القدر المشترك واستفيدت الزيادة من غير جهة اللفظ ومنها ان الشارع في جميع اوامره ونواهيه اراد
الصحيحة من البعيد تجوز كل هذه الاستعمالات وفيه منع ارادة مع اللفظ اولا ومنع بعد التجوز ثانيا ومنها انه قد كثر في الكتاب والسنة و
كلام المتشرعة ارادة نفس المهية من الفاظ وترتب الطلب والمدح على فعلها والذم على تركها فيكون المهية هي الصحيحة اذ المدح والذم لا يكونان الا عليها
وفيه اولا انه لا يثبت الا الاستعمال الاعم من الحقيقة وثانيا ان عدم ترتب المدح والذم على طبيعة الاعم ممنوع ومنها قوله عم لا صلوة الا بطهور
ولا الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام وامثالها دل على انتفاء المهية بانتفاء الامور المذكورة وان مثل ذلك حقيقة في نفي المهية
والحمل على غيره ولا يرتكب الا بدليل ودعوى ظهور المهية في نفي الصفة ممنوعة وفيه انه اخص من المدعى من وجهين لاختصاصها بما ورد في الاخبار من خصوص
الالفاظ والاجزاء والتعدي الى غيرهما لا دليل عليه والتمسك بعدم الفصل في امثال هذه المسائل ضعيف جدا وقد استدلوا بادلة ضعيفة اخر
ذكرناها مع سائر ما يتعلق بالادلة المذكورة في الاساس وشرح التجريد تتميم اعلم ان منهم من جعل ثمرة النزاع امكان اجراء الاصل في مهية العبادات
وعدمه فقال بالاول على القول بالاول وبالثاني على القول بالاخر فانه اذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات هذه الالفاظ فعلى الاعم يكون
القدر المشترك مكلفا به قطعا ولا يكون في المكلف به اجمال ويحصل الامتثال بالاتيان به واما ما شك في جزئيته او شرطيته فلخروجه عن المهية لا
يعلم التكليف به فيصح نفي وجوبه او استحبابه بالاصل واما على الصحيح فالمكلف به هو المهية الصحيحة ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بها فاذا شك في جزئية
شيء او شرطيته يقع الشك في مهية المكلف به فيكون مجملا ولاستدعاء الشغل اليقيني للبرائة اليقينية لا يمكن القول باصالة عدم وجوب المشكوك
فيه وايضا على الاول يكون المدلول معلوما ويكون جريان الاصل في الحكم الشرعي وهو صحيح وعلى الثاني يكون في معنى اللفظ وهو غير جائز فان قيل مراد
الشارع لا يكون الا الصحيحة فمتعلق التكليف ليس هو الاعم فلا يحصل الافتراق بين القولين فان غاية ما في الباب ان الصحة على القول بالصحيح وصف للموضوع
وعلى الاعم للمراد قلنا كيف لا يحصل الافتراق مع ان الاصل يجري في الارادة دون معاني الالفاظ ومنهم من فرق في ذلك بين الجزء والشرط فقال بعدم
جريان الاصل في الجزء مط وخص التفريع على القولين بالشرط وصرح والدي العلامة ره بجريان الاصل فيهما مط مع اختياره القول بالصحيح فصحح
الاجراء مط وهو الصحيح بل قيل انه مما لا خلاف فيه وانه ليس في كلام الاوايل والاواخر ما يظهر منه خلافه وسيأتي وجهه في مبحث الادلة العقلية

الفصل الخامس في النقل

وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى بازاء اخر لمناسبة مع الاول مع هجره سواء كان تعيينيا او تعينيا ومنها الاصل
عدم النقل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين كونه منقولا او غير منقول يحمل على الثاني ولا يلتفت الى احتمال النقل واحتماله تارة يكون باحتمال نقل اللفظ
من المعنى المعلوم له الى غيره واخرى باحتمال نقله من لغيره اليه وهو بمعنييه خلاف الاصل اما الاول فيدل عليه وجوه منها الاجماع القطعي فانا
نعلم قطعا ان بنا المحاورات من زمان ادم الى زماننا هذا وبناء الانبياء والحجج على ذلك فانهم اذا سمعوا لفظا له معنى له يحملونه عليه من غير التفات
الى احتمال النقل ولو توقف احد لذلك يخطئونه ويسفهونه ومنها ان طريقة اهل اللغة والعرف التي هي الحجة في المقام على ذلك فان المعروف
من طريقتهم والمعلوم من ديدنهم انهم ما لم يعلموا النقل بدليل مقبول لا يلتفتون اليه ويفسرون الالفاظ بالمعاني المعلومة اولا ويحملونها
عليها ومنها انه لولاه لزم سد باب التفهيم والتفاهم مط اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه احد النقلين ولو من المتكلم بنفسه ولا يفيد في دفعه القرينة
اللفظية لوجود هذا الاحتمال فيها ايض ومنها انه لولاه لزم انسداد باب استنباط الاحكام الشرعية في هذا الزمان وامثاله اذ لا سبيل

الظ وقوعه فان الظهار والطلاق والمباراة واللعان والايلاء لم يكن في اللغة لهذه المعاني المعروفة في عرف الشرع وكذا النكاح فتخصيص الخلاف
بالعبادات مما لا وجه له بل اطلاق الحكم بتوقيفية العبادات دون المعاملات مشكل كما مرت الاشارة اليه الثالثة اعلم ان مسميات
هذه الالفاظ ماهيات مركبة من اجزاء ولها شروط جعلها الشارع شروطا فصحة كل ماهية انما يكون بكونها مجتمعة لجميع الشرائط وفسادها
تارة يكون بفقدان ماهية من ماهيات اجزائها واخرى بعدم تحقق شرط من شرائطها الرابعة قد علمت ان تلك المسميات ماهيات وشروطا
والماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء من دون مدخلية الشرائط وهي خارجة عنها وتلك الالفاظ لما كانت محتملة لكونها موضوعة بازاء الماهية مع
قطع النظر عن استجماعها للشرائط او بازائها مع ملاحظة اجتماعها لها فاختلفوا في انها هل هي موضوعة للاول اي الماهية او الثاني اي الماهية مع شرط
اجتماعها لها فالمراد من يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للماهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول
انها اسامي للاعم انها اسامي لنفس الماهية من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية بل الظ وقوع النزاع في الفاسدة بنقص جزء من الاجزاء
ايض ان كان مما لا يوجب نقصه سلب اسم المركب عنه عرفا كالاصبع والاذن بالنسبة الى الانسان واما الفاسدة بنقص جزء يسلب الاسم عرفا كالرأس و
الرقبة للانسان فلا خلاف في عدم اندراجها في محل النزاع الخامسة اعلم ان مراد من يقول بانها اسامي للصحيحة ليس انها اسامي للماهية والشرائط معا
للماهية ولكن بشرط استجماعها للشرائط وكذا ليس مراده ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها بل ان المراد انها اسماء للماهيات الماخوذة التي اذا وجدها المكلف
كانت صحيحة السادسة اعلم ان النزاع في ان الالفاظ هل هي اسماء للصحيحة او الاعم لا يوجب تحقق الخلاف في ان امر الشارع هل يتعلق بالصحيح او الاعم
بل كل من يقول بالاعم ايض يقول الامر لم يتعلق الا بالصحيحة يعني ان المطلوب هو الصحيح كيف والصحة تفسر بموافقة الامر فلا يمكن كون الفاسد مامورا
به ومجرد صدق الاسم على معنى ووضعه له لا يوجب كونه مطلوبا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انه ذهب الاكثر الى كون الالفاظ المذكورة اسماء
للصحيحة وهو مذهب الشيخ والسيد والعلامة في نه والمن وعد والمحقق في ايمان الشرائع ونقله في المعارج عن قوم والعميدي في شرح [illegible] الفاضل
جمال الدين فيه واول الشهيدين في قواعده وثانيهما في لك ووالدي العلامة ومن العامة الرازي والامدي والحاجبي واختار جماعة انها اسماء
للاعم وهو الظ من موضع من النهاية وشرح العميدي وتمهيد ثاني الشهيدين ونسب الى [illegible] والبيضاوي والبهائي وهو الحق ونسب الى
بعضهم التفصيل بكونها اسما للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء والاعم بالنسبة الى الشروط لنا الاستقراء المفيد للعلم بيانه انا نرى ان كل من يخترع شيئا
مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط ويضع له اسما لا يضعه له بجميع اجزائه وشرائطه بل نرى الناس انهم يطلقون الاسم عليه ولو انتفى بعض شرائطه
او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا غير مقترن بقرينة كما ان من وضع معجونا مركبا من اجزاء معينة باوزان مفردة وسماه باسم فلو نقص او زيد جزء
او زاد او نقص جزء عنه يطلق الاسم عليه عرفا حقيقة ولا يجوز السلب عنه في العرف ولا يشترط في الاطلاق ذكر القرينة وكذا من صنف كتابا
وسماه باسم ونقص عنه ورقا او ورقتان او بنى بلدة او دارا او بستانا او حفر قناتا وسماها باسم او وضع اسما للعبد ثم نقص عنها دارا او بيت
او شجرا او بئرا او اصبع او يد فلا يشك احد في صحة الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل لا يشك في الوضع للاعم مع عدم
مشاهدته الواضع ولا علمه بكيفية الوضع وهذا عادة الناس خلفا وسلفا ولو بقيت لك شبهة فتامل في انك لو سمعت وضع اسم
لاحد المذكورات من غير مشاهدتك للوضع ولا اسماعك لكيفية الوضع تقطع بالوضع للاعم من غير تشكيك حتى لو سلب احد الاسم عن بعضها
بنقص شيء يسير عنه يستقبحه فمن اي طريق حصل لك العلم بذلك فهو جار في المتنازع فيه من دون تفاوت ثم يؤكد ذلك القرائن المتكثرة من
الاستعمالات الغير المحصورة المعلومة للمتتبع في الاخبار كما يظهر من استقراء ابواب مبطلات الصلوة وخللها وسائر العبادات والاطلاقات العرفية
المتجاوزة عن حد الاحصا وقد استدلوا على المختار بوجوه ضعيفة منها صحة التقسيم الى الصحيح والفاسد فيقال الصلوة اما صحيح او فاسد وقد قسموا
الطلاق الى سني وبدعي ويأتي بعد ذلك ان التقسيم مع عدم احتمال الاشتراك اللفظي يدل على الاشتراك المعنوي وفيه انه يدل على انه استعمل في
القدر المشترك كما يأتي والظاهر ان هذه الالفاظ استعملت في الصحيحة ايض ومنها صحة استثناء الفاسدة فيقال الصلوة واجبة الا الفاسدة او
ما لم يكن بطهور وهو لا يكون الا مع كون المستثنى داخلا في المستثنى منه اما العموم او لا عمية وفيه ان صحة الاستثناء مجامع عموم المجاز واصالة الحقيقة
انما هي فيما لم يعلم الاستعمال في غير هذا المعنى ومنها تبادر القدر المشترك فانه لا يفهم من قول القائل رأيت رجلا يصلي الا الاخبار بالصحيح ولذا لا يكذب
لو ظهر فسادها وكذا لا يفهم من قوله فلان لا يصلي او لا يغتسل انه لا يأتي بها مطلقا ولذا لا يكذب لو ظهر انه يأتي بها على وجه فاسد وفيه منع
التبادر كيف والخصم ادعى على خلافه وعدم فهم الصحيح في المثال الاول وعدم تكذيبه اذ كان يجب عليه حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا لو علمنا
انه يعلم الفساد لا نقطع بعدم تكذيبه وكذا عدم فهم نفي الصحيح في الثاني والخصم لا يسلم التكذيب لو ظهر انه يأتي بها على وجه فاسد مع انه لا يلزم
من عدم تبادر الصحيح تبادر الاعم ومنها عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده وفيه ايض ان للخصم منعه بل يدعيه
على خلافه ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم القول بالف ماهية لصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحائض شيء وللناسي شيء
اخر وهكذا واما على القول بالاعم فلا يرد لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة ولا يخفى ما فيه من السخافة والركاكة اما اولا فلانا نلتزم ذلك
ولا محذور فيه واما ثانيا فلان القائل بالصحيحة لا يقول بوضعها للكل صحيحة منفردة بل يقول بانها موضوعة للقدر المشترك فماهية الصلوة
كما ان القائل بالاعم لا يقول بكون كل فرد ماهية مغايرة للاخر واما ثالثا فلانا نقول لو كانت اسامي للاعم لزم القول بعشرة الاف ماهية لصلوة

الظهر

هي الحقيقة قيل قد سبق ان الوحدة والاجتماع غير داخلين في الموضوع له شخصيا كان ونوعيا فالحقيقة هو الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره
او لا والمجاز الاستعمال في غيره فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون الاستعمال فيهما على القول بجوازه حقيقة ومجازا معا لانه حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر بل بمعنى ان الاستعمال في المعنيين حقيقة وفيهما مجاز وهذا جمع بين المتنافيين قلنا معنى كون الحقيقة هو الاستعمال في الموضوع
له مجازا من جهة الاستعمال في غيره فلا يكون المستعمل فيه الحقيقي والمجازي واحدا تذنيبات الاول اعلم ان المجوزين بين قائل بكونه حقيقة ومجازا
وهو مذهب والدي العلامة ره وقائل بكونه مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل كبعضهم او العكس كاخر وحجة الكل واضحة والكل مشترك في كونه
خلاف الاصل الثاني استعمال اللفظ في المجازين كاستعماله في الحقيقة والمجاز الا ان الجواز في غير المفرد في المجازين ايضا غير ثابت لاختصاص التغليب الثابت
في الحقيقة والمجاز الثالث ما مر في المشترك من انتفاء الفائدة للخلاف على التمسك في المنع بعدم الرخصة جار هنا بعينه ايضا منها اعلم ان جماعة
من المحققين اعلم ظلهم حكموا بدخول العلم في مدلولات الالفاظ حقيقية كانت او مجازية من حيث الوضع فزعموا ان معنى لا تتوضا بالماء النجس النهي عن
استعمال الماء المعلوم بجاسته وان ما جهل ثبوت الوضع له غير خارج عن النهي وضعا ومقتضى ذلك ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس وهذا
فاسد بل هي موضوعة للامور الواقعية اذ المفهوم عرفا من الالفاظ ليس الا الماهيات من حيث هي وانها من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من
الماء الجسم السيال المعروف وكل ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم ذكروا في عنوانات
الالفاظ انها اسماء لمسمياتها من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم وايضا يتعلق العلم والجهل والشك بمدلولاتها قطعا ولو كانت موضوعة
للامور المعلومة لو يصح تعلقها بها وايضا نرى انا نضع الالفاظ للمعاني من غير خطور العلم والجهل بالبال وقيل باختصاص ذلك بالمشتقات وفيه ان
مقتضى قواعد الاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدا فاذا كان العلم خارجا عن المبادي كان خارجا عن المشتقات ايضا وكان سبب هذا التوهم
ان المخبر لما لم يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قوله هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علم انه ماء معلوم الطهارة وكذا لما لم يجز للطالب
طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة قوله لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه
من لوازم صدقه عند المخبر لا لدخوله في المدلول وكذا اعتباره في الطلب لامتناع طلب ما لا يعلم والحاصل ان عند تعلق التكليف يعتبر العلم لدليل خارجي
وتحقيقه ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية ولكنه اذا علق حكم على لفظ فاما يكون هذا الحكم ايضا امرا نفس امري غير مطلوب من شخص كما
اذا قيل الفاسق معذب في النار او يكون مما تعلق به الطلب كما اذا قيل تبينوا في خبر الفاسق ولا شك ان المراد في الاول هو المدلول النفس الامري والحكم فيه
مطلق بالنسبة الى العلم واما في الثاني فذلك غير ممكن لانه مطلوب من شخص خاص ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه فالفاسق وان كان
بحسب وضعه موضوعا لمن ثبت له صفة الفسق في الواقع سواء علم المخاطب ثبوته او عدمه وجهلت الحال وهذا تكليف بما لا يعلم بل مستلزم لعدم كون الحكم
معلقا على هذه الصفة وما قيل من انه لو كان كذلك لوجب الفحص والتفتيش وفيه ان اعتبار العلم لا ينافي وجوبهما لانه مقيد بالعلم الحاصل بهما فالمعنى
ان جاءكم من علمتم فسقه بعد الفحص ولو تنزلنا عن ذلك بقينا اللفظ على مقتضى وضعه نقول لا شك في ان التكليف مشروط بالعلم فيكون المعنى تبينوا في
خبر من له صفة الفسق في الواقع بشرط علمكم به ومع التنزل عنه ايضا نقول ان اعتبار العلم في التكليف ايضا استنادا الى ان اعتباره لكون الامتثال مع الشبهة
بفعل جميع ما وقع فيه الاشتباه او تركه فيجب لوجوب ما لا يتم الواجب الا به ومن ثم ذهب بعض الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة وفيه ولا انه مختص
بالاشتباه بين الامور المعينة ولا يجري في غيره وثانيا انه ايضا يتوقف على العلم بحصر المامور به بين اشياء وان لم نعلم بعينه ونحن لا نقول باشتراط
العلم من جميع الوجوه منها قد وقع الخلاف في الالفاظ الموضوعة للمعاني المخترعة من الشارع بنوعها وذواتها او بكيفياتها واوصافها او شرائطها
ولوازمها هل هي اسماء للصحيحة اي المهية المستجمعة لجميع شرائط الصحة او للاعم ولنقدم اولا مقدمات الاولى تحرير المقصود من هذا البحث تعيين المراد من هذه
الالفاظ المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا فهذا الخلاف لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية اذ النافي لها لا ينكر اصل
المعاني الحادثة لها بل يدعي ان الشارع استعملها فيها على التجوز فنزاعه في ان تلك المعاني هل هي الصحيحة او الاعم غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين الحقيقة
ونزاع النافين في تعيين المجاز ويظهر من بعضهم ان النزاع في تعيين الحقيقي لانه المتبادر من الاسم وقيل توجيه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي
يستلزم تعيين الشرعي اقول ملاحظة ادلة الطرفين يمنع عن قطع النظر عن الحقيقة والمجاز بل هي نادية باعلى صوتها ان المراد اثبات الحقيقة واظهر منها
اجوبة الطرفين حيث يسلم فيها بمجازية الطرف المخالف بل يقول انه عدم امكان التفهيم لان المراد ان كان امكان المجازية فهو ثابت لكل من المعنيين قطعا
وان اريد وقوع التجوز فكذلك باجماع الطرفين كما هو مذكور في اجوبتهم الثانية صريح والدي العلامة ره عدم اختصاص النزاع بالفاظ
العبادات ووقوعه في المعاملات ايضا ويظهر من جمع اختصاصها بالاول وكانه لما اشتهر من ان موضوعات الاحكام ان كانت من العبادات فتوقيفية
وان كانت من المعاملات فليست بتوقيفية بل يرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة وان توقفت صحتها شرعا على شرائطها الشرعية وهو لا يقتضي
مغايرة معانيها المفهومة شرعا للغوية اقول لا يخفى ان المناط في ذلك الخلاف ثبوت الوضع او مطلق الاستعمال في زمان الشارع مع كون المستعمل
فيه معروضا للصحة والفساد فمتى حصل هذا المعنى في لفظ يجري فيه الخلاف وان كان من المعاملات ثم لم يجر فيه وان كان من العبادات وليس لاحدهما خصوصية
يوجب وقوع الخلاف وانتفائه ولا شك ان الصحة والفساد يعرضان للمعاملات كعروضهما للعبادات فان كان كلام فانما هو في وضع الشارع او
استعماله فمقصودهم ان كان ان وضعه واستعماله انما يصح في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان ان ذلك لم يقع في غير العبادات ففيه ان

سببا اقربيا والاخر بعيدا والثاني كان يكون لاحدهما مناسبة زائدة على العلاقة ولم يكن للاخر كقرب زماني ومكاني او مشابهة في صفة غير
ظاهرة او مسببية لسبب واحد الى غير ذلك ثم انهم استدلوا على ترجيح الاقرب بوجوه منها ان المجاز كلما كان اقرب كان ارتكاب خلاف الاصل
اقل وفيه ان التجوز امر يحصل بسبب الاستعمال في غير الموضوع له والقرب والبعد لا يوجبان اقلية ولا اكثرية فان التجوز في حد ذاته لا يقبل شيئا منهما الا بسبب تعدد الالفاظ المجازية وعدمه واما اللفظ الواحد فلا يكون له مع كماله في معنى مجازي اقل تجوزا من الاخر نعم قد يوجب قلة المخالفة للاصل
ولكن لا اصل عدم التجوز بل غيره ولا يكون الا في علاقة الكلية بان يكون بعض المعاني اقرب الى الجزء الذي هو الحقيقة من الاخر كما اذا قال اقطع اصابع
زيد وعلم ان المراد ليس الحقيقة بل اما الى الزند او المرفق فيحمل على الزند لانه الاقرب لاصالة عدم وجوب قطع الزائد وربما يتوهم جريانه في علاقة الجزئية ايضا
بان يكون بعض المعاني اقرب الى الكل الذي هو الحقيقة من بعض ولا يخفى انه انما يصح اذا كانت الدلالة التضمنية والالتزامية علي حد غير المطابقة اي لم يكن فرعا
لها وليس كذلك بل التضمن فرع المطابقة فينتفي بانتفائها ولا بد في اثباته ثانيا من دليل اخر وقد يمكن تعيين المجاز ايضا في بعض المواضع باقلية المخالفة
للاصل من الاصول الممهدة بين الاصوليين ولكن لا مدخلية فيه للقرب والبعد ايضا بل قد يكون الاقل مخالفة ابعد فهو وجه اخر لتعيين المجاز يجب على
الفقيه ملاحظته ومنها ان قرب المعنى بحيث لا اقرب منه يقتضي كونه متبادرا حين تعذر الحقيقة وفيه انه ان اريد باقتضاء القرب للتبادر انه بنفسه
يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه فيتعين ارادته عند تعذر الحقيقة فتوجه عليه المنع فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي
امتناع انفكاكهما في التصور ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على
الاخر عند تعذره كما في الاضافات والاضداد والعدم والملكة وان اريد ان القرب يقتضي كثرة الاستعمال في الاقرب واشتهاره بحيث يصير متبادرا
حيث ان قوة العلاقة وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في الاستعمال ولذا نرى ان اشد المجازات مناسبة للحقيقة اشهر استعمالا واكثر دورانا
فيتوجه عليه ان القرب حينئذ يكون سببا بعيدا للتعيين فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع انتفاء القريبة و
ايضا ان اريد استلزام القرب للتبادر فهو ممنوع اذ كثيرا ما يكون الابعد اعرف من الاقرب وان اريد انه مظنة حصول التبادر فلا باس بتسليمه ولكن مجرد المظنة
لا يكفي للتعيين بل يجب العلم بالتبادر ومعه لا حاجة الى القرب ومنها ان القرب يقتضي ترجيح القريب بنفسه لكونه قريبا فان كمال المناسبة مع الحقيقة
مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة وفيه ان التساوي المرتفع بسبب ذلك هو التساوي في القرب والبعد واما ارتفاعه بالنسبة الى ارادة المتكلم
فغير مسلم بل هو عين النزاع هذا وقد يقال ان المراد بالقرب التبادر ولا يخفى ما فيه ثم ان ما بينا ان الاول المجاز المعين بالتبادر بعد صرف الحقيقة متعين في
زمان علم التبادر فيه ولاصالة تاخر الحادث فلا يحمل عليه في زمان الشارع الا مع العلم وكذا الاقرب عند من يتمسك في ترجيحه بالتبادر والثاني كل ما ذكر
انما كان في اللفظ الواحد وقد يتردد بين مجازات متعددة في الالفاظ متعددة ككلام لم يستقم لو ابقي جميع الفاظه على حقايقها ووجب حمل بعضها
على التجوز وح لا يمكن التعيين بشيء مما ذكر لا يخفى منهاج اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وفي محل تحرير النزاع ان للفظ الذي له حقيقة
ومجاز اما يستعمل ويراد به احد المعنيين بخصوصه ولا كلام فيه ويراد معنى واحد متناول للمعنيين ولا خلاف في جوازه وكونه مجازا وهو المسمى
بعموم المجاز او يراد منه في الاستعمال الواحد للمعنيان بخصوصهما بان يكون كل منهما مناطا للحكم ويظهر من الردود والنقوض والشريف في بعض حواشيه و بعض
اخر ان هذا هو عموم المجاز وهذا هو المتنازع فيه فجوزه قوم ومنعه اخرون والحق المنع في المفرد والجواز في التثنية والجمع لنا على الاول عدم ثبوت الرخصة
كما مر في المشترك وعلى الثاني اتفاق علماء الادب بل جميع ارباب المحاورات على جواز التغليب وصحته وليس هو الا استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
ولكن يجب الاقتصار على هذا النوع من الاستعمال فلا يجوز ان يراد من القمرين اربعة اقمار حقيقيين ومجازيين احتج المجوز بوجود المقتضي وهو الوضع
الشخصي للحقيقة والنوعي للمجاز وعدم المانع لضعف ما ذكره المانعون وجوابه ظ مما مر في المشترك وتمسك المانع بوجوه احدها عدم ثبوت الرخصة وقد
عرفت ثبوتها في غير المفرد وثانيها انه لو جاز لكان اما حقيقة ومجازا وكلاهما باطل اما الحقيقة فلعدم الوضع للمعنيين واما المجاز فلفقد العلاقة
والجواب باختيار ثالث وهو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين وثالثها انه يستلزم الجمع بين المتنافيين لان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن الحقيقة
ولذا قال اهل البيان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وجعلوا
هذا وجه الفرق بين الكناية والمجاز وجوابه من وجهين احدهما ان المسلم هو كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة منفردا واما مطلقا فلا
فان احتياج المجاز الى القرينة لعدم امكان فهمه بدونها والقرينة المانعة من الحقيقة فقط كافية فيه ولا يبعد ان يكون هذا مراد البيانيين وثانيهما
منع توقف المجاز على القرينة المعاندة بل يكفي فيه المصححة وانما تصريح اهل البيان فانما هو في المجاز البياني فانما هو المقابل للكناية واما المجاز الاصولي
الذي هو اعم منها فلا والحاصل ان النزاع في جواز الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء سمي استعمالا في الحقيقي والكنائي او الحقيقي والمجازي ولا
مانع من التسمية ويصير النزاع لفظيا او تخصيص البحث بما قامت القرينة المانعة خروج عن النزاع لانه كما في المشترك فيما امكن فيه ارادة المعنيين
بالذات نعم تتم هذا الجواب على ما هو المشهور من ان الكناية ارادة غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له مع ارادة الموضوع له واما على القول
بانها ارادة الحقيقي للانتقال الى المجازي فلا اذ اللفظ لم يستعمل في الموضوع له وغيره فلا ينفك الاستعمال في غير ما وضع له عن القرينة المانعة
فان قيل فالمسئلة من باب الكناية ولا خلاف في جوازه نعم هذا النزاع قلنا لا يكون كناية لفظا وانما اذا اريد الموضوع له تبعا ولكنه مراد اصالة ايضا فيكون كناية
وحقيقة والحاصل ان الكناية استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له والمراد هيهنا ذلك المعنى مع ارادة الموضوع له اصالة

في جوازه

هي

المطلق وهو يستلزم الاستعمال وانه يوجب تحقق المجاز بدون الحقيقة وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او نادر وان لا استعمال في هذا الفرد وقبل
الشيوع مجاز والاصل عدمه وايضا صحة الاستعمال في الفرد ولا يكون الا مع القرينة والاصل عدمها وايضا كما ان الاصل في كل استعمال لم يعلم
انه هل هو في المطلق او الشائع عدم كونه في المطلق فكذا الاصل عدم كونه في هذا الفرد ايضا والاول راجح لاصالة الحقيقة فان قيل الاصل عدم
تغاير الاستعمالين والعرفين قلنا لا اصل لهذا الاصل ولا دليل عليه منهاج قد تكرر في السنتهم ذكر المجاز المشهور ويسمى راجحا ايضا و
عرفوه بانه ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها من دون ان يفهم المجازي بدون القرينة وقالوا انه يغاير الحقائق
المحدثة عنه بامارة المعنى الاول لحيثيته لم يكن محتملا عند الاطلاق فانها شرط في الحقائق بخلاف المجاز الراجح فان المعنى الحقيقي يكون محتملا فيه
عند الاطلاق ولا يتبادر المجازي كذا قالوا وقد وقع في كلامهم ايضا ان المتبادر من المجاز الراجح هو المعنى المجازي والحمل على الحقيقة فيه محتاج
الى القرينة وظاهر هذا الكلام يناقض الاول ويناقض ايضا جعلهم التبادر من علائم الحقيقة واجاب بعضهم بان التبادر والمشروط انتفاؤه في هذا
المجاز وهو علامة الحقيقة التبادر الذي كان مع نفس اللفظ مع قطع النظر عن جميع القرائن والذي قيل بتحققه فيه هو التبادر لاجل القرينة لانه فيه انما
هو باعلام الشهرة وان لم يلاحظ مفصلا فلا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة ومرادهم من كون الشهرة
قرينة الى الفهم يتوقف على الالتفات اليها لا انها قرينة تحصل بها مطلقا والا كان حقيقة ثم ان هذه القرينة لما كانت غير منفكة كان الحمل على
خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها حكمها وارادة الحقيقة انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة فكل من الحقيقة و
المجاز فيه يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما يتم به المقتضى للدلالة وقرينة الحقيقة ما يزول به المانع هذا غاية ما
يستفاد منهم في رفع التناقض ويرد عليه ان التبادر في الحقائق المحدثة ايضا مسبب للاشتهار كما في هذا المجاز الا انهم فرقوا بينهما بان الاشتهار
في الحقائق يوجب التبادر ولو قطع النظر عنه بخلاف اشتهار المجاز فان ايجابه للتبادر بعد ملاحظته فالتبادر في الحقائق معلول للشهرة وفي المجاز
للملاحظة ولا يخفى ان الشهرة ان لم يبلغ حدا يوجب بنفسها التبادر فلا يكون ملاحظتها علة له وان بلغت هذا الحد يجب ايجابها له وان لم يلاحظ
والا لزم تخلف المعلول عن العلة فلا وجه لهذه التفرقة ولذا قال بعض سادات مشايخنا طاب ثراه والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا
ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات لابدونه مجرد فرض لا يتحقق له انتهى فان قيل غاية ما يلزم بما ذكر عدم صحة ما ذكروه من تحقق التبادر
في المجاز المشهور وكون الشهرة قرينة له وهذا لا يستلزم انتفاء المجاز المشهور بل تحققه واضح اذ لا شك ان المجاز الاول الى الحقيقة قبل صيرورته
حقيقة حين قربه منها مجاز مع ما له من كثرة الاستعمال بحيث يقرب عن الحقيقة ولا تبادر فيه للمجاز ولكن المخاطب الذي تحققت الشهرة عنده وان لم
يلتفت اليها اذا سمعه تساوي عنده احتماله مع احتمال الحقيقة بل قد يظن ارادة المعنى المجازي فيحصل المعنيان معا في ذهنه ولعل هذا مرادهم من
التبادر الذي ذكروه للمجاز المشهور قلنا هذا التبادر ايضا ينفي المجازية لانه اذا تساوى المجاز مع الحقيقة في سبق الذهن اليهما فيحصل فيه التبادر
دلالة كما في المشترك وهو ايضا علامة الحقيقة كما مر فيكون حقيقة والتحقيق ان مثل هذا اللفظ يتحقق لان المنقول يبلغ قبل النقل الى التساوي لا محالة
ولا يجوز جعله مجازا لان كل ما اوجب عد المنقول من اقسام الحقيقة المذكورة في كتب القوم لانه ليس منقولا لاعتبار هجر الاول فيه ولم يهجر هنا
مشتركا لاشتراط عدم ملاحظة الوضع السابق فيه وهو هنا ملحوظ ولا يمكن تعميم الوضع في المشترك والا لانتقض بالمنقول وكان هذا مرادهم
من المجاز المشهور واطلاق المجاز عليه بمجرد التسمية ويكون حكم اللفظ حكم المشترك والى هذا يشير كلام المصلحيث ذكر ان القول قد يكون له حقيقة متعارفة
ومجاز متعارف وحكمه حكم الحقائق المشتركة للاشتراك بينهما بحكم الوضع والعرف الطارئ انتهى وقال بعض المتأخرين المجاز المشهور نائب مناب المشترك
منهاج قد يوجد قرينة صارفة عن الحقيقة ولكن لا قرينة على تعيين المجاز وح فلا يخ اما يكون المجاز واحدا فيتعين الحمل عليه ولكنه نادر جدا
او متعددا وح اما يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات فيكون اللفظ مجملا او يكون لبعضها مرجح فيحمل عليه ان كان المرجح مما تثبت مرجحيته
بدليل ثابت الحجية فمن الامور المرجحة التبادر واي تبادر معنى مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته سواء استند الى اشتهار استعمال المصروف عن
الحقيقة فيه ام الى غيره من الشواهد وهذا التبادر لا ينافي المجازية لكونه بتوسط القرينة ثم هذا التبادر قد يحصل بمجرد الصارف عن الحقيقة وقد يتوقف
على الصارف عن بعض المجازات ايضا وانما ذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كل ومن هذا الباب حمل العام المخصص على الباقي والامر والنهي
على الندب والكراهة عند الصارف عن الوجوب والحرمة واللفظ على العرفية العامة عند الصارف عن اللغوية على القول بفقدها ومما قد يعد من
المرجحات شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام استنادا الى عدم انفكاكها عن التبادر غالبا والحاق الشيء بالاغلب وفيه منع عدم الانفكاك
ولو سلم فالتبادر معين برأسه فلا فائدة في التمسك بها ومنع الالحاق ومما قد يجعل مرجحا ايضا لاحد المجازات قوته الى المعنى الحقيقي ولا بد
اولا من بيان القرب فنقول قد تقرر انه لا بد في المجاز من علاقة وهي الباعثة لمناسبة المجازي مع الحقيقي وربطه منه وتلك المناسبة يوجب
قربه منه قربا ليس لغيره ولكن قد يكون بعض المجازات اشد قربا واكثر ربطا من بعض وذلك قد يكون بسبب العلاقة وقد يكون بسبب غيرها و
الاول اما يكون بسبب اختلاف نوع العلاقة بان يكون علاقة احد المعاني اقوى وسببا لاكثرية المناسبة واشدية الربط من علاقة الاخرى كعلاقة
السببية والمسببية او الجزئية والكلية فانها اقوى من علاقة الحالية والمجاورة والمشابهة او يكونون باكثرية العلاقة كان يكون لاحد المعاني علاقتان
وللاخر علاقة ان وثلث او اكثر او يكون بالتفاوت في نفس العلاقة مع اتحادها كان يكون العلاقة في المعنيين السببية مثلا ولكن كان احدهما

حاصلها ان ليس من امثلة الحقيقة

وثاني الشهيدين لان الغرض في خطابات الشارع بيان الشرائع وهو يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب وهذا ورد انه كانوا يكلمون
الناس بما يفهمونه وفيه انه يختص بخطاب الشارع في خصوص الاحكام وفيما يتضمن بما لم يعرف المخاطب عرف المتكلم والا يحصل البيان والفهم بالاجراء
على اصطلاح المتكلم ايض وقد يقال ان العبرة بعرف بلد السؤال اما مط او مع موافقته لعرف احدهما لانه مرعي في التخاطب سيما مع موافقة احدهما
ويتوجه عليه المنع والتحقيق ان مع اختلاف العرف فللمتكلم الاستعمال في كل المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او خالفهما ولا اشكال في صحته
وامكانه حقيقة ولا في توقف الاستعمال المخالف لكليهما ولعرف البلد على القرينة وبدونها يحمل على احد الثلثة وانما الكلام فيه فنقول لا يخلو اما ان يكون
المخاطبان عالمين بالتعدد اولا او المتكلم عالما فقط او المخاطب وعلى تقدير العلم فاما يكون العالم عالما بحال الاخر من علمه وجهله اولا او يكون احد العالمين
عالما والاخر جاهلا والعالم بالحال اما هو المتكلم او المخاطب فان كان المتكلم جاهلا بالتعدد يتعين عرفه مط والوجه ظاهر وان كان عالما به والمخاطب
جاهلا يتعين عرف المخاطب سواء علم المتكلم حاله او جهل لتوقف الافهام عليه وكذا اذا كانا معا عالمين وكان للمتكلم جاهلا بالحال سواء جهله
المخاطب ام لا واما غير ما ذكر من الصور المحتملة فيحتمل الوجوه والحق التوقف لعدم دليل على التعيين هذا اذا علمنا حال المتخاطبين من علمهما بالتعدد وحال
الاخر او جهلهما والا فالتوقف مط ويمكن الالحاق بصورة الجهل لاصالة عدم العلم **تذنيبات** الاول اذا تعدد المخاطبون وكان لكل منهم
عرف خاص فقال في التهذيب يحمل كل طائفة الخطاب بالمتعارف عنده وعلل بانه كل ظاهر في معنى فيحمله عليه والا لزم ارادة خلاف الظاهر من غير قرينة
عنده صح
وبانه لولاه لحمل اما على عرف معين منها او على الجميع او على معنى خارج عنها والكل بط لاستحالة ترجيح المرجح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المراد
من كل طائفة ويرد على الاول منعه على الاطلاق وعلى الثاني جواز اختيار رابع وهو الحمل على عرف المتكلم مع ان ارادة حمل كل طائفة على عرفه مشاركة
للبواقي في الفساد فورده امتناع اختلاف التكليف بمجرد اختلاف الاصطلاح وايض لو كان كذلك فان قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين ثبت
ثبوت تكليف غيرهم باشتراكهم نصا واجماعا يلزم سقوط تكليف غير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات الحكم بتبعية الحاضرين
كلا او بعضا لامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغير الحاضرين ايض لزم عدم تعيين المعنى المراد لعدم تعين اصطلاح
المعدومين هذا مضافا الى كون ارادة جميع الاصطلاحات مخالفة للاصل وعدم ثبوت جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقيل بتقدم عرف
المتكلم ان كان موافقا لبعضهم والا فيتوقف ولا دليل عليه والتحقيق ان يقال انه اذا اختلف عرف المخاطبين والقى اليهم خطاب ففيه احتمالات
الكل على الجميع وعلى عرف المتكلم وعلى ثالث ولا دليل على شيء منها مع انه قد عرفت فساد اولها وثانيها يوجب الترجيح بلا مرجح والثالث اختلاف الاحكام
ان اريد جواز حمل كل احد على ما يريد وعدم تعيين الحكم في الواقع وان اناطته بحمل السامع ان اريد جواز الحمل على كل واحد ثم وجوب متابعته ورابعها
الحكم بمتناقضين اذا كان بعض الاصطلاحات منافيا للاخر والخامس التكلم بما يعلم عدم كونه مفهما اذا كان المخاطبون جاهلا بالتعدد والمتكلم
عالما بجهلهم والسادس ترجيح المرجوح فاللازم التوقف الا اذا كان للمتكلم جاهلا بالتعدد فيحمل على عرفه الثاني اعلم ان جميع ما ذكر في تعارض الحقائق
انما اذا كان الخطاب متوجها الى مخاطب واما اذا لم يكن كذلك كما في الايمان والنذور والعهود ففيه تفصيل وهو انه لا احتياج الى حكم اجتماع الحقائق
ليس للناذر ومثله لان نذره تابع لقصده بل انما هو نذر واحد ومات وارد به لو فات عنه وحينئذ فان كان للفظ حقيقة واحدة مع وحدة المعنى
ومع تعدده وانتفاء القرينة فالاجمال وان كان له اكثر من حقيقة فالعامة مقدمة على اللغوية والخاصة التي كان للمتكلم منها على غيرها الا اذا كانت
خصوصيتها بلا عبرة لحيثية فالظاهر مع عدم كون المقام مقام هذه الحيثية بعدم العامة ان كانت والا فاللغوية وحكم الشرعية حكم الخاصية
منهاج قد شاع بينهم قولهم المطلق ينصرف الى الفرد الشائع اي يحمل عليه ولا يتوهم منافاته لاصالة الحقيقة حيث ان استعمال اللفظ الموضوع
للكلي في الفرد مجاز وان كان شائعا لان الشيوع اما يجعل اللفظ حقيقة في الشائع او يكون قرينة على ارادته فلا ينافي الاصل وبيان ذلك ان الشيوع
على قسمين استعمالي وهو ان يكون بحيث صار الشيوع استعمال اللفظ فيه وكثرته متبادرا بحيث يسبق الى الذهن عند الاطلاق كالدابة بالنسبة الى ذوات
القوائم ووجودي وهو ان يكون هذا الفرد من الكلي متكثر الوجود كثير التحقق دون غيره كذي الراس الواحد بالنسبة الى الانسان والفرق بين القسمين
بالعموم من وجه والضابط في التمييز بينهما من وجهين احدهما صحة السلب عن النادر وعدمها فان صح فالشيوع استعمالي لانه يحمل بعض الشائع
حقيقيا فيصح سلب غيره وثانيهما فرض تساوي الافراد فان نفي تبادر البعض فاستعمالي والا فوجودي ويكون بلاعتبار قلة تحقق غيره وندرته ووجه حمل المط
على الشائع اما في الاول فلصيرورة الشائع متبادرا حقيقة ولذا لو شاع لكن لا بحيث ينتهي الى التبادر لا نقول بالانصراف اليه وان اوجب التوقف
في الحمل على الحقيقة اذا اوجب الظن بارادة الشائع كما مر واما في الثاني فلوجود القرينة الحالية على ارادة الشائع وهي ندرة غيره فكلما انتفت
القرينة لا يحمل عليه وعلى هذا فاللازم في هذا القسم ملاحظة القرينة فان كانت الندرة بحيث يحصل بسببها العلم بان المتكلم لم يرد النادر
يحمل عليه والا فيكون كسائر الاطلاقات **تذنيب** اللفظ الشائع في فرد ان كان شيوعه وجوديا يحمل على الشائع فيما يصير الندرة قرينة على
ارادته مط سواء وقع في كلامنا او كلام الشارع الا ان يكون شيوع فرد وندرة غيره امرا حادثا فانه ان علم زمان الحدوث فالامر ظ والا فيعمل
بمقتضى اصالة تاخر الحادث وان كان استعماليا فحكمه حكم الحقائق العرفية اي لا يحمل على الشائع الا في زمان علم تحقق الشيوع فيه ويبنى فيما قبله
على الاصل وقد تامل في ذلك نظرا الى ان القدر المعلوم وضع اللفظ للمطلق دون الاستعمال فيه والاصل عدمه فكلما استعمل يحمل على
المعلوم استعماله فيه وهو الشائع وفيه مضافا الى ان ذلك لو صح لاختص بما لا يعلم استعماله في المطلق وان الكلام فيما علم كونه حقيقة في

على كل اصطلاح على حدة او على اصطلاح واحد معين منها او على غير معين او على الجميع معنى واحد مستلزم

المطلق

عند الشارع واصحابه وعلى هذا فاللازم تقديم الشرعية اذا علم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه واما اذا لم يعلم ذلك فلان وجوب
الحمل على المتبادر انما هو فيما اذا علم انه متبادر عند المخاطب ايض وثانيا ان كون نسخ المعنى الاصلي منظورا للواضع ثم وما استدل به من
ان وضعه لحكمة الاستغناء عن القرينة وهي لا يحصل الا بذلك منظور فيه لمنع انحصار الحكمة فيه ومع تسليمه فاللازم ان يكون مرادا به في اغلب استعمالاته
لا لكل الا لتحقق الحكمة به ايض وقد يستدل لتقديم الشرعية بان ما عداه بالنسبة الى عرف الشرع مجازي فلا يحمل عليه بدون القرينة وبان اساس
محاورة اهل كل لغة على مصطلحهم وبان الشارع فيه هو اللفظ الوارد في بيان الاحكام الشرعية ومعلوم ان المتكلم ح يكون بعرف الشرع دون اللغة
وفي الاول ان المجازية انما هي اذا استعملت في غير الشرعي للمناسبة معه لا مطلقا وفي الثاني انه انما هو اذا كان التكلم مع اهل هذا الاصطلاح وفي
الثالث انه اذا علم انه في بيان الحكم الشرعي مع ان ظهور الشرعي مطلقا حتى لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح ثم وما ذكر ظهر ان المعتمد انه اذا كان المخاطب
ممن علم التبادر بالنسبة اليه يقدم الشرعية وان علم عدمه يبنى على تقديم عرف المتكلم والمخاطب عند التعارض وكذا ان لم يعلم شيء منهما لاصالة عدم
حصول التبادر له لا يتوقف يلزم عدم حمل الخطابات المشتملة على الحقايق الشرعية على المعنى الشرعي لعدم معلومية عرف المخاطب لانا نقول الغالب في مخاطبة
الشارع مع اصحابه وهم اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفهم سيما في مثل عصر الصادقين ع حيث كان العرف الشرعي منتشرا وكلما كان موضع الشك وهو
قليل فلا يحمل عليه الثالثة تعارض الشرعية مع اللغوية وقد ذهب الشيخ والعلامة والشهيدان ووالدي العلامة ره والحاجبي والعضدي والبيضاوي
والعبري والرازي وجماعة اخرى الى تقديم الشرعية وادعى الاجماع عليه وحكى عن الامدي التفصيل بتقديم اللغوية اذا كان اللفظ متعلقا للنهي
والشرعية في غيره وعن الغزالي التوقف في الاول واستدل عليه الوالد ره بتقديمها على اللغوية وبعد معرفة عدم اطراد تقدمها عليها تعرف
ما فيه وقد يستدل ايض بالوجوه المذكورة في تقديمها على العرفية وسبق ما فيه وحجة المفصل الاول بانه لو حمل على الشرعي ح لزم كونه منهيا وهو
بط لان المعنى الشرعي هو الصحيح وهو لا يكون الا بموافقة الامر فاذا كان منهيا لزم اجتماع الامر والنهي وجوابه اولا منع كون المعنى الشرعي هو
الصحيح وثانيا منع ان الصحيح لا يكون الا بموافقة المامور به وانما هو في العبادات خاصة فلا يثبت الكلية وثالثا ان المراد لا يكون هو
الصحيح بل الاعم ولو تجوزا ولا ترجيح له وحجة الثاني كجوابه ظاهرة واذا ظهر ذلك علم ان الحكم هنا كسابقيها الرابعة تعارض اللغوية مع العرفية العامة
فذهب في العدة والتهذيب والتمهيد والمنهاج بل نسب الى الاكثر تقديم العرفية وهو الحق ونسب الى بعضهم تقديم اللغة كما الى قواعد الشهيد
التوقف لنا انه لا شك ان المعنى العرفي هو المتبادر والا لم يكن حقيقة عرفية لتوقف تحققها على حصول التبادر فالناس عند الاطلاق لا
يفهمون غيره فيجب الحمل عليه احتج من يقدم بان العرف غير منضبط فلا يصلح للتعويل وفيه ان الكلام في المنضبط وقد يقال مراده تقديمها اذا لم
يعلم حصول العرف بعد وقد يكون ح كلامه تاما الخامسة تعارضها مع الخاصة وظاهر والدي العلامة ره في التجريد تقديم الخاصة لما مر في
السابقة وقال في الانيس بتقديم اللغوية اذا كان المخاطب غير اهل العرف الخاص او جميع الناس والحق تقديم الخاصة ان كان كل من المخاطبين من اهل
العرف الخاص واللغوية وان لم يكونا منه لكون الخاصة مجازا بالنسبة اليهما ح وان كان احدهما منه دون الاخر بني على تعارض عرفي المتكلم والمخاطب
وان كان الخطاب مع الجميع تفرع على ما اذا تعدد عرف المخاطبين السادسة تعارض العامة مع الخاصة ولا بد اولا من دفع ما يتوهم من انه
كيف يمكن اجتماعهما مع ان تحقق الاولى يتوقف على كونها متبادرة عند الجميع والثانية على كونها غير متبادرة عند طائفة خاصة مط من دون
ملاحظة حيثية وثانيهما ان يكون متبادرا من حيثية خاصة لا مط واكثر العرفيات كاهل الصناعات والعلوم المخصوصة من الثاني واجتماعه الثاني
مع العامة ظاهر واما اجتماع الاول فلان المراد بالعرف العام ليس جميع الناس بحيث لا يشذ منهم نادر بل ما كان عرفا لاغلب الناس فلا ينافيه تبادر
غيره عند طائفة قليلة ثم ان الوالد ره صرح بتقديم العامة مط لما مر من الاعرفية وفيه بطلانه منع والحق ان المخاطبين ان كان من اهل العرف
الخاص وجب الحمل عليه مط في الاعرفية وكذا في الثاني مع التخاطب من الحيثية المخصوصة لكونه كالقرينة وان كانا من غيره حمل على العامة لمجازية الخاصة بالنسبة
اليهم وان كان احدهما منه رجع الى اختلاف عرفيهما ومع مخاطبة الجميع الى تعدد عرف المخاطبين تذنيبات الاول ما تقدم من حكم تعارض الحقايق انما
هو اذا علم تحقق الحقيقتين او ازيد واما مع الشك في بعضها فتقدم المعلوم ثبوته لاصالة تاخر الحادث وعلى هذا فاذا تعارضت العرفية مع اللغوية ولم
يعلم العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية وقد يتوهم وجوب التقديم العرفي لاجل انا نرى ان كل من ورد عليه لفظ له معنى عرفا في خطاب الشارع
يحمله عليه ولا يتفحص عن معناه اللغوي ولو وجب تقديم اللغة لوجب الفحص عنها وفيه منع وجوب الفحص وانما هو اذا علمت المغايرة سلمنا ولكن مع احتمال
المغايرة يمنع الحمل على ما يفهم عرفا بدون الفحص وقد يتوقف في تقديم اللغوية ح اذا عارض استصحاب اللغوي اللغوي مع استصحاب حكم شرعي وهو ايض
ضعيف بل تقدم اللغوية كما يظهر وجهه من مباحث الاستصحاب الثاني اذا وجد معنى للفظ ولم يعلم انه هل هو اللغوي او العرفي المسبوق بغيره او
المهجور قبل الشارع وورد في كلامه يحمل على هذا المعنى للاصل الثالث اذا ورد في كلام الشارع لفظ على هيئة المشتق موضوع للعرف لمعنى غير
ما يقتضيه هيئته الاشتقاقية فيحمل على مقتضى وضعه الاشتقاقي دون العرفي لاصالة تاخره منهاج اذا اختلف عرف المخاطبين فقيل يحمل الخطاب
على عرف المتكلم مط وهو المحكي عن السيد اذ الحمل على غيره تجوز ولان عرف الناس قد استمر على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير و
يرد على الاول ان التجوز انما هو اذا لم يكن باعتبار وضع الغير والا فهو حقيقة ويكون من باب التبعية وعلى الثاني منع الاستمرار على الاطلاق وانما
هو مع اتحاد عرفه مع المخاطب او معرفة المخاطب بعرفه وعلم المتكلم بعلمه او نصب قرينة على التعيين وقيل يحمل على عرف المخاطب كذلك اختاره العلامة

العرفية المتقدمة

اللغة صح

الاول صح

الاصلي وكل ذلك بالنسبة الى استعمالات الحج واضح وكذا بالنسبة الى استعماله سبحانه اذا كان هو المراد بالشارع واما اذا اريد الاعم او اختص بالنبي او
مع الائمة فقد يستشكل بالنسبة الى سبحانه فيما حكم بحمله على المعنى الحادث حيث انه لم يعلم وضع المتكلم اياه لذلك المعنى ووضع غيره يقتضي الحمل في خطاباته
وخطابات تابعيه لا مطلقا ودفعه انه على هذا وان لم يعلم كون تلك الالفاظ من موضوعاته سبحانه الا ان الخطاب لما كان متوجها الى النبي وتابعيه وجب
الحمل على ما هو مصطلحهم لان مدلول الخطاب لله تعالى يتعين بتعيين المخاطب الذي كان مناط الحمل فيه وضع الله سبحانه لو تعين مدلوله اصلا فخطاب الله
مع كل قوم جار على اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم واما الخلاف الواقع في صورة اختلاف عرفي المتكلم والمخاطب فانما هو فيما اختص المتكلم بعرف معلوم
متميز عن غيره دون خطاب الله سبحانه لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات نعم وجوب حمل تلك الالفاظ
الواردة في القرآن على المعاني الحادثة انما هو اذا علم مسبوقية الورود بوضع النبي وهو في الاغلب غير معلومة واصالة تاخر الحادث معارضة بمثلها
بل اصالة تاخر الوضع في الاغلب معتضدة بمعلومية مبدأ الورود **الثاني** مثل هذه المسئلة قليلة الجدوى لان صيرورة هذه الالفاظ حقائق
في معانيها الشرعية في خطابات الائمة مما يبعد النزاع فيه واستقلال القرآن والسنة النبوية مما لا يتحقق بدون نص على ذلك ومثل لان صيرورتها
حقائق في المعاني الشرعية لا يستدعي حملها عليها بلا قرينة الا اذا علم تاخر صدور وروده عن الوضع وهو نادر لعدم جريان العادة بنقل تاريخ الصدور ولو اتفق
نادرا فلا يعلم تاريخ الوضع ويرد على الاول ولا انه ان اريد بعد النزاع في صيرورتها حقايق في مطلق زمان الائمة عليهم السلام حتى في اوائله فهو
كيف يتوهم ان تلك الالفاظ كانت حقائق في معانيها الاصلية في اخر زمان النبي فصارت في غيرها بعده بلا فصل مع انحصار الوجه في الغلبة ضرورة
بطلان دعوى الوضع التعييني من غير النبي بالاجماع وان اراد بعده في زمانهم في الجملة فهو كذلك لكنه لا يوجب قلة الفائدة لعدم تعيين زمان
الوضع فلا يعلم ان ذلك الحديث هل ورد قبل الوضع او بعده ولو حصل العلم بتقدمه على صدور البعض كما ورد من الجواد ومن تاخر عنه
فلا يجدي فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام ولا يستغنى به عن الكتاب والسنة وكذا ان اريد بعده في زمان انتشار احاديث اهل
البيت صلوات الله عليهم لظهور الفائدة في الصادر قبله وثانيا ان عدم استقلال الكتاب والسنة بحكم لو سلمنا ولكنه لا يوجب الاستغناء عنها
في الاحتجاج كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما والعرض عليهما وثالثا ان عدم استقلالهما لو سلم ليس ضروريا والرجوع الى مدعيه تقليد في
الاحتجاج فلا بد من تحصيل المراد منهما حتى يعلم ذلك وعلى الثاني اولا انه انما يتوجه على القول بحصول الحقيقة الشرعية بالغلبة فقط او بتجدد الوضع
من الشارع بعد استعماله واما على القول بتعيينه من اول الامر فلا اشكال وثانيا انه انما يلزم لو لم يرد من الشارع ما يعم الائمة والا فيظهر الفائدة
كثيرا كما لا يخفى وثالثا ان كثيرا من الالفاظ المجهولة التاريخ مما يحكم بتاخره عن زمان الوضع حيث انه مما يقطع بحصوله في اواخر زمن النبي والائمة
الثالث ان قيل قد عرفت ان هذا النزاع لتحصيل فهم الحاضرين في الالفاظ التي حصل فيها النقل وشك في مبدئه ولا شك انه لا يختص بما كان النقل
فيها من الشارع بل يجري فيما كان نقل في العرف العام او الخاص غير الشرعي مما وجب التخصيص قلنا يمكن ان يكون الوجه ان ثبات اصالة تاخر الحادث
بقلة ما كان يغني عن مؤنة البحث عن الامور الحادثة التي منها النقل الا اذا كان الحادث مما له خصوصية بالنسبة الى زمان ووجد فيه امارات دالة
على حدوثه فيه ومناسبات يوجب ظن وجوده فيه فيتحقق الباعث على الفحص من ان هذه المناسبات هل هي تامة في الدلالة اولا ولما كانت الالفاظ المستعملة
في المعاني الشرعية خصوصية بالنسبة الى زمان الشارع ووجدت فيه مناسبات لحصول النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج وغيرهما فعقد لتحقيق
المقام فيها هذه المسئلة للبحث عن هذه المناسبات بخلاف سائر الالفاظ فانها لم يكن لها خصوصية بالنسبة الى زمان الشارع فلم يحتاجوا الى البحث عنه بل
يعملون فيها بمقتضى الاصل هذا مع ان الالفاظ التي فيها مظنة الحقيقة الشرعية لما كانت كثيرة كثير الورود في كلام الشارع فخصوا البحث فيها بخلاف غيرها فانها
لا يكاد يوجد منها في الاخبار ما حصل فيه الشك في زمان الشارع بخصوصه فلذا لم يلتفتوا اليها **منهاج** قد عرفت ان الحقائق اربعة اللغوية
والشرعية والعرفيتان فكل ذلك لفظ اما له حقيقة واحدة منها او اكثر وعلى الاول ما يكون معناه الحقيقي واحدا او متعددا والحكم على التقديرين
واضح لا اذا كان المنقول فيه تعيين خاص بخاص فان فيه تفصيلا يأتي وعلى الثاني فاما يكون له اثنتان منها او ثلثة او اربع والمتحصل احد عشر صورة بذكر
الستة الثنائية منها ويعلم الباقي بالمقايسة الاولى والثانية تعارض الشرعية مع العرفية العامة او الخاصة وقد حكم الاكثر بتقديم الشرعية مطلقا لانها طارية
وناسخة فلا يكون غيرها معروفا فلا يجوز تقديمه ما انه طارية وناسخة فعلله والدي العلامة في انيس المجتهدين بان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على استعمال
الشارع اللفظ في المعنى الشرعي استعمالا يغلب على غيره ويتبادر عند الشرع ومع ذلك يكون غيره مهجورا منسوخا ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول باختصاص
وضع الشرعية بالوضع الحاصل بالغلبة واما على القول بان تلك الالفاظ منقولة في اول فلا يتم لان ذلك انه وضع لفظ لمعنى لا يوجب نسخ المعاني الاخر
الا بعد كثرة استعمال واما قبل ذلك فلا الا ان يقال ان المراد بناسخية الشرعية اعم من هجر غيرها مطلقا ومن ان يكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في
غيرها ولا شك ان الشارع اذا وضع لفظا لمعنى يكون في نظره ان لا يستعمل في خطاباته وخطابات تابعيه الا فيه اذ وضعه مع تمكنه من التجوز ليس الا للاستغناء
عن تجشم مؤنة القرينة فلو لم يكن في نظره نسخ الاصلي وعدم استعمال اللفظ في خطاباته فيه لكان عند كل اطلاق محتملا للمعنيين ولا يحصل الفهم
بدون القرينة فينتفي فائدة الوضع فالوضع الشرعي ناسخ من هذه الحيثية وعلى هذا فالاشمل ان يقال في تقرير الدليل ان حصول الشرعية اما بالغلبة
الموجبة للتبادر فيجب تقديمها قطعا او بالوضع في اول الامر فيكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غير ما وضع له فيحمل على الشرعي في خطاباته
وخطابات تابعيه لا انه يرد مع ذلك اولا ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالغلبة لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفي تحققها

عند

يقتضي وجوب الاجتهاد في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل والا سقط التكليف بها او وجب الرجوع الى الاصول المقررة كما في ساير الاحكام
على ان الغاية انه يجب عليهم الاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال وثالثا ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم شرطا
فربما حصل الشرط لطائفة دون اخرى وح لم يتحقق التفهيم للاخرى الا انه قد حصل النقل اليهم وهو اللازم من الدليل ورابعا انه بالاحاد قوله لا
يفيد العلم قلنا لا نم اشتراطه وخامسا ان تفهيمها اياهم لا يحتاج الى تفهيم النقل بل انما فهمها بالترديد بالقراين من غير ان يصرح بالوضع فان
عنى بالتفهيم ما يتناول ذلك منعنا الحصر في التواتر والاحاد وان عنى التصريح بالوضع منعنا الملازمة مثل الترديد ولو حصل للكل لم يقع خلاف
والا نقلنا الكلام الى من لم يحصل له قلنا اللازم امكان العلم دون حصوله وهو للكل ممكن وان قصر بعضهم في الاجتهاد وسادسا ان اشتراط
التكليف بالفهم يقتضي فهم المعاني المرادة وكما انه يحصل بتفهيم الوضع يحصل بالبيان النبوي والاعتراض عليه بان الخلاف في الالفاظ المجردة عنه
والبيان النبوي يقتضي وجودها عند المخاطبين ولكن هذا الجواب قريب من سابقه والثاني ان هذه الالفاظ لو كانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ
باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القران عربيا لان ما بعضه خاصة عربي
لا يكون كله عربيا وقد قال الله عز شانه انا انزلناه قرانا عربيا والجواب عنه اولا ان اختصاص اللفظ بطايفة وان كان لدلالته بوضع تلك الطايفة ولكن
لا بوضع جميعهم او فرقة مخصوصة منهم واللازم ان لا يكون الحقائق العرفية لطائفة من لغتهم بل بوضع واحد منهم ثم اشتهاره عند الباقين كلا او
بعضا نعم يشترط في الحقائق اللغوية لطائفة وضع اللغويين منهم ولم يثبت كون جميع القران حقائق لغوية بل كونه عربيا وهو يتحقق بوضع واحد
من العرب كالشارع ثم اشتهاره بينهم وثانيا ان معنى عربية القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله على ما ليس بعربي ويدل عليه وقوع
المعرب في القران وقد يجاب ايض بان هذه الالفاظ التي هي حقائق الشرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية وبان الوضع العرب مدخلا
في نقل الشارع حيث انه للمناسبة مع المعاني اللغوية وهذا كاف في عربيتها ويمنع عربية القران كله ويرد على الاول ان المجاز اللغوي ما استعمل
بملاحظة العلاقة مع المعنى اللغوي والاستعمال على هذا التقدير من حيث وضع الشارع وضعف الاخير ظاهر الثالث انه لو امكن اثباتها لكان
بالتبادر المتوقف على كثرة الاستعمال ولكون الشارع هو الله سبحانه وعدم تحقق الكثرة الموجبة له في استعماله لا يمكن اثبات التبادر في استعماله
وجوابه اولا ان مرادنا بالشارع هنا ما يعم الله وحججه اذ مقصود النزاع بيان معاني الالفاظ الواردة في احكام الشرايع ولا فرق بين الالفاظ المنزلة
من قبله سبحانه والصادرة من حججه بل الظاهر من كلام القوم ان الشارع هو النبي ما لكونه حقيقة عرفية او مجازا لكونه صادعا بالشرع هذا مضافا الى ان
ذلك يصلح حجة للنافي لو كان المراد المثبت اثبات الوضع التخصيصي واما اذا كان الاعم فلا بل وكل على ارادة الاول وتخصيص الشارع بالله عز شانه
كما بينا وجهه في الشرح الرابع اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت والجواب انه اذا لم يكن مخرج عن الاصل وقد سبق المخرج احتج المفصلين وهو القايل
بالحقيقة الشرعية في الالفاظ الكثيرة الدوران دون غيرها بان الموجب لحصولها وهو كثرة استعمال الشارع علم حصوله في القسم الاول دون غيره ورد
بعدم انحصار الموجب فيما ذكر مضافا الى ان التفصيل احداث قول ثالث وفيه ان الموجب وان لم يكن منحصرا فيه الا ان غيره ايض لا يثبت الكلية فان بعض الادلة
المتقدمة وان لم يقتض الغلبة التي اقتضاها التبادر ولكن الجميع مشترك في اقتضاء نوع كثرة وشدة احتياج وانحصار القول في الثبوت والنفي المطلقين
غير معلوم واحتج ثانيهم بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها الاصلية ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها
الشرعية وهو لا يقتضي ان يكون للمعاني المفهومة منها شرعا مغايرة للمعاني الاصلية بل ظاهره خروج الشرط عن المشروط ولذا قالوا ان العبادات
توقيفية دون المعاملات فان هذا التخصيص ليس من جهة الاحكام التوقيفية احكام المعاملات ايض بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم
ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى العرف واللغة وفيه نظر لانه ان اريد ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظ
وان اريد انه لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا فان اريد انه مقتضى الوضع الذي هو الغلبة وكثرة الدوران وان لم يتحقق فيه فهو خلاف الظ المشاهد
وان اريد انه لم يستعمل في غير المعاني اللغوية حتى يتحقق لكثرة الاستعمال النقل كما هو ظ المستدل فان اريد ان المستعمل فيه هو فرد من افراد المعنى اللغوي
ففيه ان الفرد غير المهية فيكثر الاستعمال يتحقق النقل وان اريد انه عينه وان كان في الشرع مشروطا بشروط خارجة عن المستعمل فيه ففيه اولا ان المهية
المشروطة مغايرة لها لا بشرط شيء فيتحقق النقل بكثرة الاستعمال وثانيا ان لنا ان نقول بمثله في العبادات ايض وثالثا ان مغايرة كثير من معاني
الفاظ المعاملات اللغوية للمستعمل فيه شرعا مما لا شك فيها ورابعا انه يلزم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملة اذا انقلبت عبادة بقصد
القربة وانقلاب الوضع بالنسبة واصلح الفساد الا ان يكون مرادهم العبادة بالذات واما ما اشتهر من ان العبادات توقيفية دون المعاملات
فاما محمول على الغالب او المراد ان الاتيان بالعبادات من جهة انه عبادة موقوف على توقيف الشارع ولا يجوز الاتيان بشيء منها ما لم يصل من الشرع
دليل على الجواز بخلاف المعاملات فانها في الاكثر لا يتوقف على الشرع وان كان الحكم باللزوم وعدمه فيها ايض موقوفا عليه وحجة ساير المفصلين
والمتوقف وجوابها ظاهرة مما سبق ومما ذكرنا ظهر ان النزاع ان كان في العموم فالحق مع المفصل الاول وان كان في الجملة فمع المثبت تنبيهات الاول
قد اشرنا الى فائدة الخلاف وتفصيلها ان للنافي ان يحمل كل لفظ من تلك الالفاظ على المعنى الاصلي واما المثبت فان قال به كليا واراد الوضع التخصيصي الحاصل
بالنقل من بد والامر يجب عليه حمل الجميع على المعنى الشرعي وان اراد الوضع الحاصل بالغلبة فيلاحظ زمان الصدور فان كان مما علم فيه الوضع
يحمل على الشرعي والا فعلى الاصلي وان قال به في الجملة يجب في كل لفظ ورد عليه الرجوع الى دليل الثبوت فان كان جاريا فيه يحمله على الشرعي والا

حقايق شرعيه م

في ذلك م

ماعبا ؟

اول م

يستعمله كل احد في كل يوم مرات عديدة يصير هذا المعنى في مدة عديدة قليلة متبادرا ويضمحل الاول وهذا مما لا يكاد ينكر وعلى التقدير ثبت وران
الحقيقة الشرعية وهذا مع تعميم الشارع واضح ولو خص بالنبي كان كذلك ايضا لان حصول التبادر في اواخر عصره بالنسبة الى الالفاظ الكثيرة الدائرة
غير قابل للانكار وهذا الكلام في عدم صحة السلب فاورد بان المقدمة الاخيرة انما تثبت لو استعمل الشارع هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو مم لاحتمال ان
يكون استعماله في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة والجواب انه مكابرة ولكن هذا الدليل انما ينفع لو كان النزاع في الاثبات
في الجملة والا يكون اخص من المدعى اذ غاية ما ثبت منها هو الحقيقة في الالفاظ الكثيرة الدوران وعلى الثالث انه لا شك في انا اذا وجدنا هذه الالفاظ
في كلام الشارع يتبادر منها المعاني الشرعية والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال الشارع ووضعه والحاصل ان التبادر معلوم فهو اما لاجل
الوضع او لامر اخر ولكن كونه لاجل غير الوضع غير معلوم فيحكم بكونه لاجل الوضع ولا يلتفت الى احتمال الغير والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية
واورد عليه بوجهين احدهما ان غاية ما يثبت منه هو التبادر في كلام الشارع والمفيد هو التبادر في زمانه وفيه ان المستدل لم يتمسك بمجرد
التبادر في كلامه بل ضم معه انه لاجل وضعه وثانيهما ان قوله لاجل غير الوضع غير معلوم خارج عن قانون المناظرة لان المستدل لا يكفيه التشبث
بعدم العلم وفيه ان هذا انما هو لو لم يستند الى كفاية عدم العلم نعم يرد عليه اولا ان قوله والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال الشارع فاسد
اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار في اخر الا ان يريد ان يكون سببا بعيدا وح ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن
كثرة استعمال الشارع دال عليه دلالة المع على العلة فيرد ان التبادر في زمان المتشرعة يدل على الاشتهار في زمانهم واما انه مسبب عن الاشتهار
في زمانه فغير معلوم وان اريد ان العلم بسببية الاشتهار في زمانه حصل بدليل اخر فعلى تقدير تسليمه لا تعلق له بهذا الاستدلال وثانيا ان قوله
فيحكم بكونه لاجل الوضع ان اريد الوضع الشرعي فممنوع لانه انما ثبت التبادر في زمان الشارع وان اريد مطلق الوضع فلا ينتج قوله فيكون
حقيقة شرعية وثالثا ان قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية قلنا اكثر الحقائق اللغوية قد تثبت بنص او يثبت بواسطة اصالة عدم النقل فلا يمكن
فيها احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها التبادر ولكن الفرق بين التبادر فيها والتبادر في هذه الالفاظ ظاهر
والثاني الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب والسنة واستعمالات الصحابة والتابعين مستعملة في المعاني الشرعية غالبا واستعمالها في المعاني
السابقة في غاية الندرة حتى لا يكاد يوجد منها فيها عين ولا اثر وهذا يدل على ان الشارع بنى الامر على هجر المعاني اللغوية والنقل الى المعاني الحادثة
من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمالات ارباب العلوم والصنائع فان اصطلاحاتهم تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم لا بنصهم
الثالث ان هذه المعاني الحادثة التي اخترعها الشارع مما يتوفر الدواعي على التعبير عنها لشدة الاحتياج اليها وكثرة ما لها من الاحكام واللواحق وتكثر
الخطب بها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل ويطلب بقاؤها ابد الدهر فكان الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا يستغنى بها
عن تجشم مؤنة القرائن اذ الاحتياج الى الوضع فيها لا يقصر عنه في الضروريات التي لا يتم بدونها المتكلم فكما ان الوضع يجب هناك فكذا ههنا مع
مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الا ترى ان من صنف كتابا او اخترع شيئا يضع له اسما واذا كان كذلك في هذه الجزئيات فكيف بالمهيات
المخترعة للشارع المحتاجة الى التعبير في اكثر الاوقات وهذا وان كان من الاقناعيات ولكن المطلع على دقائق افعال الحكيم اذا تامل فيه يطمئن قلبه
الرابع انا نرى هذه الالفاظ في كثير من خطابات الشارع مجردة عن القرينة ونرى العلماء من الصدر الاول الى زماننا هذا حملوها على المعاني الشرعية ايضا
ولم يفهموا منها غيرها بل كذا الصحابة والتابعين بل والمخاطبين ولولا انها حقيقة فيها لما كان كذلك واحتمال القرينة مدفوع بالاصل ولا يخفى
ان هذه الادلة الثلثة ايضا كالاول لا يثبت الا التفصيل الخامس ان كثيرا من العبادات كان ثابتا في الشرائع السابقة بل يظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها
عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل البعثة فكيف بما بعدها وفيه ان ثبوت المسمى لا يدل على ثبوت التسمية مع ان اكثر الامم السابقة
لغتهم غير العربية والسادس ان المسئلة من جملة الموضوعات فيكتفى فيها بالظن وهو في جانب الاثبات لشهرته وقد حكى جماعة كالسيد والشيخ وابن ادريس
وغيرهم الاجماع عليه على ان القولين لو تكافئا لكان الترجيح للمثبت لتقدم قوله وفيه منع الاكتفاء في الموضوعات بمطلق الظن والاجماع المدعى انما
هو على الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ لا على ثبوت الحقيقة وترجيح قول المثبت انما يكون فيما اذا كان اخبارا لا اجتهادا احتج النافون بوجوه الاول
انها لو كانت لكان بنقل الشارع هذه المعاني ولو نقلها لافهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا
لهم في ذلك التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او الاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
والجواب اولا انه ان اريد بالنقل ما كان اعم من التخصيصي فهو مم قوله لافهمها لان الفهم بعد حصول التخصيص حاصل بدون التفهيم وان اريد ما يتحقق
في ضمن التخصيصي فهو غير لازم بل يكفي في حصول الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب موجود فيه ايضا ولان سبب تقسيمهم اللفظ الى الحقيقة والمجاز انهم
اختلفوا في المجاز اختلاف المعاني فانهم وجدوها على قسمين قسم لا يحتاج المخاطب والمتكلم في الفهم والافهام الى قرينة ولا المتكلم الى ملاحظة مناسبة
ويتوقف صحة استعماله الى نقله بخصوصه وقسم ليس كذلك فما كان من الاول سموه حقيقة وما كان من الثاني مجازا ولا شك ان ما حصل له الوضع
التخصيصي من الاول فيكون حقيقة ولانه لا شك ان استعمال اللفظ في الموضوع له بالوضع التخصيصي بدون القرينة وملاحظة المناسبة والعلاقة
صحيح والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز ولا يجوز الاستعمال المجازي بدونها ولان المناط في كون اللفظ حقيقة في المعنى كونه موضوعا له
اختصاصه به بحيث يفهم منه من دون احتياج الى شيء وذلك متحقق فيما يتحقق فيه التخصص وثانيا ان قوله لنقل الينا قوله لمشاركتنا لهم قلنا ان ذلك

بعض

لو ثبت صح

اهل اللغة وما ثبت نقله م

هذه الالفاظ الي

ما يتحقق م

بالتخصيص ايضا لان ما هو علامة الحقيقة صح

والمجاز الذي من شأنه ان يبحل واخرى بان عدم الاطراد علامة للمجاز اذا لم يكن لمانع والشرع مانع من اطلاقهما عليه سبحانه منهاج لتخلفوا في
الحقيقة الشرعية ولبيان محل النزاع وفائدة الخلاف نقدم مقدمات **آ الاولى** ان اورد لفظ فان علم مراد المتكلم يحمل عليه والا فاما يعلم عدم تغيّر
معناه اللغوي او النقل والتغير او لا يعلم شيء منهما فالامر على الاول واضح وكذا على الثالث فان معناه ان كان متحدا يحمل عليه للاصل وان كان متعددا فان
علم الاشتراك يتحرى في تحصيل المرام والا فيتحرى تحصيل الحقيقة فان حصل والا فيتوقف وعلى الثاني فان كان النقل في العرف العام فالمشهور تقديمه
وقيل بتقديم اللغة وان كان في الخاص ويسمى اصطلاحا خاصا شرعيا ان كان عرفا للشارع واللفظ حقيقة شرعية فاما يكون من عرف المخاطبين او كل منهما او
لاحدهما فعلى الاول يتفرع على تقديم اللغوية على الخاصة والعكس وعلى البواقي فان لم يعلم المتكلم بالاختلاف يحمل على اصطلاحه وان علم على اصطلاح
المخاطب مطلقا او في بعض الصور كما يأتي **الثانية** اذا ثبت للفظ عرف عند الشارع فليس عرفا له وحده اذ لا يتحقق العرف غالبا الا بكثرة استعماله
وذلك لا يكون الا بالقاء اللفظ الى المخاطبين مرة بعد اخرى بل يكون عرفا له ولتابعيه واصحابه والمترددين لديه وعلى هذا فاذا القى الشارع كلاما
له فيه عرف خاص الى واحد منهم يحمل على اصطلاح الشارع لانه عرف المخاطب **الثالثة** لما كان الواجب على الحاضر المخاطب حمل الخطابات الشرعية
على ما يفهم منها حال الخطاب فاعلم ان هذا ايضا تكليف الغائبين والمعدومين ويجب عليهم تحصيل فهم الحاضر وهو العمدة لهم **الرابعة** اذا عرفت
ان اللازم لامثال الموجودين في زماننا تحصيل فهم الحاضرين فاعلم ان ذلك قد يكون معلوما وقد يكون مشتبها والتفصيل ان الالفاظ المستعملة
في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون معناه حال الخطاب هو المفهوم عندنا الثاني ان يكون مغايرا له الثالث ما ثبت له عندنا معنى
معلوم ولو نعلم ان معناه زمان الصدور هل هو هذا او غيره الرابع ما علم فيه النقل وحصل فيه الشك في مبدئه بحيث يتردد في تقدمه على الصدور
وتأخره والحال في الاول ظاهر واما الثاني فان كان معناه حال الصدور معلوما يحمل عليه والا لحقه حكم المجمل واما الثالث فالواجب فيه الحمل على
ما يفهم في العرف للاصل واما الرابع فمقتضى الاصل فيه الحمل على المعنى الاول نعم اذا دل دليل على حدوث النقل في زمن الصدور يجب اتباعه ومحل النزاع
من الرابع وحاصله ان ههنا الفاظا نعلم انها كانت في اللغة لمعان غير ما يستعمل فيه الان حقيقة فهل كانت حقائق في المعاني المستحدثة عند
الشارع حتى يكون حقائق شرعية ام لا ثم لو كانت حقائق الشارع اما بتعيينه او بالغلبة والاشتهار او في البعض بالاول وفي اخر بالثاني والنزاع يمكن ان
يكون في مطلق الوضع وان يكون في الاول وعلى التقديرين يمكن ان يكون في جميع الالفاظ المتداولة في لسان اهل الشرع الموضوعة للمعاني الحادثة
وان يكون في الجملة واما فائدة الخلاف فقد ذكروا انها فيما اذا وجدت هذه الالفاظ في كلام الشارع مجردة فعلى القول بكونها حقائق في تلك المعاني
يحمل عليها وعلى القول بالنفي على المعنى اللغوي ولا يخفى ان هذه الفائدة انما هي اذا كان النزاع في الكلية واما اذا كان مراد المثبت الثبوت في الجملة
فلا يترتب عليه فائدة اذ على القول بالنفي يحمل على المعنى الاصلي بلا تامل وعلى الثبوت يتحرى ان هذا اللفظ هل ثبت فيه الحقيقة الشرعية ام لا
فان قلت فهل النزاع في الكلية او في الجملة قلنا كل محتمل فان من تتبع كلماتهم يرى ان البعض يناسب الاول والاخر الثاني وقد تصدى بعضهم لاثبات
الاول والاخر لاثبات الثاني وذكر كل دليلا ذكرناه في الشرح واذا عرفت ذلك فنقول انه قد وقع الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها فذهب
الاكثر الى الاول والباقلاني الى الثاني وقواه صاحب المعالم وهذان القولان هما المشهوران بل قيل لا ثالث لهما ولكن ذهب بعض متاخري اصحابنا الى التوقف
وقد يذكر تفاصيل اخر منها الثبوت في الالفاظ الكثيرة الدوران والنفي في غيرها ومنها الثبوت في العبادات دون المعاملات ومنها الثبوت
فيما يعلم فيه تحقق الموجب للوضع في زمان النبي صلى الله عليه وآله والنفي في غيره وكل من هذه الاقوال يكون تفصيلا اذا كان النزاع في الكلية والا فهو للاول
ومنها الثبوت في زمان الصادقين دون ما تقدم وهذا تفصيل اذ عممنا الشارع والا فهو الثاني ومنها الثبوت في الالفاظ المتداولة في
زمان النبي صلى الله عليه وآله وفي غيرها في زمان الباقر عليه السلام فان كان النزاع في العموم وعممنا الشارع يكون هذا تفصيلا من وجهين وان خصصناه يكون تفصيلا
من جهة الالفاظ وان كان النزاع في الجملة فمع تعميم الشارع يكون كتخصيصه في الاول ومع تخصيصه يكون هو الاول لنا المثبتون بوجوه الاول التبادر
وعدم صحة السلب والحجة بديهي مراد التبادر في كلام المتشرعة ومن اراده في كلام الشارع عند اهل زمانه ومن اراده فيه عند المتشرعة تقريره
على الاول انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع
ايضا بسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاقها وذلك اية الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية
ويرد عليه انه ان اريد بتصرف الشارع وقد نقله مجردا باستعماله فلا نم انه معنى الحقيقة الشرعية وان اريد وضعه فممنوع ويمكن ان يرجع هذا
الى تقرير الدليل بالوجه الثاني بان يكون المراد تسبق هذه المعاني سبقا مطلقا حتى زمان الشارع ويكون المقدمة الاخيرة لدفع جواز كونها فيه عامة
او خاصة غير الشرعية ويكون المراد بتصرف الشارع استعماله الاولى فح لا مجال للايراد عليه الا منع التبادر ويجيء دفعه ايضا وعلى الثاني ان التبادر
وعدم صحة السلب قد حصلا لتلك الالفاظ بالنسبة الى معانيها الشرعية في زمان الشارع اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التبادر
يحصل تارة بالعلم بالوضع واخرى بغلبة الاستعمال وحصوله بالغلبة يختلف في الزمان باختلاف اللفظ من حيث كثرة الدوران وقلته فربما
يحصل للفظ بالنسبة الى معنى في زمان قليل وربما لا يحصل الا بعد مدة طويلة ولا شك ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها كانت
في اللغة لمعاني غير المعاني المتداولة ولا ريب ايضا ان الشارع استعملها في المعاني الشرعية فلا يخ اما ان يكون استعماله لاجل الوضع او التجوز فان
ثبت الاول فيكون التبادر حاصلا والا فالوجدان حاكم بانه اذا استعمل لفظ في معنى في سنين ولو كان مجازا او كان الاستعمال كثيرا بل كاملا

على الحقيقة ونفس الامر فان قيل الجاهل كيف يعرف ان السلب حقيقي قلنا بالاصل وظهر ايضا انه فلا ما اورد على هذه العلامة من استلزامها
الدور المصرح في الحقيقة والمضمر في المجاز اما الاول فلان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى لان المجازي يصح سلبه
قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور واما الثاني فلان المراد صحة السلب بحسب المعنى ولا يرد بحسب جميع
المعاني لان المجازي لا يمكن سلبه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يرد سلب بعضه لانه لا يفيد كما في المشترك بل سلب الجميع ولا يعرف صحة سلب جميع
ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو اذا علم ان اللفظ في المعنى المفروض مجاز فاثبات كونه مجازا
بصحة السلب يستلزم دورا مضمرا ووجه الاندفاع ان من له العلامة غير من يصح عنده السلب اي لا يصح والذي نعلم المعنى الحقيقي ونسلب او لا نسلب هو
الثاني والذي يريد التمييز هو الاول ولا نشترط له سوى صحة السلب عند الثاني وان لم يعلم معنى اللفظ اصلا وهذا ظاهر جدا ولعمري ان القوم قد غفلوا
عن تحقيق المقام فوقعوا في الجواب عن ذلك فيما وقعوا فاجابوا باجوبة غير جيدة منها ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لولا لزم
الاشتراك المرجوح وفيه مضافا الى انه تمسك بالرجحان لا تمييز بالعلامة انه لو تم لا فاد في علامة المجاز دون الحقيقة ومنها ان الدور يلزم لو اطلق اللفظ
على معنى واريد تمييز كونه حقيقة او مجازا بعد الشك فيه ولكن المراد انه اذا علم معنا الحقيقي والمجازي واستعمل ولم يعلم انه ايهما المراد يعلم بصحة نفي الحقيقي
عن المورد ان المراد هو المجازي وفيه انه لا حاجة حينئذ الى العلامة اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لانها الاصل والا فامتناع الحقيقة قرينة
المجاز وليس هذا من العلامة والا لكان كل قرينة علامة مع انه لو صح لا نقضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان
صحة سلب الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المجازي علامة الحقيقة وعدم الصحة بالعكس ومنها ما ذكره الفاضل الخونساري وهو ان المراد صحة سلب
المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى ولا خصوص الحقيقي والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان يعلم انه قد لوحظ في اطلاقه
عليه معنى للفظ يصح سلبه عن هذا المعنى كما انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد لوحظ معنى الحيوان الناهق وان اطلاقه عليه بهذا الاعتبار مع انه يصح
سلبه بهذا المعنى عنه في نفس الامر ومن عليه الحقيقة وفيه اولا ان هذا لا يتم الا فيما علم ان الاستعمال في معنى من جهة ملاحظة معنى اخر وكلامهم مطلق
وثانيا انه لا يصح في علامة الحقيقة اذ لا يلاحظ فيها معنى اخر الا اذا كان المستعمل فيه فردا من كلي راجح فان كان المستعمل فيه الفرد لا يكون حقيقة وان كان
الماهية فهي نفس الكلي فلم يلاحظ غيره ومنها ان المراد ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك
المسلوب لا مطلقا فان سلب التابعة عن الباكية علامة كون الباكية معنى مجازيا للعين بالنسبة الى التابعة وان كان حقيقة فيها من جهة وضع اخر
وقولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد مجازيا بالنسبة الى ذلك الحقيقي للحمار في
الجملة فيكون للبليد مجازيا بالنسبة الى ذلك الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون للبليد حقيقة بالنسبة
اليه وكذا عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقيا بالنسبة الى ذلك الذي لا يجوز سلبه وان احتمل ان يكون له معنى حقيقي اخر
يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه وفيه اولا ان هذا مخالف لكلام الاصحاب حيث انهم يستدلون على المجازية والحقيقية المطلقتين بصحة
السلب وعدمها ويجعلونهما علامتين لهما بالاطلاق لا المجازية والحقيقية النسبيتين وثانيا ان كون الاستعمال في احد المتغايرين مجازيا بالنسبة الى الاخر
امر بديهي لا يصلح لجعله علامة وثالثا انه لو استعمل المشترك بين معنيين لا علاقة بينهما في احدهما يصح سلب الاخر عنه مع انه ليس بمجاز ورابعا
ان المراد في علامة الحقيقة ان كان عدم صحة سلب معنى حقيقي غير المبحوث عنه عنه فهو باطل ضرورة صحة سلب احد المتغايرين عن الاخر وان كان عدم
صحة سلب المبحوث عنه عن نفسه فان اريد عدمها من غير ملاحظة كونه حقيقيا فلا يفيد كونه حقيقة وان اريد مع وصف كونه حقيقيا لزم
الدور ومنها ان المراد سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له والحاصل ان الشك في كون المبحوث عنه مصداقا لما علم موضوعا له
في كونه موضوعا له وفيه اولا انه يعرف بهما الفردية وعدمها دون الحقيقة والمجازية والفردية لا يستلزم الحقيقة وثانيا انه يصح سلب المعنى عما لا
يكون فردا منه ولا علاقة له معه مع انه ليس بمجاز ومنها ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق وفيه انه لا يفيد لدفع البحث اذ للباحث
ان يقول العلامة صحة سلب اي معنى في العرف وعدمها فان اجيب بالحقيقي يعود الايراد وان اجيب بالمطلق فقد سقاط الشاس لا استعمال فانه دال على الحقيقة
مع الوحدة وعلى المجاز مع التعدد كما مر وقد يزاد علامتان اخريان احدهما غلبة الاستعمال وقد ذكرتهما فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز ولا دليل
عليه مع انتقاضه بالمجاز المشهور وثانيهما الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ في كل محل يوجد معنى لوجود ذلك المعنى وعدمه وهو ان يستعمل في محل لوجود
معنى ولا يستعمل في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز واورد على الاول بان المجاز ايضا قد يطرد ولذا اقتصر الاكثر على الثاني
وعللوه بان الحقيقة لا تستدعي شيئا سوى الوضع ومع تحققه جاز الاستعمال في كل محل تحقق الموضوع له فاذا جاز في محل ولم يجز في اخر يعلم عدم
عدم الوضع فيكون مجازا اقول وفيه ان المجاز ايضا لا يستدعي سوى الوضع النوعي والامر فيه كالشخصي بلا تفاوت ووجود العلاقة المعتبرة فيه داخل
في الموضوع له وعلى هذا فكل مجاز مطرد لانه موضوع للمعنى الذي له العلاقة المعتبرة فيه وكلما وجد ذلك يصح التجوز واما ما لا يصح فلعدم العلاقة
والحاصل انه ان اريد بعدم اطراد المجاز انه يستعمل في محل لوجود معنى مع قطع النظر عن العلاقة ولا يستعمل في اخر مع وجود هذا المعنى فالاستعمال
ممنوع وان اريد انه يستعمل في محل لوجود المعنى مع العلاقة ولا يستعمل في اخر معه فعدم الاستعمال مم وقد ينتقض هذه العلامة للمجاز بالفاضل و
السخي حيث لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود المعنى الحقيقي وهو العلم والجود واجيب تارة بان معناهما الحقيقيين العالم الذي من شانه ان يجهل

والجواد بانه

وهو بعينه علامة للحقيقة بمعنى ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم وعلم انهم يفهمون من لفظ معنى بلا معاونة
قرينة وعلم انه من جهة نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا لان فهم المعنى من لفظ لا بد وان يكون لمرجح
وهو اما المناسبة الذاتية كما قيل او الوضع ليس الا والاول باطل فتعين الثاني والوضع اما يكون لنفس المعنى او لما له علاقة معه والثاني لا يفهم
بدون القرينة لفقدان التخصيص او التخصص فاذا فهم بدونها يعلم حصول احدهما وهو الوضع لنفسه فيكون حقيقة واما كون عدمه علامة
للمجاز فلانا علمنا بالاستقراء ان كلما كان معنى مجازيا فهو ليس بمتبادر وكلما ليس بمتبادر عند من يقتضي العادة بكونه عالما بالوضع لو كان
فهو مجاز واورد اما على علامة الحقيقة فبالنقض بالمشترك وبجزء المعنى ولازمه وبالمجاز المشهور وبالفرد الشائع وبان التبادر فرع العلم بالوضع
وجعله علامة للحقيقة يوجب توقف العلم بالوضع عليه وهو دور واما على علامة المجاز فبان اللفظ في اوائل الوضع حقيقة فيما وضع له
مع عدم تبادره عنه وبالنقض بالمشترك والجواب عن الاول ان الانعكاس في العلامة غير لازم مع ان عدم التبادر في معاني المشترك ممنوع لان السامع
له يفهم جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا فيتحقق التبادر دلالة وهو المناط في العلامة بل يتحقق التبادر ارادة على البدل ايضا بالنسبة
الى الجميع وان لم يعلم خصوص المراد وهذا القدر كاف فما يدل على كون التبادر حقيقة يدل على كفايته وعن الثاني ان التبادر الذي هو
العلامة هو سبق المعنى من اللفظ الى الذهن من حيث هو مدلوله وليس كذلك في الجزء واللازم بل يتبادر معنى له جزء او لازم ففهمهما انما هو بتوسط
الانتقال الى الذهن الكل والملزوم لا من اللفظ من حيث هو ومن هذا القبيل دلالة اللفظ على المفهوم فهو متبادر بتوسط تبادر المنطوق لا من نفس
اللفظ وعن الثالث بمنع المجازية عند التبادر ومنع التبادر عند المجازية سلمنا ولكن التبادر في المجاز المشهور ليس من نفس اللفظ بل بملاحظة
الشهرة فان قيل الجاهل المريد للتمييز كيف يعلم ان التبادر هل هو بملاحظة الشهرة ام لا قلنا الاصل عدمها فليعمل به ولكن يعارضها اصالة عدم
الوضع لما يتبادر ايضا وترجيح الثاني لاحتياج الاول الى وضع ايضا انما يصح عند من يرجح الاقل مخالفة للاصل مط وعن الرابع ان الشيوع قرينة ان كان وجوديا
وان كان استعماليا فاللفظ اما حقيقة فيه او مجاز مشهور وعن الخامس انه انما يلزم لو اتحد من عنده التبادر ومن يريد التمييز وليس كذلك وعن
السادس بان عدم التبادر علامة المجاز اذا لم يعارضه علامة الحقيقة ونص الواضع وعدم صحة السلب معارض له فان قيل كيف يعلم الجاهل النص قلنا
فليعمل بالاصل نعم اذا كان المستعمل فيه واحدا قد يثبت الحقيقة بالاصل وعن السابع بما مر في الاول وقد يجعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير و
علامة المجاز تبادره وينتقض الاول باللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اوائل الوضع فانه مجاز مع عدم تبادر الغير والثاني بالمشترك لتبادر
غير كل من معانيه والقول بان تبادر الغير في الدلالة دون الارادة والعلامة هي الثاني ضعيف لعدم دليل على التخصيص ولا يخفى انه لما كان استناد الفهم
الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة امرا صعبا لتفاوت الاوهام واختلاف القرائن خفاء ووضوحا جاء الاختلاف في دعوى التبادر وقد يكون الفهم
عند اهل اصطلاح من جهة القرينة الخفية ويدعي الغافل التبادر ولذا اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ولا يكفي مجرد اصالة عدم القرينة
لزوال هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط لعدم استفراغ الوسع او لتلبس الوهم واخفاء القرينة الخامس عدم صحة السلب وصحته فالاول علامة
للحقيقة والثاني للمجاز بمعنى انه اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقي او مجازي فان لم يصح سلبه عنه اي يرى ان اهل العرف لا يجوزون سلبه
عنه يحكم بكونه مجازا بل قد يعرف بهذه العلامة وان لم يعلم الاطلاق ايضا والمراد بصحة السلب وعدمها صحة سلب المعنى عن اللفظ اي صحة
سلب كونه مما يصدق عليه اللفظ لا من حيث كونه لفظا لوضوح عدم صدق اللفظ من حيث هو على المعنى بل من حيث معناه ولكن لا من حيث
المعنى الحقيقي والمجازي بل من حيث المعنى مط مع قطع النظر عن الحقيقية والمجازية والتوضيح ان كل لفظ له معنى يتحقق بينهما ربط خاص يصير
به هذا مدلول ذاك وذاك دالا عليه وهذا الربط هو المعبر عنه بكون ذلك المعنى معنى لهذا اللفظ فالمراد بسلب المعنى عن اللفظ من جهة
المعنى انه لم يتحقق هذا الربط بين هذا المعنى وهذا اللفظ ولم يصر هذا المعنى معنى لهذا اللفظ اي لم يتحقق الوضع الذي هو سبب صيرورة
هذا معنى ذلك وحاصله سلب معنوية هذا المعنى لذلك اي ليس هذا معنى له لا انه ليس جميع معانيه او واحدا منها بل بمعنى ان ربط
المعنوية وهذه النسبة لم يتحقق بينهما فيكون معنى سلب اللفظ من جهة المعنى في قولك هذا ليس باسد مثلا ان هذا ليس مما يراد بهذا
اللفظ ويقصد عنه فكل صحة سلب وعدمها ليس علامة للحقيقة والمجاز بل صحة سلب معنوية معنى للفظ فاذا شاهد الجاهل بكون معنى معنى حقيقيا
للفظ عند طائفة او مجازيا انهم لا يجوزون سلب معنويته له يحكم بالحقيقة والا بالمجاز وظهور ذلك انما يكون بمعونة المقام مثلا
اذا دخل بلدة ورأى انه قال واحد منهم لآخر جئني باسد فجاء بشجاع فقال الاول هذا ليس باسد يتبادر منه ان ما جئت به ليس معنى لما
امرتك بالمجيء به فيعلم انه يصح سلب معنوية الشجاع للاسد فيحكم بمجازيته ثم الوجه في كون ذلك علامة ان المتبادر من المعنى كما مر سابقا
الحقيقي بل المجازي ليس معنى لمطلق اللفظ وان كان معنوله في موضع خاص والا لكان لكل لفظ معان غير محصورة فاذا قيل هذا ليس معنى ذلك
يفهم انه ليس معناه الحقيقي حقيقة وفي نفس الامر لان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع كذلك فكلما يجوز فيه السلب لا يكون
معنى حقيقيا في نفس الامر وكلما لا يجوز فيه السلب يكون حقيقيا اذ لا يتحقق عدم الجواز الا مع ثبوت الحقيقة ومن هذا ظهر عدم الاحتياج
الى قيد في نفس الامر لئلا ينتقض بمثل قوله تع ما هذا بشر وقول اهل العرف حين المبالغة لمن جاء ببليد بعد الامر بالمجيء بانسان ليس هذا
انسانا لان الاول ليس في مقام سلب المعنى عن اللفظ وليس المراد ان هذا ليس معنى البشر بل المراد ان هذا ليس من افراد البشر والسلب في الثاني ليس على

الاصالة فتح وظاهر السيدين والعلامة ايضا الاجماع بل يظهر من غيرهما ايضا ذلك وكيف كان فالحق مع الاتحاد الاصالة مط لوجهين احدهما
ان ثبوت الاصل بالمعنى الاول يثبت ذلك بيانه قد عرفت ان الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا في المعنى الحقيقي سواء علم المستعمل فيه ام لا
ولو يكن مختصا بما اذا لم يعلم فانه ليس للعلم بالمراد مدخلية في كونه حقيقة ويلزم ان يكون المستعمل فيه هو الحقيقة ومن لم يتفطن باقسام الاول
اشتبه عليه الامر واما اعتبار بعضهم الجهل في بعض اقسامه فلان ثمرة الاصل انما يظهر معه اذ مع العلم لا حاجة اليه فاعتباره لتحقق لفائدة
الاصل وليس شرطا في اعتباره كما صرح بذلك بعض المحققين مع ان ثبوت الاول في صورة الجهل كاف في ثبوت ذلك اذ يلزم منه ان يكون اللفظ قبل
العلم بالمراد محكوما بكونه مستعملا في المعنى الحقيقي فكذا بعده اذ بديهي ان حصول العلم بالمعنى لا يوجب الخروج عن الاصل وايضا اللفظ مع قطع
النظر عن العلم بكونه مستعملا في المعنى الحقيقي وظاهر ان اعتبار العلم لا مدخلية له في الصرف عن الحقيقة نعم كان جريان الاصل السابق مشروطا بالعلم
بالوضع وهو هنا حاصل و ثانيهما ان المعلوم من عادة الناس انهم متى وجدوا الفاظا يطلق في اللغة على معنى واحد اعتقدوا انه موضوع
له ويحملونه عليه في سائر الاستعمالات وان ظهر لهم التردد بعد ظهور التعدد بل بذلك يعرف اللغات غالبا وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة و
لا يخفى انه يشترط في هذا الاصل ان لا يكون العلم بالمستعمل فيه من القرينة المنضمة مع اللفظ حين الاستعمال الا لما فانه مع الاصل كما ظن لعدم التنا
بل لاشتراطه في الاول وعدم ثبوت اعتقادهم كون المعنى حقيقيا عند العلم باقتران اللفظ بالقرينة ولا يتوهم انتفاء فائدة الاصل مع هذا
الشرط حيث لا المستعمل فيه مع عدم العلم بالوضع كما هو المفروض لا بالقرينة لان المشروط هو فقد القرينة المقترنة حين الخطاب فيمكن العلم بالمراد
من القرينة المتاخرة او الاستفسار ونحوه ثم المخالف في هذا المقام بين قائل بالتوقف لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة و قائل بالتجوز لاغلبيته
ويرد الاول بان دليلنا لم يكن نفس الاستعمال بل امور اخر والثاني بمنع الاغلبية اولا ومنع حجيتها ثانيا واما اذا كان المستعمل فيه متعددا فاما
لا يعلم كونه حقيقة في شيء من المعاني او يعلم انه حقيقة في بعض ويشك في اخر وعلى الثاني اما يعلم الحقيقة بعينها اولا وعلى التقادير فالتشكيك
اما في المجاز والاشتراك اللفظي او فيه والمعنوي او في الاشتراكين او في الثلاثة فهذه اقسام وقع الخلاف فيها فذهب السيد في غير الثلثة
الاخيرة الى اصالة الحقيقة و الاكثر على التجوز في الزائد على الواحد ومنهم من توقف ومرجعه الى اولوية المجاز او الاشتراك وياتي تحقيقه واما الثلثة فذهب
السيد في الاول منها الى ترجيح المعنوي وفي الاخيرين اللفظي واختار المحقق والعلامة والبيضاوي والرازي ترجيح المعنوي مط وتوقف صاحب المعالم
والعميدي والاسنوي وياتي الكلام فيها تنبيهات الاول اعلم ان القدر الثابت من اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني كون المستعمل فيه حقيقة عند
المتكلم لا انه حقيقة واقعا اذ لم يثبت ذلك من دليلها فمفاد هذا الاصل كتصريح المتكلم بانه حقيقة وعلى هذا فلا يمكن الحكم بثبوت الحقيقة مط
الا اذا كان المتكلم ممن يكون قوله وعمله حجة في امر اللغات الثاني قد عرفت تصور التشكيك في كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا المختلفة ففي
بعضها الاصل الحقيقة وفي بعض الاخر ليس كذلك واشتبه الامر في ذلك على كثير فخلطوا واختلط عليهم فيوردون كثيرا اما اصالة الحقيقة في غير
موضعه ويستعملون قولهم الاستعمال اعم في غير مورده وربما يتوهم التنافي بين الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور
واحكامها لا يشتبه عليه الامر ويعلم ان مرادهم من قولهم الاستعمال اعم انه بنفسه لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز لانه جنس لهما والجنس لا
يدل على بعض انواعه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال بل لا بد في الدلالة عليها من امر اخر كما في صورة الاتحاد ومرادهم من قولهم الاصل
الحقيقة ان الاصل ان يكون المراد هو المعنى الحقيقي كما في المقام الاول وذلك لاجل دلالة الادلة عليه من غير مدخلية الاستعمال وبهذا يظهر ايضا
اندفاع ما قد يتوهم من التنافي بين قولهم في صورة التعدد الاستعمال اعم وقولهم في هذه الصورة ايضا المجاز خير من الاشتراك حيث ان مقتضى
الاعمية عدم الحمل على المجاز ومقتضى خيريته الحمل عليها فان مرادهم من الاعمية ان الاستعمال لا يدل على المجازية ولو قطعنا النظر عن غيره فهو لا
يوجب الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر ومرادهم من الخيرية ان المجاز راجح بدليل اخر منها ح لما كانت الحقيقة اللفظ
المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره ولم يكن في امثال هذه الازمنة معرفة الموضوع له وغيره من جهة الواضع غالبا فرد الكل منها
امارات وهي من وجوه الاول والثاني والثالث التصريح باسمهما وحدهما خاصة ولكن لا شبهة في ندوره وهذه التصريحات من اللغوي لهم قد
يعرفان بالضرورة من اللغة كالاسد في الحيوان والشجاع ويشكل التميز بينهما من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية
بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا ولكن في تعبيرهم الالفاظ يمكن المعرفة في بعضها بيانه ان المعاني المذكورة لها اما متحدة او متعددة فالاول
يحكم بالحقيقة لانها الاصل ح سواء فسره بالحمل او حرف التفسير او الاستعمال او التسمية او المجيء نعم يشكل في قولهم قد يطلق لاشعاره باطلاقه على معنى
اخر والثاني فان فسره بالحمل او الوضع او التسمية او بحرف التفسير فيحمل على الحقيقة اما في الوسطين فظاهر واما في الطرفين فلان المتبادر من
قولك الاسد الحيوان المفترس واي الحيوان المفترس في مقام بيان الالفاظ انه معناه والمتبادر من المعنى الحقيقي بل ليس غيره معنى اللفظ المطلق وان
اريد غيره في موضع ولذا يصح ان يقال الا هل ليس معنى الاسد ولو كان المجاز معنى للفظ لما يمكن عد معناه فلا وجه للحصر نعم اذا ورد
اللغوي كلاما تاما فيفسر لفظا منه بحرف التفسير يحتمل ان يريد المستعمل فيه وان فسره بالاطلاق والاستعمال او المجيء وامثالها فقيل بالتوقف
والظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك و الرابع التبادر وعدمه فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز والتبادر هو فهم المعنى
من اللفظ مع التجرد عن القرينة على قسمين لان فهم المعنى تارة يكون مع تبادر ارادة المتكلم له واخرى لا يكون معه فالاول يستلزم الثاني

وهو يستلزمه

الحقيقة بالمعنى الاول اى اذا كان للفظ معنيان حقيقى ومجازى واستعمل مجردا عن القرينة فيحمل على الحقيقى سواء علم المعنيان بعنوان انه هذا
حقيقة وذاك مجاز او علم ان له حقيقة ومجازا من غير علم بتعيينهما او معه بدون تميز الحقيقة من المجاز وسواء علم المستعمل فيه من غير جهة
قرينة المقترنة ام لا وهذا الحكم اتفاقى كما صرح به غير واحد ويدل عليه وجوه منها ان الحقيقة هى المتبادر الظاهر عند الاطلاق ولا يجوز ارادة غير
الظاهر من دون نصب قرينة لايجابه الاغراء بالجهل وانتفاء فائدة الخطاب ومنها قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وما ورد من انه
سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم ما هو بخلاف لسانهم وخلاف ما يفهمونه ومنها الاجماع القطعى بل الضرورة فان من المعلوم قطعا ان بناء
المحاورات من لدن آدم الى زماننا هذا حمل الالفاظ المجردة على المعانى الحقيقية من غير اختلاف وعليه بناء التفهم والتفهيم فما من احد الا ويخاطب
كل يوم بخطابات غير محصورة ولا يتامل المخاطب فى حملها على الحقائق ومنها انا نعلم قطعا بالحدس والوجدان بل بالمراجعة الى انفسنا انا لو وضعنا
لفظا لمعنى ان غرض الواضع من وضع لفظ لمعنى ليس الا حمله عليه عند الاطلاق وارادته منه بدون القرينة بل هذا لازم الوضع الذى هو تخصيص
شيء لشيء بحيث يلزم من العلم به العلم به ومنها انه حصل القطع من استقراء محاورات الفصحاء بل غيرهم وملاحظة عاداتهم فى التكلم انهم كلما يريدون
غير المعنى الحقيقى من لفظ ينصبون معه قرينة فكلما لم يكن معه قرينة يعلم قطعا ان المراد ليس الا الحقيقى واحتمال القرينة فى بعض الموارد ينفيه الاصل
ومنها انه لولاها لانسد باب التفهيم والتفاهم فى غير خطاب المشافهة مط وفيه غالبا اذ لا يحمل على المجاز لانه مخالف للاجماع وموجب لترجيح المرجوح
والقرينة اللفظية غير مفيدة اذ يجرى فيها ما يجرى فى ذى القرينة والحالية غير ممكنة فى غير المشافهات وغير متحققة فيها غالبا فيختل امر التكلم و
ينسد باب التفهم ومنها الاجماع على العمل بظواهر الايات والاخبار فى الجملة وهو لا يمكن الا بملاحظة هذا الاصل لخلو الكلام عن القرائن غالبا و
عدم حصر المجازات ولا يخفى ان هذا الاصل انما هو فى غير الالفاظ المشتركة واما فيها فلا لعدم جريان شيء من الادلة فيها فان استعمالها بلا قرينة
نادر جدا فلا يثبت منه اجماع ومخالف لطريقة الواضع وللسان ارباب المحاورات ولا يخفى عليك ان القول بتقديم المجاز المشهور او التوقف لا ينافى
ذلك اما على القول بعدم ثبوته وكون ما يظن منه من الحقائق فواضح واما على القول بثبوته فلانهم يجعلون الشهرة فيه قرينة فهو خارج عما نحن
فيه ثم لا فرق فى جريان هذا الاصل بين ما اذا كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له فى بعض الاستعمالات ما يوجب عدم ظهور المعنى الحقيقى
لجريان كثير من الادلة ح ايض نعم قد يصير بسبب العوارض الخارجية ظاهرا فى غير الحقيقى لا بمعنى انه يتبادر بل يظن ارادته والظ ح عدم جريان اصل
الحقيقة لامكان اتكال المتكلم واعتماده بهذا الظهور وعدم جريان الادلة المتقدمة ح ولكن لا يحمل على الغير ايض الا اذا ظن بظن الثابت حجيته
بل يتوقف وليس المراد انه كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور الخطاب متحققة حاله يقينا
حتى يصح تجويز اتكال المتكلم عليه ويمنع الادلة عن الجريان واما اذا لم يكن كذلك فيحمل على الحقيقة اجماعا ولذا يعملون بالحقيقة فى الظواهر التى
يعارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة لظن ارادة خلاف الظ من الظواهر فان قلت العمل بهذا الاصل انما هو اذا لم يكن قرينة صارفة والعلم بعدمها
لا يمكن حصوله غالبا قلنا اللازم عند عدم العلم الحكم بالعدم لانه الاصل للاجماع جميع ارباب المحاورات واهل اللغات فانهم يحملون
الالفاظ على المعانى من غير اعتناء الى احتمال وجود القرينة وايض لولاه لانسد باب التفهيم بغير المشافهات بل بها غالبا ايض لاحتمال خفاء القرينة بل لا
يفيد القرائن المقالية ايض بل الحالية لجواز وجود قرينة اخرى مختفية معارضة لتلك القرينة وايض الاخبار الناطقة بعدم نقض اليقين الا باليقين
دالة عليه حيث ان وجود القرينة وملاحظتها شيئان وجوديان فالاصل عدمهما ولو ظنا وقد يظن الاحتياج اليه لان الكشف عما فى الضمير الذى هو مناط
فى الالفاظ لا يحصل الا به اذ مع الشك فى القرينة يشك فى المراد واما فى المراسيل والمكاتيب فالمظنون عدم القرينة والسهو خلاف الظ وفيه انه ان اريد
ان المناط الكشف باى نحو اتفق فهو مم ولو كان كذلك لم يعتبر فى الاستعمالات طريقة خاصة ولم يستهجن احد اصلا على اى نحو تكلم اذا انكشف مراده وان
اريد ان المناط الكشف بطريقة متعارفة فى المحاورات فمسلم ولا نم انه لو استفاد احد معنى من لفظ على طريقة العرف لم يحسن مواخذته من المتكلم ولو
اراد غيره ولا شك ان اهل العرف يكتفون بعدم ظهور القرينة ولذا يعملون بما يفهمون من الظواهر من غير التفات الى احتمال القرينة مع قيام
مساوى الاحتمال عدمه وما ذكره من ان سهو المرسل خلاف الظ انما يانى فى مثل المراسيل واما فى الاخبار وكتب التواريخ والعلوم والاشعار فدعوى
ظن عدم القرينة مجازفة صرفة مع ان من القرائن غلبة استعمال اللفظ فى معنى وهى مما لا يكاد ينفك عن احتمالها اكثر الالفاظ على ان الكلام فى الالفاظ
الشرعية وصرح الشارع بعدم نقض اليقين بالشك بل اهل العرف لا يكتفون بظن وجود قرينة ايض ما لم يثبت حجيته ولذا لو ادعى احد دعوى
مورثة للظن على وجود قرينة على خلاف ظاهر لا يسمع منه الا باثباتها ولذا لو دلت الشهرة او خبر ضعيف مورث للظن على تجوز لا يلتفت اليه من
لا يقول بحجيتها نعم اذا كان ذلك فى المحاورات العرفية وامكن الاستفسار فالظ انهم يتوقفون حتى يستفسر ثم لو اعتبرنا الظن هيهنا فلابد من حصول
الظن بالقرينة واما مجرد الظن بخلاف المدلول الحقيقى فلا يفيد قطعا **المقام الثانى** فى اصالة الحقيقة بالمعنى الثانى اى فيما كان المستعمل فيه معلوما
وشك فى كونه حقيقة ومجازا وهو على قسمين لان المستعمل فيه المحتمل كونه حقيقة اما واحد او متعدد واطلق فى كلام والدى العلامة ره فى
التجريد عدم الاصالة ووجوب التوقف فى القسمين وصرح فى الانيس بانه المشهور وفرق بعض مشايخنا المحققين بين الاتحاد والتعدد وقال
بالاصالة فى الاول وعدمها فى الثانى واصر فى الانكار على من اطلق وعلى من ادعى الشهرة على العدم فى صورة الاتحاد بل ادعى الاتفاق على

يختص بالالفاظ الشايعة فهو من عوارض الاستعمال ومثله ليس من علائم الحقيقة سلمنا ولكن العلاقة ليست من العلائق المعتبرة انه مع ارادة
الجميع يكون المستعمل فيه جزء الموضوع له مع شيء اخر لا الجزء فقط ومسلك الخامس اما التجوز في المفرد فبجزئية الواحدة واما الحقيقة في غيره فبكونه كتكرير
المفرد وقد عرفت ضعفهما هذا ثم ان القائلين بالجواز حقيقة اختلفوا فيما يحمل عليه اللفظ عند عدم القرينة على اقوال الاجمال بين كل واحد والكل
وهو مذهب الاكثر والظهور في الكل وهو منقول عن جماعة من العامة والتفصيل بالاول في غير كلام الشارع والثاني فيه دليل الاول احتمال ارادة
كل واحد في الجميع ولا مرجح وفيه ان اصالة عدم ارادة غير الواحد وعدم الاستعمال في الزائد عنه مرجحة لارادة الواحد لكن يبقى الاجمال بين كل واحد
ودليل الثاني قوله تع ان الله وملئكته يصلون على النبي صلى الله عليه وآله حيث استعملت الصلوة المشتركة بين المغفرة والاستغفار فيهما معا بدون القرينة وقوله
عز شانه يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس حيث اطلق السجود المشترك بين وضع الجبهة والانقياد فيهما بلا قرينة وفيه منع
انتفاء القرينة في الاثنين والا فمنع الاستعمال في المعنيين سلمنا ولكن يمنع اشتراك اللفظين بين المعنيين لفظا بل يمكن الاشتراك المعنوي ودليل الثالث
ان الحمل على البعض ترجيح بلا مرجح والاجمال اهمال لا يجوز ارتكابه في كلام الشارع فيجب ان يحمل فيه على الجميع وفيه ان الحمل على الجميع ايض احد الاحتمالات
فهو ايض ترجيح بلا مرجح بل هو مرجوح بالنسبة الى سائر الاحتمالات ومما ذكر ظهر ان الحق على الجواز الاجمال بين كل واحد من المعاني تنبيه اعلم انه
لو كان ما استدل به بعض المانعين من ارادة الجميع من استلزامها التناقض تاما لظهرت للخلاف في المسئلة فائدة اذ على هذا لو ورد في كلام اللغوي
او الحكيم ما كان ظاهره ارادة الجميع لوجب صرفه كالغوي بالجواز لزم رده واما على ما اسند للنافية وهو التام من عدم ثبوت الجواز والاذن وهو اللازم
في امر اللغات فلا يظهر فائدة للخلاف اما في كلام الشارع واللغوي فلانه ان وجد فيه ما كان ظاهره الاستعمال في الجميع يكون هو المثبت للجواز ولا
يجوز صرفه عن ظاهره بتوقيفية اللغات وعدم الدليل على الجواز اذ يكون هو الدليل واما في مثل الاقارير والوصايا فلان المتتبع فيهما هو قصد المتكلم
اذا ظهر وان لم يكن استعماله موافقا لما ثبت من اللغة فان قيل بعد عدم ثبوت الجواز فبضميمة اصالة عدم التوقيف والاذن يظهر الفائدة فيما اذا شك
في الاستعمال في الجميع فانه يحكم بارادة الواحد على المختار قلنا قد عرفت ان الاصل عدم الاستعمال في اكثر من الواحد على القول بالجواز ايض فلا يتفاوت
الحكم على القولين فان ارادة الزائد منتفية عليهما اما بالاصل اما على المنع فباصالة عدم الجواز وباصالة عدم الاستعمال منهاج المشترك اذا استعمل
اما ان لا يكون معه قرينة او يكون فان لم يكن فاما ان يكون في كلام الشارع او غيره فعلى الاول فالكلام مجمل بين كل واحد من معانيه وبينه وبين الكل
او ظاهر في الجميع على اختلاف الاقوال وعلى الثاني فاما ان يكون المتكلم من يجوز ارادة الاكثر او من لا يجوزها او من لا يعلم حاله فعلى الاول فكالاول
على الثاني وعلى الثاني فكالاول على الاول والثالث كالاول ومع ملاحظة اصالة عدم ارادة الاكثر ينتفي احتمال ارادة الكل وان كانت قرينة فاما
ان يكون معينة اي معينة لمعناه كلا او بعضا او ملغية اي دالة على عدم ارادة بعض معانيه فعلى الاول فاما ان يعين بعض معانيه او كلها فان عينت البعض
فان واحدا تعين الحمل عليه اتفاقا وان كان اكثر او عينت كلها فان كان واحدا تعين في كلام الشارع فمجوز الاستعمال في الاكثر يحمله على ما عين
والمانع يحكم بالاجمال لتعارض حجة المنع والقرينة الا اذا كان المنع لعدم ثبوت الرخصة فان مثل ذلك مثبت لها وان كان في كلام غيره فان كان
الغير يجوز الاستعمال في الاكثر او مانعا احتمل في حقه الرجوع او لم يعلم حاله فيحمل على ما عينته القرينة وان كان مانعا لا يحتمل ذلك في حقه فيحكم بالاجمال
وعلى الثاني فاما ان تلغي بعض المعاني او كلها فعلى الاول فان اتحد الباقي يحمل عليه وان تعدد فحكمه بالنسبة اليه حكم ما لا قرينة معه وعلى الثاني
يحمل على المجاز فان اتحد مجازه فهو وان تعدد فاما ان يكون الجميع مجازات لحقيقة واحدة من حقائقه فحكمه حكم الغير المشترك المتعدد حمله على حقيقة وان
كانت مجازات لحقائق متعددة فاما ان يكون الحقائق متساوية اولا فان تساوت فاما ان يتساوى المجازات اولا فان تساوت فالاجمال وان اختلفت
فيحمل على ارجح المجازات وان لم يتساوى الحقائق فمع تساوي المجازات يرجح المجاز الراجح حقيقة ومع اختلافهما فان تعارض رجحان الحقيقة مع رجحان
المجاز يلزم الاجمال والا فالراجح بالاعتبارين راجح فائدة اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك والاخر حقيقة ومجاز ولم يجتمع احد معنيي
الاول مع حقيقة الاخر فهل يحمل على المعنى الاخر ام لا نعم لان الاصل في الاخر الحقيقة وبعد حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك
ولولا ذلك لما يتحقق قرينة لفظية على تجوز لاحتمال ارادة مجاز مع القرينة يجامع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت هيئته اللفظ محتملة الوجهين لم يجتمع
احدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الاخر الفصل الرابع في الحقيقة والمجاز والحقيقة لفظ استعمل بسبب الوضع الاول من حيث انه استعمل كذلك والمراد
بالسببية القرينة فلا ينتقض طرد المجاز وبالوضع المسلمة اصالة الحقيقة وتحقيقها ان اللفظ اذا اطلق فان علم مراد المتكلم وكونه حقيقة او مجازا
فالامر واضح والا فاما يعلم انه حقيقة ومجاز او لا يعلم ايهما المراد ولا يعلم انه حقيقة او مجاز وفي كل من هذين القسمين يستعمل اصالة الحقيقة و
نبينهما في مقامين بعد مقدمة يستعمل فيهما وفي غيرهما وهي ان من القطعيات ان بناء الشارع في المحاورات والخطابات وطريقته فيها طريقة سائر
الناس من غير فرق فهو كواحد منهم وافادته كافادتهم واستفادة مراده كاستفادة مرادهم فاللازم ان ينزل كلامه منزلة كلامهم ويستفاد منه
كما يستفاد من كلماتهم ومقتضى ذلك العمل في فهم خطاباته بما يعمل به في فهم خطاباتهم فكل طريقة يستعملونها في المحاورات يجب الاخذ بها في فهم
كلام الشارع ايض وكل ظن يجعلونه ملحوظا يجب جعلها حجة ايض فان قيل المراد بحجية شيء في اللغات كونه بحيث يعلم رضاء المتكلم حمل كلامه على مقتضاه
ومن اين علم رضاه بحمل كلامه على مقتضى الظن المعتبر في المحاورات قلنا المراد من الظن المعتبر في المحاورات تعارف الناس عليه بحيث كان متداولا ويكون
اعتباره طريقة عامة الناس وبديهي انه اذا كان ظن كذلك وعلم به المتكلم فيرضى باعتباره الا مع الابانة عليه المقام الاول في اصالة

الحقيقة

لكلّ من المعنيين مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا الالغاء القيد لانّ هذا انّما يصحّ اذا اسقط الجزء واريد جزء الاخر فقط لا مع شيء
اخر كما في ما نحن فيه وعلى الثانى لا معنى منه باب اطلاق اسم الكل على الجزء وهو ظ وهو من عكسه لانتفاء الشرطين والرّابع ان يراد منه هذا وذاك على ان
يكون كل منهما مناطا للحكم وهذا هو المتنازع فيه فاصح الجمع بين المعنيين في الارادة اى لم يلزم منه محذور كما في قولك هذا الفرس جون واردت
السّواد والبياض لا معنى ان يكون امثال ذلك ممّا يستعمله اهل العرف وكان معهودا منهم لانّ المفروض انه لا نعلم شيوع الجمع بين المعنيين وعدمه
والا لم يتحقق النزاع وقد يمثل لما لا يصحّ الجمع باستعمال الامر في الوجوب والتهديد وهو يصحّ فيما لم يكن المادة من الالفاظ المشتركة والا فلا يمكن فرد
فان يراد من المادة معنيان معا ومن الهيئة الوجوب بالنسبة الى احد المعنيين والتهديد بالنسبة الى الاخر واذ عرفت محل النّزاع فاعلم انهم اختلفوا
فيه على اقوال المنع مط في تمهيد القواعد الى الاكثر وظاهر ابن هشام اطباق اللغويين عليه وظاهر المعالم عدم النزاع فيه لغة بل في لزوم المجاز والعقلى وهو
بعيد والتجويز كذلك حقيقة ذهب اليه جماعة كثيرة منهم الشيخ والسيّد والدى العلامة ره وهو مذهب الشافعى والقاضى والجبائى وعبد الجبار
ونسب الى الاكثر والتجويز في التثنية والجمع حقيقة والمنع في المفرد والتجويز في النفى كذلك والمنع في الاثبات التجويز مط بجوازه ذهب اليه العلامة في التهذيب
كذلك مع التجوز في المفرد والحقيقة في غيره اختاره صاحب المعالم والحق هو الاول لان استعمال لفظ في معنى توقيفي يحتاج الى ثبوت الرخصة من الواضع
وهى غير معلومة لان ثبوتها اما بتصريح الواضع او استعماله او بمجرد الوضع والاول لان لم يوجد في المقام والمسلم ثبوته بكل وضع هو الاستعمال
فيما وضع له به فقط واما دلالته على الرخصة في الاستعمال الافرادى بالضرورة واما الاجتماعى فدلالته على جوازه لم يعلم فان قيل كل من
الوضعين وان لم يثبت الا جواز الافرادى ولكليهما معا يثبت الاجتماعى ايض قلنا لم فان قيل اشتراط الاستعمال بالانفراد خلاف الاصل قلنا
لو ثبت جواز الاستعمال المطلق وهو مم وقد يستدل المنع الاستعمال بوجوه اخر ايض منها لزوم التناقض لو جاز اما لان المعنيين معا يكون ح احد
المعانى الحقيقية لتحقق الوضع فاستعمال المشترك في جميع معانيه لا يتحقق الا بان يراد هذا وحده وهذا وحده وهما معا او لانه لا بد ح ان يراد
كل من المعنيين وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في المعنيين وفيه انه يبتنى على مقدمة فاسدة هى جزئية الواحدة للموضوع
وهى ممنوعة كما يأتى نسلمنا ولكنه مناقشة لفظية لان المراد استعمال المشترك في هذا وذاك من غير اعتبار الوحدة قلت انه استعمال المشترك في معنييه
او لا مع ان قول المعنيين معا يكون احد المعانى الحقيقية لتحقق الوضع مناف لاعتبار قيد الوحدة في الموضوع له ومنها ان الواضع ان لم يضع اللفظ
للمجموع لم يجز استعماله فيه والا كان استعمالا في بعض معانيه وفيه انا نختار الاول ولا نمنع توقف الاستعمال في المجموع على الوضع له والثانى ثانيا
ونقول ان المراد من استعمال المشترك في معنييه ومنها انه لو جاز لكان حقيقة ومنه يلزم ان يكون لكل مشترك بين معنيين معان غير متناهية
حاصلة من تركيب المعانى وفيه انه ايض يبتنى على اعتبار الوحدة او الاجتماع احتج المخالف الاول بان الوضع مصحح مستقل للاستعمال مط للرخصة فيه
والا لزم انتقاء فائدة الوضع وسد باب الاستعمال في الاكثر وهو موجب لكونه حقيقة والوضع متحقق في المشترك لكل من المعنيين فثبت المط و
احتمال المنع من الاستعمال مدفوع بالاصل وكون الوحدة جزء للموضوع له فيتناقض الاجتماع ممنوع كما يأتى ودعوى العلم بان الواضع لم يرد الا الاستعمال
فيما وضع له منفردا مقتضى حكمة الوضع والاصل الاحتمال في الفهم غير مسموعة واقتضاء الحكمة ممنوع والاحتمال انما عرض بسبب الاشتراك لا للاستعمال
في المعنيين مع انها لو سلمت فانما هى بالوضع الذى وضعه بوضع اخر بمعنى انه اراد ان يستعمل بوضعه فيما وضع له فقط وان استعمل بوضع اخر في
اخر لا ان يستعمل بوضعه فيما وضع له منفردا عن الغير في الاستعمال فلا بد ان ارادة كل من الواضعين الانفراد بالوضع الذى وضعه يستلزم ارادته
الانفراد مط اذ لا يريد الاستعمال بالوضع الاخر الا على نحو ارادة واضعه والجواب ان قوله الوضع مصحح للاستعمال ان اراد انه مصحح له مط فمم وان اراد انه مصحح
للاستعمال في الجملة فلا يفيد واحتج لتثنية اما على المنع في المفرد فبدليل المانع واما على الجواز في غيره فبانه كتكرير المفرد بالعطف فهو متعدد تقديرا
لفظا واستعمال كل لفظ في معنى جائز اتفاقا واجيب عنه بمنع كونه كتكرير المفرد بل يفيد تعدد ما يستفاد منه مط وبشرط كونه من افراد ماهية واحدة و
حمل ما يستفاد منه على المسمّى او الموضوع له خلاف الظ فارادة ذلك في جميع العلم منشأه لعدم امكان ارادة غيره منها الا بوجيب ارادته في غيرهما وجواز
استعارتهما التعدد خاص لتعدد اخر لم يثبت سلمنا كونه في قوة تكرير المفرد ولكن لا يلزم منه تساويهما في جميع الاحكام مع انه لو تم دليل المانع لدل على المنع
في غير المفرد ايض واستدل الثالث بان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجيب بان النفى للمعنى المستفاد عن اللفظ عند الاثبات فان لم يتعدد
فيه من اين يتعدد في النفى فان قيل ان ريد بالمستفاد عند الاثبات الذى يدل عليه اللفظ بخصوصه فدعوى اختصاص النفى به باطلة لظهور افادة
النكرة المنفية للعموم ولا يفيده المثبت وان ريد الذى يدل المثبت على فرد من افراده ولو على البدلية فالمستفاد من المشترك المثبت فرد من افراد جميع المعانى
كذلك فيكون المستفاد من النفى نفى جميعها قلنا اولا ان المراد الثانى ولكن مدلول المثبت في المشترك هو فرد من افراد ماهية واحدة ان لم يكن معلومة للمخاطب
لا من افراد جميع المعانى واللازم منه نفى جميع افراد الماهية الواحدة لا جميع افراد ماهيات المعانى وثانيا ان المراد المعنى الذى يصلح ان يستفاد من المثبت ولو
بقرينة منه فلا يثبت العموم الا بجواز ارادته بل بعينها في المثبت احتج الرابع بان المتبادر عن اللفظ المعنى مع قيد الوحدة فيتبادر في المشترك واحد من معانيه
بعينه وان لم يعلمه المخاطب الا مع القرينة فيكون هو الموضوع له والاستعمال في الجميع لا يقتضيه الغاء قيد الوحدة يكون استعمالا للفظ الكلى في
الجزء فيكون جائزا ومجازا وجوابه منع تبادر الوحدة من المشترك بل ربما يدعى فيه تبادر المعنيين معا ان في غيره ايض لو كان لكان لعدم تعدد
المعنى سلمنا التبادر ولكن ليس المتبادر ارادة شرط الواحدة من اللفظ بل يتبادر كون الاستعمال افراديا لاجل كون الاستعمال الاكثرى كذلك ولذا لم

مدخليّة للفظ بحصول المعنى فقط لا يعلم هذا في الاحكام المعلّقة على الالفاظ واما في التعبّد بها والامر بالتكلم بها فقد يعكس الاصل و يعارض
بالاحتياج لشغل الذمة اليقيني الى البرائة اليقينيّة فيحتاج الى المرجح وتحقيقه في مواضعه من الفروع الفصل الثالث في المشترك وهو ما وضع و لا
لاكثر من معنى من حيث هو اكثر فخرج بقولنا اولا اي من غير ملاحظة وضع سابق المجاز لا يقال هذا يصح على القول باستلزام الحقيقة لان القائل بعدمه لا
ينكر لزوم الوضع للمعنى الحقيقي وان انكر لزوم الاستعمال وكذا خرج المنقول واما المرتجل فهو من اقسام المشترك يتميز عن سائر اقسامه بانا بالاول فلا
ضير عدم خروجه وبقيد الحيثية والمراد بها انه لم يلاحظ في الوضع للاكثر امر واحد بان لاجل الوضع وان لوحظ لا لاجله ما يكون الوضع فيه
عاما والموضوع له خاصا فان وضعه وان كان لمعان متكثرة ولكن من حيث اندراجها تحت امر واحد لوحظ لاجل الوضع لتلك المعاني وصاما
علة له وقد يخرج ذلك بعدم تعدد الاوضاع ولزوم تعدده في المشترك والمقدمة الاخيرة ممنوعة منهاج في باب اصالة عدم الاشتراك وهي تستعمل
تارة فيما استعمل لفظ في معنى واكثر وعلم كونه حقيقة فيه وشك في الوضع لمعنى اخر فيقال الاصل عدمه واخرى فيما استعمل من اكثر من معنى وعلم الوضع للبعض
وشك في الزائد فينتفي بالاصل وهو يعارض المجاز والاشتراك ويأتي والمراد هنا الاول ولا خلاف فيه سواء اخذ الاصل بمعنى الراجح او الظاهر او الاستصحاب
والدليل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا انه اذا صدر كلام من متكلم يدل على معنى ويفهم منه ذلك يعمل المخاطب بمقتضاه ويحمله عليه
من غير التفات الى احتمال الاشتراك بل من غير خطوره بباله وهذه الطريقة ليست ثابتة لواحد دون واحد بل مستمرة بين العلماء واللغويين والادباء
واهل العرف من زمن ادم والنبي وخلفائه وكانت طريقة الائمة واصحابهم وتابعيهم بحيث لا يشك فيه احد ولم ينقل من احد خلافه وترى في مقام التشاجر
والاحتجاج اذا تمسك احد المتخاصمين باية او رواية تدل على ما يدعيه يقبله خصمه من غير ان يقول لعل اللفظ مشترك بين هذا المعنى وغيره الثاني
ان الكلام في كلام لم يكن فيه قرينة دالة على الاشتراك فنقول يقبح من المتكلم العالم باداب المحاورة سيما اذا كان حكيما ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان
ولم ينصب قرينة معينة لاحدهما ومفهمة لان له معنيين فاذا وجدنا لفظا في كلام مثل هذا المتكلم خاليا عن القرينة المعينة للمعنى المعلوم
او الدالة على الاشتراك نعلم انه ليس مشتركا عند المتكلم ولم يرد الا المعنى المعلوم واحتمال خفاء القرينة مدفوع بالاصل وهذا الدليل وان لم يثبت المطلوب
فيما اذا كانت هناك قرينة الا انه لا حاجة اليه كما لا يخفى الثالث انه لولاه سقط الاحتجاج وسد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر لقيام احتمال الاشتراك
في كل لفظ وهو يوجب سد باب التكاليف ايضا اذ ثبوتها في امثال زماننا بالالفاظ ووجود القرينة لا يفيد لانها ايضا الفاظ الرابع الاخبار الصحاح المتكثرة
المتفق على العمل بها المتقدمة المصرحة بان اليقين لا ينقض بالشك ابدا واحتمال الاشتراك فيها غير ضائر للقطع بالمراد بتصريح الاصحاب وكيفية
احتجاجهم بها والقول باختصاصها بالشرعيات لانها وظيفة الشارع مدفوع بما مر مع ان وظيفته بيان كل ما له دخل في اثبات حكم
شرعي او نفيه بدون واسطة او بواسطة او وسائط ولا شك ان معاني الالفاظ مما لها مدخلية ظاهرة في ذلك فائدة اذ عرفت
انه لا يحكم بالاشتراك الا مع دليل فالدليل عليه احد ادلة الوضع المتقدمة ويزيد هنا امران اخران احدهما استعمال اللفظ في معنيين لم يعلم
لهما قدر مشترك ولم يكن لاحدهما سبق الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا بينهما لعدم احتمال التواطؤ ولا الحقيقة والمجاز ولا النقل فما بقي الا الاشتراك
اقول قد يتحقق هذه العلامة في المجاز المشهور على القول به مع انتفاء الاشتراك على ان عدم العلم بالقدر المشترك لا يثبت العدم وثانيهما
مطلق الاستعمال في الاكثر من معنى واحد ويأتي تحقيقه منهاج وقع الخلاف في جواز استعمال المشترك في الاطلاق الواحد في اكثر من معنى وتحرير محل
النزاع نقول ان له في الاطلاق الواحد احوالا الاول ان يطلق على احد المعنيين بعينه ولا نزاع فيه والثاني ان يطلق على المفهوم المشترك بينهما وقد
يسمى بعموم الاشتراك والظاهر انه لا نزاع في جوازه وكونه مجازا بعلاقة الحالية او الجزئية والمستعمل فيه حينئذ اما مفهوم احدهما لا بعينه وما يساوقه من
المفهومات المشتركة بين المعنيين الثالث ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو مجموع بحيث يكون كل واحد جزء للمحكوم عليه او به وهذا غير
جائز على الحقيقة اجماعا وعلى التجوز على التحقيق وبيانه بعد مقدمة هي انه لا شك في انه لا يجوز استعمال اللفظ الا فيما حصل فيه الاذن والرخصة من الواضع
اما في المعاني الحقيقية ففيما حصلت فيه الرخصة بشخصه واما في المجازية فبنوعه وكما لا بد في الوضع الشخصي من ملاحظة انه يتعلق باي شخص من اشخاص المعاني
فكذلك لا بد في النوعي من ملاحظة انه يتعلق باي نوع وهذا الاذن يعلم في الحقائق باحد الوجوه المتقدمة واما في المجاز فلا يعلم بالنص غالبا بل يحصل
من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويز هذا النوع ثم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع او نوع من انواع جنس ولا
يوجد في صنف ونوع اخر فالذي يجد الاذن فيه حينئذ هو الجواز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف او النوع دون غيرهما ثم انا وجدنا ان
العرب تستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن فيما وجد فيه شرطان احدهما ان يكون للكل تركب حقيقي خارجي من هذا الجزء وغيره ولم يكن
الكلية بمحض الفرض والاعتبار وثانيهما ان يكون الجزء مما له قوام في تحقق الكل عرفا وينتفي الكل بانتفائه اي عرفا وان لم ينتف حقيقة او ينتفي ما وضع له
اللفظ الموضوع للكل وان لم ينتف الكل المركب من جميع الاجزاء فان بانتفاء الرقبة ينتفي ما سمي بزيد وانتفاء العين ينتفي ما يصلح لان يسمى جاسوسا
وكذلك وجدناهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا وجد فيه الشرط الاول وبعد تمهيد ذلك نقول ان الموضوع له اما احد المعنيين بعينه
مع قيد الوحدة كما قيل او لا بقيد الوحدة والتعدد كما هو المختار وعلى الاول لا يمكن ان يكون الاطلاق على المجموع من تسمية الكل باسم الجزء لانتفاء
الشرطين مع ان الجزء الذي وضع له اللفظ حينئذ هو احد المعنيين بشرط الوحدة والكل غير مركب من هذا المعنى وغيره ضرورة امتناع اجتماع قيد
الوحدة وشرط الاجتماع فلا يكون اللفظ موضوعا لجزء هذا الكل ولا من تسمية الجزء باسم الكل لكون المراد ان اللفظ لما كان موضوعا

الاكثر وفيه ان المعارضة لا يوجب زوال الاقل ولا خروجه من مخالفة الاصل بل يمنع من الحكم باحدهما وجميع ما في الاكثر يعارض الاقل بل بناء الكلام على الظن
والمظنون وجود الاقل قلنا حصول الظن ثم فانه لا مناسبة بين قلة الاصل وان مثل لانه اسهل وجودا قلنا اسهلية الوجود لا يوجب الظن به اذ قد وجد ما
يكون صعبا وجودا ما لا يحصى وبعض الاسهل في مظنونه العدم مع انه قد يكون الاقل اصعب كالوضع الشخصي بالنسبة الى اعتبار العلاقة وجوديهما و
الوضع النوعي الثالثة اعلم انه مما ذكرنا من المراد من معرفة الوضع يظهر الفرق بين ما ذكرناه وما استند كره من علائم الحقيقة والتوضيح انا اذا
سمعنا لفظا فلا يخ اما ان لا نعلم معنا او نعلم معنى له وله معنى اخر لا نعلمه او نعلمه ولكن لا نعلم انه هل هو المعنى اللغوي او الشرعي وبالجملة لا نعرف الواضع
او من يحكم بكون هذا المعنى مختصا به او يعلمه ولكن لا نعلم انه وضع شخصي او نوعي او نعلمه ولكن لا نعلم المراد منه فالجهل في الاولين متعلق بالوضع والموضوع
له وفي الثالث بخصوص الواضع ومن يكون المعنى معنى عنده وفي الرابع بوصف الوضع وفي الخامس بالمراد فمست الحاجة في استخراج المعاني من
الالفاظ الى معرفة هذه المطالب الاربعة احدها الوضع والموضوع له وثانيها خصوص الواضع واهل المعنى وثالثها وصف الوضع ورابعها
المراد والمطلوب في هذا المقام بيان طريق معرفة الاول والقواعد الكلية اللفظية لما الثاني فظ وللمعرفة اصالة عدم النقل بمعنييه واصالة تاخر
الحادث ولمعرفة الثالث علائم الحقيقة والمجاز واصالة الحقيقة باحد معنييه ولمعرفة الرابع اصالة الحقيقة بالمعنى الاخر واصالة عدم القرينة واحكام
تعارض العرفين وغيرها بمعنى ان المعلوم منها بلا واسطة هو المراد والا فهو غاية الكلام ثم بما ذكرنا ظهر الجواب عما اورد على قولهم اللغة لا يعرف بالعقل
المحض من ان المعرفة بالتبادر وعدم صحة السلب عقلية حيث انهما لكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الان وهو استدلال عقلي
فان مرادهم بعدم معرفة اللغة هو عدم معرفة الاول لانها معرفة اللغة فان قيل قد يعرف بالتبادر نفس الوضع والموضوع له كما اذا لم يعلم احد
معنى لفظ عند قوم فراه متبادرا عندهم في معنى فيعرف الموصوف والوصف معا قلنا لم يعرف الموصوف هنا بالتبادر بل بما علم التبادر
به وعلم الوصف به ويمكن التفصي عن الايراد ايضا بان الاستدلال بالان انما يكون عقليا اذا كانت معرفة وجود المعلول ومعلوليته بالعقل
وان معرفة التبادر ولا معلوليته للوضع كك وقد يتفصى ايضا بان مرادهم ان اللغة لا يعرف بالدليل اللمي دون الاني وهو تحكم ثم لا يخفى
ان ما ذكره من اجراء الاصل في المهيات العبادات اثبات اللغة بالعقل لانه حقيقة اثبات التكليف به كما ياتي مع ان كون اصل العدم دليلا عقليا
بالمعنى المراد محل كلام الثالثة ما ذكر هنا من اصالة عدم حجية الظن واجراء اصل العدم فيما التبس فيه دليل جار في جميع المباحث اللفظية من تعيين
المراد والواضع وغيره والوجه في ترتيب ما ذكر ولعله ياتي ذكره في موضعه ايضا الفصل الثاني في المترادف المترادفة من الالفاظ هي المتكثرة المفردة
التي اتحدت معانيها من جهة واحدة والثالث لاخراج الحد والمحدود والاخير للاحتراز عن الحقيقة والمجاز والمجازين اذا اطلقا على واحد منهما كلام
قد وقع النزاع في جواز كل من المترادفين مقام الاخر ومحل النزاع مقام التركيب ويحتمل وجوها الاول انه هل يترتب على ايقاع احدهما مقام الاخر محذور
ام لا والثاني انه هل يترتب على احدهما ما يترتب على الاخر من الاحكام والاثار المعلقة عليه ام لا وان جاز ذكره مقامه والثالث انه هل يترتب على
احد المترادفين جميع ما يترتب على الاخر من الاحكام اللفظية والمعنوية ام لا والظاهر ان الاخير لا يصلح للنزاع وان استغربه كلام بعضهم فتعين احد
الاولين بل الظاهر ان كليهما صالحان له والمستفاد من كلام والدي العلامة طيب الله تربته في التجريد وقوع النزاع فيهما ويشعر به ادلة الاقوال ايضا
وبالجملة اختلفوا فيه على اقوال الجواز مطلقا ذهب اليه العلامة في تهذيبه والحاجبي في مختصره والمنع كذلك ولم اعثر على قائله وان نقله الاصوليون والتفصيل
بالمنع في لغات مختلفة والجواز في لغة واحدة ذهب اليه صاحب المنهاج وبالتجويز في افادة المعنى فقط لا في غيرها اختاره والدي العلامة ره في
الكتابين وهو الحق وحاصله على الوجه الاول انه لا يترتب محذور على التبادل اذا كان الغرض من التكلم افادة المعنى واما في غيره فيترتب وعلى الثاني انه
يترتب على احد المعنى المترادفين افادة المعنى التي لا يترتب على الاخر ولا يترتب عليه غيرها ويلزمه انه لو كان الحكم المترتب على احدهما مترتبا على نفس المعنى من غير
مدخلية للفظ يترتب على الاخر ايضا والا لم يترتب والدليل على الجزء الاول على الوجهين حصول المعنى بكل منهما وعدم المانع وعلى الثاني انه يمكن ان يكون
ترتب بعض الاحكام منحصرا بالمعنى مع الاستفادة من احدهما خاصة او بخصوص لفظه من باب التعبد او غيره والحاصل انه يمكن ان يكون العلة المعنى مع
اللفظ المعين او خصوص اللفظ ولا يعلم وجود المقتضي مع التبادل للمنع المجوز مطلقا بانه لو لم يجز لكان لمانع واللازم منتف اما من جهة المعنى فلانه
واحد واما من جهة التركيب فانه يمكن ترتيب حكم على تركيب دون اخر احتج المانع مطلقا بانه لو صح لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر والجواب انه ان اريد
صحته في افادة المعنى فانتفاء اللازم ممنوع وان اريد في تكبيرة الاحرام فالملازمة ممنوعة اذ قد يتعبد هنالك بهذا اللفظ المخصوص احتج المانع في اللغات
المختلفة بان اللفظين اذا كانا من لغتين يلزم اختلاط اللغات وكون احدهما مهملا بالقياس الى اللغة الاخرى وفيها اولا انه لا منع في الاختلاط ولا
الاهمال اذا عرفت اللغتان فان قيل فيلزم تقييد آخر في المختار وهو الجواز في الافادة مع اتحاد اللغة او معرفة الاخرى قلنا التقييد بافادة المعنى
يغني عنه لانها لا تكون الا مع احدهما وثانيا انه ان اريد باختلاف اللغة المترادفين في التبادل فقد يكون دافعا للاختلاط والاهمال لا موجبا وان
اريد اختلاف البدل مع باقي الكلمات فقد يكون مخالفا للباقي وموافقا للمبدل فان لم يلزم في الاول مفسدة فكذا في الثاني وثالثا ان الاختلاط والاهمال
انما يلزمان لو بدل بعض الكلام اما لو بدل الجميع فلا تنبيه قد اشرنا ان اللازم من المختار في الوجه الثاني ان كل حكم يترتب على احد المترادفين بسبب
المعنى خاصة يترتب على الاخر ايضا وكلما كانت للفظ مدخلية في ترتبه لا يترتب وما لم يعلم فيه انه هل يترتب على المعنى فقط ام للفظ مدخلية فيه ام لا
على اللفظ فقط فالظاهر من كلام والدي العلامة ره انه لا يترتب وهو كذلك لان الاصل عدم الحكم المترتب عليه الا اذا علم وجود المقتضي له نعم احتمال

الامد بشروطها اكثرها غير موجود في الفرع ومع التسليم فالاولوية ممنوعة وثانيهما الاجماع على حجية خبر الواحد في اللغات فان المفسرين والمحدثين
والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف فنونهم لم يزالوا في تعيين المعاني يستندون باقوال اللغويين ويراجعون الكتب المدونة
في هذا الشان فدجرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم اذا استند احدهم الى نص لغوي التزم به خصمه او
عارضه بما يقابله ولم يقل هذا خبر واحد وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وتدوينها وضبطها حتى صنفوا فيها
كتبا مشهورة وما ذلك الا لتكون مرجعا للعلماء والغرض الاسنى شرح القرآن والحديث على ما صرحوا في مفتتح كتبهم وبناتهم لفضيلة علم
اللغة وكل ذلك انما يتاتى على حجية خبر الواحد في اللغة فيكون حجة والا لزم بطلان هذا العلم واجتهاد المدونين فيه مع ان تدوينه قد حصل في
المائة الثانية في زمان الصادقين ع وشاع في الثالثة ولم ينقل من احد من الائمة ع الانكار وفيه منع الاجماع وما استدل به عليه من
استناد العلماء واعتنائهم الى جمع اللغات وبيان المعاني في الكتب لا يثبته فان استناد العلماء بمجرد قول واحد من دون قرينة ثم ولو
سلم فاستنادهم بحيث يثبت الاجماع غير ثابت ولو سلم ففي مقام التكليف غير مسلم مضافا الى ان قبول الخصم بمجرد الاستناد الى قول واحد
غير معلوم واما الاعتناء الى الجمع والتاليف فهو لم يقع الا من بعض العلماء العامة ولم يتعرض من اصحابنا له الا اقل قليل وعدم انكار الائمة
لا يفيد اذ لا يختص فائدته بالاخبار والكتاب بل يفيد في الاشعار والتواريخ والمحاورات التي لا باس بالعمل بالظن فيها وكم جمع من كتاب
غير مفيد لم ينكر على صاحبه مع ان الغرض قد لا يكون العمل بالظن في التكليفات ككتب لغات الفرس وبالجملة هذا المستدل افتفى اثر المتمسكين
بنظر ذلك الدليل في حجية الاحاد في الاحكام ولكن الفرق ظاهر فان استناد جميع العلماء اليها فيها واختلافهم باختلافها امر كعين شهرته مؤنته
البيان والاعتناء الى جمعها وتاليفها مما صدر من علمائنا الاعيان في الصدر الاول الى زماننا هذا وليست الاخبار مما يترتب عليها فائدة
سوى بيان التكاليف ثم لا يتوهمن ان فهم اكثر الالفاظ موقوف على الرجوع الى قول احاد اللغويين اذ اكثرها مما علم بالاستقراء وتتبع موارد
الاستعمالات وما الذي فيه ذلك يعلم بتطابق اقوال اللغويين او وجود قرينة مع تصريح نعم ما لم يتحقق فيه شيء مما ذكر والحصر طريق الفهم
فيه بخبر الواحد وهو قليل في اخبار الاحكام فلا نعمل به ومنها الشهرة فان منهم من جعلها حجة في المسائل الوضعية واستدل عليه بافادتها
الظن وفيه ان حجية الظن ايضا محتاجة الى حجة مع ان المشهور عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ومنها الاستقراء المجرد عن القرينة والمشهور
كما صرح به جماعة عدم حجيته اما لعدم افادته الظن كما حكي عن المحقق والعلامة والرازي او لعدم دليل على حجية ذلك الظن اقول الدعوى
الاولى غير مسموعة كما ياتي في موضعه ولكن الثانية في موقعها لما عرفت من اصالة عدم حجية الظن وقد يتوهم حجيته تمسكا بان الظن المطابق
الاصوليين عليه حيث نطقت كتبهم بان الظن يلحق الشيء بالاغلب وعليه بنوا كثيرا من المسائل ولذا ترى المانعين من الظن استمر طريقتهم
على ذلك وبانه لو منع حجيته لانسد باب اللغات وانتفت حكمة احداثها لان المدرك فيها غالبا الاستقراء للقطع بان العرب لم ينقلوا اكثر
ما ينسب اليهم بل انما حصلها المدونون من كثرة استعمالاتهم وفيه منع الاطباق والتصريح بان المظنون الالحاق بالاغلب لا يوجب عملهم به
وبناء كثير من المسائل عليه ثم وان ذكره بعضهم عند بيانها وكذا انسداد باب اللغات لولاه فان النصوص على قواعد موجودة والقرائن مع الاستقراء
منضمة واما استفادة الوضع من الاستعمال فليس بالاستقراء بل بنفس الاستعمال لانه اية الوضع كما ياتي ومنها الالحاق بالاغلب فانه قد يتمسك
به بعضهم في بعض المسائل الوضعية اما الحجية مطلق الظن مط او في خصوص الالفاظ وكلاهما ممنوعان بل حصول الظن من مطلق الاغلبية ايضا في حيز
المنع وقد يتوهم ان الظاهر من تتبع الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن كما في موثقة اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة
في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليه المسلمون فلا باس وفيه انه ان اريد التمسك
بالاستقراء فهو لا يحصل من حكم واحد واثنين مع ان حجية مطلق الاستقراء ثم وان اريد ان الاعتبار في بعض الاحكام يدل على اعتباره مط فهو ثم
فانه انما يفيد لو ثبت اعتباره من حيث هو ظن او غلبة ولم يثبت ذلك بل يمكن ان يكون للمحل مدخلية مع ان الغلبة قد اسقطت في مواضع اخر كما في
لقيط بلدة كان غالب اهلها الكفار فوائد الاولى اعلم ان كل امر وضعي يثبت باحد الطرق المعتبرة والا فالاصل فيه العدم للصحابة المستفيضة الى اليها
المعلومة معانيها بالقرائن المنضمة ولانه لولاه لانسد باب التفهيم والتفاهم سيما في غير المشافهين وللاجماع جميع ارباب المحاورات الذين منهم المعصوم فان من المعلوم ان
ان كل ما لم يعلم وجوده من احوال الالفاظ يعملون فيها باصل العدم اذ كلما صدر عن متكلم لفظ يعملون من معانيه من غير التفات الى احتمال الاشتراك والنقل
او الشيوع او النسخ او غير ذلك ولا يلتفتون الى احتمالات غير ثابتة والا لوجب عليهم ان يتوقفوا في الحمل على المعنى الا مع القرينة بل هي ايضا غير كافية اذا كانت
لفظية وايضا ترى انهم اذا استعمل احد لفظا في معنى بدون قرينة او معها بدون علاقة مدعيا للنقل او الوضع لا يسمعون منه الا بدليل وتراهم يتفحصون عن الدليل
في كل مطلب وضعي ومع عدمه ينفونه وهذا امر ظاهر جدا ثم انه لا بد في الخروج عن مقتضى هذا الاصل من دليل مقتض له ثابت حجيته فلا يجوز الخروج بما لم يثبت كتضافر
لخلافه حجيته وبهذا يظهر فساد ما قد يدعى في كلماتهم من المصير الى مخالف الاصل حذرا من مخالف الاصل الاكثر نعم هذا يصح فيما لو كان الاقل مندرجا تحت الاكثر
فان الاقل يكون حج قطعيا فينفي الزائد بالاصل واما في غيره فالكثرة خلاف الاصل في احد الطرفين كيف يقتضي وجود الاقل ومن اين علم وجوده حتى يصح الحكم به
والفرار من الاكثر كيف تدل على وجود الاقل وكلاهما مخالفان للاصل يتوقف ثبوتهما على الدليل فان قيل القول بانتفائها غير ممكن لثبوت احدهما قطعا
وظاهر ان ما كان ارتكاب خلاف الاصل فيه اقل كان اولى قلنا الثابت تحقق احدهما واقعا ولكن لم يثبت وجوب الحكم باحدهما لامكان التوقف والتخيير ولو تنزلنا
ممنوع ولو سلمت فاي مجابهتها للاخذ بمخالف الاصل ثم وقد يتوهم تعارض الاقل مع ما يساويه من الاكثر فيتساقطان فلا مرجح في جانب الاقل مخالف الاصل ويبقى الزائد

في الاكثر

لغة يتعاملون لغة النوي و اما ما يعلم بالتبادر ونحوه فليس نفس الوضع كما يأتي ومنها اجماع اهل اللسان واجماع كل طائفة بثبت
الوضع عندهم واما الثانية ففيها الظن من حيث هو ظن اي مطلقه الا ما اخرجه دليل ومرجعه الى اصالة حجية الظن في مباحث الالفاظ
والقول بها مذهب جمع من اهل عصرنا والباقون على خلافه فيقولون ان الاصل عدم حجية الظنون مخصوصة تقام على حجيتها الدليل
وهو الحق لان من الاتفاقيات بل الضروريات ان ما لم تقم على حجيته حجة فهو ليس بحجة ولا حجة على حجية مطلق الظن ههنا ولان الاصل
في كل امر حادث في الوضعيات العدم ما لم يعلم حدوثه وكذا الشرعيات كما يأتي وحجية الظن في الالفاظ اما مسألة شرعية او وضعية
وعلى التقديرين فالاصل فيها العدم الا مع الدليل ولا دليل ولان الصحاح من المستفيضة مصرحة بان اليقين لا ينقض الا بمثله فلا ينقض اليقين
بعدم الوضع الاصلي بالظن والقول بانها لا تشمل موضع النزاع لان وظيفة المعصوم بيان الاحكام دون اللغات خطأ لان بيان اللغة ان
بين معاني الالفاظ والقواعد اللفظية واما انه هل يجوز نقض اليقين فيها بغيره فهو من الاحكام فانهم يقولون ان لكل فعل حكما شرعيا
ولا ريب ان نقض هذا اليقين ايضا فعل فله حكم شرعي فكيف ليس بيانه وظيفة الشارع ولو قال احد مجرما هذا النقض لصح الورود بقوله كل شيء مطلق
لولا تلك الاجتهادات انه يزيده ليدا على عدم الحجية فيما كان المتكلم الشارع نفسه عن العمل بالظن مطلقا في الاحكام وقولهم ان حديثنا صعب مستصعب و
ان القرآن لا يبلغه عقول الرجال وقول الصادق ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت يستدل القائل بحجية مطلق الظن في المباحث
اللفظية بامور الاول انه راجع تحت مطلق الظن الثابت حجيته بادلته كما يأتي في موضعها مع ردها والثاني انه لولاه لزم سد باب التفهيم و
التفاهم وفيه ان الثابت منه حجية الظن لا كل الظن الثالث الاجماع على اعتبار الظن في اللغات وفيه ان اريد الظن في الجملة فلا يفيد وان اريد مطلقه
فممنوع كيف والعمل بالاحاد فيها وبالاستقراء والشهرة محل الخلاف الرابع ان عادة العقلاء جرت باعتبار الظن فيما ينتظم به امورهم حيث لا طريق الى العلم
فان ارباب العلوم النقلية يعتمدون على امارات ظنية والنحاة واللغويين على اشعار امرئ القيس وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية و
اهل الاصول على غلبة الاستعمال والتجار على المكاتيب وفيه انه لا شك في ان العقلاء يعملون في كثير من المواضع بالظن ولكن يجب على البصير ان
يتعمق في افعالهم وعاداتهم في كل صنعة وطريقة ويرى انهم يعملون بكل ظن ولهم في طريقتهم مسلك خاص وطريق مخصوص وماخذ به فانه لا شك في ان
مراتب الظنون متفاوتة وكثيرا ما يكون للامارة مدخلية ولذا ترى الشارع لم يلتفت الى ظن النجاسة الا باخبار عدل او عدلين وفي الدعاوي
الا بعدلين وفي بعض المواضع باربعة عدول وترى التجار لا يعتبرون ظن الرمل والنجوم والرؤيا بل ولا الخبر بدون المكتوب وترى اللغويين مختلفين
في القياس والدوران والشهرة والغلبة وغير ذلك وترى الناس يذمون بعضهم بعضا في كثير من مظنوناتهم فلا يجوز الاعتراض بانا نرى من
من جريان العادة بالعمل بالظن بل الواجب ملاحظة ان جريانها على العمل بكل ظن او يفرقون بين الظنون ثم يلاحظ انه هل بلغ حدا يصلح
للاحتجاج به ام لا وعلى هذا فنقول ان القدر الثابت من طريقة العقلاء هو العمل بالظن في الجملة في بعض المواضع ومنتهى ما تثبت منه هو
حجية الظن في اللغات في الجملة ولا فائدة فيه للمقصود الخامس الاجماع على اعتبار الظن في الموضوعات فان الاصوليين ذهبوا الى حجيته في الاحكام
وموضوعاتها والاخباريين منعوا عنه في الاحكام دون الموضوعات وفيه منع الاجماع على العمل بكل ظن وفي كل موضوع السادس
ان كثيرا من اللغات يتوقف على فهم الاحكام وباب العلم باكثرها منسد فلو كلف فيها بالعلم لزم التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف
المبني على ما بعد وفيه منع انسداد العلم مع كثرته وفيه تسليم سقوط التكليف فيما ليس فيه علم ولا ظن ثابت الحجية فان قيل ان كان الخطاب المشتمل
على لغة مظنونة عاما يكون التكليف المستفاد منه عاما الا ان في رفعه من دليل قلنا الدليل الاخبار الرافعة للتكليف والعمل عمن لا
يعلم والظواهر المتواترة الناهية عن العمل بالظن مع ان بقاء التكليف لا يثبت العمل بالظن لاحتمال ان يكون التكليف ح بالاحتياط او التخيير ومنها القياس
واثبات الوضع به مسلم عن المازني والفارسي والرازي وابن السريح والقاضي ابي بكر ونسب الى ظاهر العلامة في تهذيبه واحتجوا عليه بوجوه جواز
بين فاسدة وتحرير عن الاثبات بالقياس و بعد ما علمت من اصالة عدم حجية الظن مع عدم دليل اخر تعلم وجه عدم اعتباره ومنها الخبر الواحد
وقد وقع الخلاف في حجيته فمنهم من قال بالعدم متمسكا تارة بعدم افادته الظن لاحتمال السهو والتقصير في التتبع والبناء على اصل فاسد وفق
نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو منه ونقل عن بعضهم زيادة الالفاظ في اللغة وروي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن
لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب منه بالجهاد فلما رجعوا لغيره راجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو
وان ما انتهى الينا الكتب مما قالت العرب الا اقله وقيل اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اللغويين اكثروا من القدح فيه
وايضا الغالب على اهل اللغة انتفاء العدالة فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب وتحاسدهم وتنافيهم في قرب الامراء معلوم وقصة سيبويه و
الكسائي مشهورة واخرى بعدم حجية الظن الحاصل منه اقول اما حصول الظن به فهو لا يقبل التشكيك ووجوه الخلل المذكورة لا
تنفيه كيف ولا شك في حصوله بخبر الواحد في الاحكام مع ان الخلل الواقع فيها ازيد بكثير واما عدم حجيته فهو مقتضى الاصل ولا دليل
على الحجية واما القائل بالحجية فمنهم من قال بها لاندراجه في مطلق الظن ومستدل على حجيته بخصوصه حجة الاول مرت مع جوابها ودليل الثاني
وجهان احدهما ان الظن الحاصل بخبر الواحد في الاحكام حجة مع ان الخلل فيها ازيد وامر الاحكام اشد فيكون حجيته في اللغة اولى وفيه
ان المناط في قياس ولو بني العلم بالعلة واولو بني وجودها في الفرع والعلة في الاصل غير معلومة مع ان الاكثر شرطوا في العمل بالخبر في

خلى عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل
بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد
من تلك الجنس اما غير معين اصلا او عند السامع وعلى قول من يقول بدخول الوحدة فيكون اسم جنس ولا يبقى فرق بين اسم الجنس والنكرة
واما الرابع فهو تعيين الطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن وحينئذ لعل الداعي له انه لا يقول القائل بالوضع للواحد انه موضوع له بشرط عدم التعيين
بل يقول للوضع للواحد اما لا بشرط او مطلقا اي كل فرد بل نعثر على من قيد الوحدة بغير المعينة وعلى هذا فمن اين علم غفلة القائل بدخول
الوحدة عن الاول ونفي الريب عن وضعه للمهية غير مسموع وايضا اذا كان معنى اسم الجنس الواحد لا بشرط او كل فرد فرد يظهر الفرق بينه
بين النكرة فان معناها الواحد بشرط عدم التعيين ويرد على الثاني انه لا بعد فيه كما ان كل فرد يكون خاليا عن الدال على الوضع له لا لعجزه
مع ان الحاجة الى التعبير عنه اكثر مع ان اللازم انتفاء الدال الوجداني الحقيقي فقط واما دعوى صاحب المفتاح نعم كونها اخص من المدعي لا حجية
فيها سيما مع مخالفة من هو نظيره في الفن ومما يدل على الوضع للفرد عدم صحة السلب عنه فلا يقال لزيد انه ليس برجل وتبادره فان المتبادر من
مثل لفظ رجل وفرس ليس الا الفرد فان الذي يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ ويحضر في الذهن هو الفرد قطعا سيما عند العوام الذين
لا يعرفون غير الافراد ولا يتفطنون بمهية وقدر مشترك والقول بان عدم صحة السلب وتبادر الفرد لكون المهية في ضمنه دعوى غير مسموعة
مع انه لو صح لجرى في نحو زيد ليس براس ولا بيد ولانسد باب معرفة الحقائق عن هاتين العلامتين والحاصل ان من المتفق عليه انهما من علائم
الوضع وبعد تحققهما في الفرد لا وجه لنفي الوضع عنه لو ثبت تصريح بخلافه من الواضع فانه لا يصرح بالمعاني الا بالفاظ اخر اوضح وكل لفظ
نقول فيه ذلك هذا مع انتفاء العلامتين في المهية فانه يصح ان يقال القدر المشترك بين زيد وعمرو ليس برجل وبين افراد الانسان ليس بانسان ولا
يخطر بالبال ايضا فان قيل لا يصح ان يقال الحيوان الناطق ليس بانسان قلنا الكلام فيه كالكلام في الانسان ومما يؤيد الوضع في الفرد ان المقصود
للواضع غالبا ليس الا هو ولا يفهم المهية لا بشرط وايضا لم يضع تلك الالفاظ الا للموجود الخارجي قطعا والمفهوم الكلي ليس موجودا خارجيا وان وجد
الكلي مما لا يفهمه اللغوي غالبا او لم يفهم فليس بنائه على تلك الملاحظات فالحق ان مثل هذه الالفاظ موضوعة للافراد دون المهية بقي الكلام في انه
موضوع للفرد لا بشرط التعيين وعدمه اي الفرد المنتشر حتى يكون كل من الوضع والموضوع له عاما او موضوع لكل فرد فرد من هذا النوع فيكون
الموضوع له خاصا ظاهر اكثر القائلين بالوضع للفرد هو الاول وصرح نجم الائمة بالثاني قال فاسد موضوع لكل فرد من افراد الجنس في الخارج انتهى
ولا شك ان الفرد المنتشر ايضا معنى كلي والوضع له يوجب مجازية اللفظ في الجزئيات مع ان عدم صحة السلب بالنسبة اليها وتبادرها يثبت كونه حقيقة
فيها واذ لا مانع من القول به فيتعين فان قيل الوضع لها يتوقف على تصور العنوان وهو المهية وقد تقرر ان الواضع لا يتفطن بها غالبا قلنا ان الوضع
للمهية يتوقف على تصورها والالتفات اليها والى وجودها بخلاف جعلها عنوانا فانه لا يحتاج الا الى انتزاعها وانتزاعها وتصور سائر الافراد
اجمالا لا يحتاج الى الالتفات الى ان هنا مفهوما كليا وانه ما هو بل يحصل ذلك الانتزاع والتصور ولو لم يلتفت اليه اصلا فان قيل على هذا
يلزم انتفاء الكلي قلنا المهية الكلية لها وجود نفس امري وان لم يوضع لها لفظ كالجزئيات على القول الاول فان قيل من هذه الالفاظ ما صارت
حقائق بكثرة الاستعمال فكيف يكون وضعت لكل فرد فانها لم يستعمل الا في بعض الافراد قلنا هذا ايراد على القول بالوضع للكلي ايضا اذ كثرة الاستعمال انما
هي في الافراد والحق ان كثرة الاستعمال ليست نفس الوضع التخصيصي بل سبب للتبادر وهو سبب لحصول الحقيقة ويمكن ان يكون كثرة الاستعمال
في بعض افراد المهية موجبا للتبادر في فردها مطلقا وكل فرد فرد على التبادل فيحصل الحقيقة بالنسبة الى كل فرد فان قيل يصدق على مثل الانسان
تعريف الكلي من الصدق على الكثيرين قلنا صدق لفظه مع صدق المعنى كما هو شان الكلي ثم فان قيل فلا يكون فرق بينه وبين المبهمات قلنا لا
محذور فيه والتصريح انما هو من القائلين بالوضع للكلي فان قيل فلو كان كذلك للجاز استعماله الا في الفرد المعين قلنا الملازمة ممنوعة فان الموضوع
له هو هذا الفرد وهذا الى اخر الافراد سواء تعين عند المتكلم او المخاطب ولا نظير الموصولات والحروف فان قيل يلزم كون اسماء الاجناس معارف
كالموصولات قلنا الوضع للجزئيات لا يستلزم كونها معارف لان المعرفة كما عرفها ابن الحاجب في نحوه هو ما وضع لشيء بعينه قال نجم الائمة لا يريد ان
الواضع قصد في حال وضعه واحدا معينا بل المعنى ما وضع ليستعمل في واحد بعينه سواء كان ذلك الواحد مقصود الواضع كما في الاعلام
او لا كما في غيرها ولا شك ان الواضع للجزئيات لا يستلزم ارادة الاستعمال في واحد بعينه لا يقال فيلزم ان لا يكون الموصولات معارف لانه قد يستعمل
في غير المعين كما في اكرم من يأتيك لان الموصول لا يستعمل الا فيما يعتقد المتكلم ان المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه فلا يصح اكرم من يأتيك الا اذا اعتقد
المتكلم علم المخاطب بالآتي والا يكون من موصوفة لا موصولة وقد صرح بذلك نجم الائمة في بحث الموصولات منهاج قد ذكروا ان معرفة الوضع والمراد
به هنا ليس خصوص وضع اللفظ للمعنى ولا خصوص اللغوي بل ما يشملها وسائر المباحث اللفظية وكل وضع وبالجملة المراد معرفة القواعد اللفظية
المحتاجة الى التوقيف في معاني الالفاظ من حيث الوضع سواء كان شخصيا او نوعيا وسواء كان الواضع اهل اللغة او الشرع والعرف العام او الخاص
وجوه اثبات الحجية وغيره اما الاولى فمنها النقل المتواتر وحجيته كلما وجد لا يحتاج الى حجة ومنها الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم
اكثر اللغات معروفة بهذا الطريق والطريقان الاخيران قد تشتبه وجود القرينة ويعلم حصولها بحصول العلم ومنها الاستقراء المنضم مع القرينة
المفيدة للعلم واما بدونها ففي حجيته خلاف كما يأتي ومنها الترديد بالقرائن من غير تصريح بالوضع كالاطفال يتعلمون اللغات واهل

لغة يتعلمون

استلزام الوضع للاستعمال مردود بان المراد منه انه لم يحصل الاستعمال بعد ولكن يصح قطعا واما وضع الرحمن فالوضع فيه للمطلق فيه تم ولو
سلم فالمنع فيه شرعى وايضا المتبادر منها هو الافراد فيكون حقيقة فيها والاصل عدم النقل لا يقال لعل الواضع وضعها للعام واستعملت
فيه وفهمت الفردية من القرائن لانا نقول بعد القطع بان المفهوم منها عند الاستعمال ليس الا الفرد ان فرض انتفاء القرائن ممكن واما في الحروف
فللقطع بعدم امكان استعمال من مثلا في مفهوم الابتداء من دون ارادة الفرد وكذا في الافعال فانها لا يستعمل الا في افراد نسبة الحدث
فان قيل عدم جواز الاستعمال في العام في الثلاثة وعدم دلالتها الا على الخاص كما يمكن ان يكون لخصوص الموضوع له يمكن ان يكون لاجل
شرط الواضع في الدلالة والاستعمال عدم الاطلاق الا على الجزئي بعد وضعه للعام قلنا اولا ان سبب الدلالة ليس الا الوضع وعدم
النقل فبعد الوضع للعام لا وجه لعدم الدلالة عليه فانه لا مدخلية لشرط الواضع وعدمه في الدلالة وعدمها الا مع العلم به وهو منتف
مع ان الاصل عدم الشرط وعدم تغيير اللفظ عن وضعه الاصلى وثانيا انه لو سلمنا ذلك نقول لا شك ان بسبب غلبة الاستعمال في معنى
قد يصير اللفظ حقيقة فيه ولغلبة استعمال هذه الالفاظ في الافراد بل عدم استعمالها في غيرها يكون الموضوع له بالوضع التعيني لها هو
الافراد وان جاز ان يكون لها موضوع له اخر ومما يثبت قول المتاخرين انه لولاه لكانت هذه الالفاظ مجازات لا حقايق لها ولو كانت
كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتج الباقون الى التمسك بالمركبات الغير المستعملة والمفردات النادرة
وايضا لولاه لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء وكذا الافعال كما صرح به صاحب المفتاح هذا وانما قلنا ان الوضع في تلك الالفاظ
عام لاجل انه لما كانت المعاني الجزئية غير متناهية لم يمكن الوضع لكل منها الا بملاحظتها الاجمالية التي لا يحصل الا بعموم الوضع حجة القدما
نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم ومن للابتداء وهكذا ولا ريب انها مفهومات عامة وايضا لو كانت موضوعة للجزئيات لكانت متكثرة
المعنى وهو مناط لحصرهم اياه في اقسام ليست هذه منها ايضا وايضا لو كانت كذلك لزم استحضار ما لا يتناهى وهو فعر والجواب اما عن الاول
فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما يشير اليه كلام صاحب المفتاح واما عن الثاني فبمنع الانحصار والتقسيمات المشهورة مبنية
على طريقة القدماء ومتابعة المتاخرين للمحافظة على ما استقر عليه كلام القوم واما عن الثالث فظهر مما تقدم ثم ان كثيرا من المتاخرين
القائلين بخصوص الموضوع له في هذه الثلاثة جعلوا خصوصيته في الجميع باعتبار التشخصية والتعيين عند المخاطبين من غير فرق بين
شئ منها وهو خطأ اذ لا شك انه يفهم كل احد الفرق بين اسماء الاشارة والموصولات مثلا فانه لا يجوز استعمال هذا الا فيما كان معينا
عند المخاطبين بخلاف الموصول وكذا الحروف والفعل وبالجملة الفرق بين استعمال بعض هذه الالفاظ وبعض اخر ظاهر فلا بد من تشريحه
والتحقيق ان خصوصية الموضوع له انما هو باعتبار الوضع لفرد العنوان من حيث هو فرده معينا كان عند المتكلم والمخاطب ولا تعم قد يعرض
التعيين للمستعمل فيه باعتبار الوضع لفرد العنوان من حيث هو فرد امر اخر والثابت مما ان الواضع لم يضع شيئا من الثلثة الا لافراد عنوان
الوضع اى كل فرد فرد ولم يثبت اشتراط تعين هذا الفرد وخصوصيته ولكن في اسماء الاشارة الحسية الفعلية ماخوذة في العنوان لا يكون
فرده الا معينا وكذا فرد المتكلم والمخاطب ولهذا لا يجوز استعمال هذا وانا وانت الا في الفرد المعين ويجوز استعمال ساير المبهمات والافعال والحروف
في الفرد وان لم يكن معينا ثم انه بقى ههنا شئ اخر وهو ان الموضوع له في المشتقات هل هو عام كالوضع او خاص صرح والدى العلامة في بعض حواشى
التجريد بالاول لان عموم كل من الوضع والموضوع له اعم من ان يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات حقيقية او اضافية ويعين اللفظ بازاء ذلك
العام وان يتصور او لا معنى عاما ما يندرج تحته جزئيات اضافية تحت كل منها جزئيات حقيقية ويتصور بواسطة العام الجزئيات الاضافية اجمالا
بازائها فظ ان المشتقات من هذا القبيل وظ كلام العضدى الثانى حيث جعلها من قبيل ما يوضع باعتبار معنى عام لامور مخصوصة ومراده
الجزئيات الاضافية لا لعدم امكان الوضع فيها للحقيقة حيث يتوقف على تصور الجزئيات الاضافية تفصيلا وهو غير ممكن للمنع التوقف و
كفاية الملاحظة الاجمالية للجزئيات الحقيقية في ضمن الاعم بل لان استعمال المشتقات في الجزئيات الاضافية شايع يجرى فيه علائم الحقيقة اقول
ان كان المناط في عموم الموضوع له كونه عاما وان اندرج تحته اعم منه فالحق مع الاول وان كان كونه عنوان الوضع بشرط عمومه لا جزئيا للعنوان
فالحق مع الثانى والنزاع يرجع لفظا الثالثة المشهور ان الاسماء التى يطلق عليها اسم الجنس نحو انسان ورجل موضوعة للمهية المطلقة من حيث
هى واستعمالها في الافراد اذا لم يرد المفهوم مجاز فكل من الوضع فيها عام وذهب ابن الحاجب في شرح المفصل والتفتازانى في شرح التلخيص ونجم الائمة
الى انها موضوعة للفرد وهو الظاهر من نهاية العلامة والامدى استدل الاول بان الالفاظ التى يتوارد عليها المعانى المختلفة يتوارد اللواحق
اللفظية لها عليها لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عن اللواحق معنى كما يحصل لها بحسب هذه اللواحق اوضاع نوعية فيستفاد
من ملاحظة تواردهذه المعانى بتوارد الملحقات مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها وليس هو الا المهية وايضا لو لم يكن
اسم الجنس للمهية لزم ان يكون هذا المعنى خاليا عن لفظ دال عليه وايد بما ينقل عن صاحب المفتاح من اتفاقهم على كون المصادر
الخالية عن اللام والتنوين للمهية لا بشرط ويرد على الاول انا لا نسلم انه يكون للفظ الذى يتوارد عليه المعانى المختلفة بتوارد عليه
الملحقات معنى ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون مشتركا بين تلك المعانى بل يلزم كونه مرتبطا بها مناسبا لها فيزيد ببعض الملحقات وينقص
ببعضها فيمكن ان يكون ذلك المعنى الفرد فيتعين ببعض الملحقات ويبهم ببعضها ويثنى بالبعض ويجمع باخر وينسلخ التشخص عنه ويراد المهية
باخر وهكذا سلمنا لزوم اشتراكه ولكن لا نسلم انه ليس الا المهية لجواز كونه الفرد المنتشر وبهذا يظهر فساد ما قيل من ان ههنا اربعة امثلة رجل

ويستحيل استعمال اللفظ الكلي الا اذا اريد استعمال الجزئيات فيرجع الى الرابع فبقي الاول وهو الوضع الشخصي والرابع وهو النوعي له ثلثة اقسام
لان الموضوع اذا تعينت مادته وهيئته يكون وضعه شخصيا فنوعيته واما باعتبار تعين الهيئة دون المادة او المادة دون الهيئة او باعتبار امر
خارجي منسوب اليه دون المادة والهيئة فاللازم في الاول مراعاة الهيئة وفي الباقي مراعاة المادة وفي الثالث مراعاة ذلك الامر الخارجي وباعتبار
ملاحظة الموضوع له يحصل التقسيم الثالث لان الموضوع الواضع اما ان يتصور معنى جزئيا بخصوصه ويعين لفظا او الفاظا بازائه او بجعله آلة
للتصور معان جزئية ويعين اللفظ او الالفاظ بازاء تلك الجزئيات او يتصور معنى عاما ينطبق على جزئيات ويعين بازائه اللفظ او بجعله آلة
لملاحظة الجزئيات ويضع اللفظ او الالفاظ بازائها والثاني ممتنع لما مر فبقيت الثلثة فكل من الوضع والموضوع له في الاول خاص وفي الثالث
عام والوضع في الرابع عام والموضوع له خاص فوائد مهمة الاولى قد عرفت ان للوضع الشرعي ثلثة اقسام ما كانت نوعيته باعتبار المادة
والهيئة او امر خارجي وبعبارة اخرى متعين الهيئة دون المادة وعكسه وغير متعين الهيئة والمادة فمن الاول المشتقات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
وامثالها فان الواضع وضع نوع هيئتها المعاينة لها في ضمن اى مادة وجدت اذ لو كان الوضع فيها شخصيا لاحتاج الى النقل مع ان انتفائه معلوم قطعا
ولذا ترى ان اكثر المشتقات المستعملة مما لم يسمع شخصه من العرب ومنه المركبات كالتراكيب العقلية والاسمية باقسامها كالاسنادي والتوصيفي و
الاضافي والمزجي والتراكيب الشرطية والقضايا او المركب من اسم الجنس وحرف التعريف او علامة التنكير وغير ذلك توضيح ذلك انه لا شك ان الواضع لم
يضع مخصوصة الا المفردات ثم ضم بعضها الى بعض في افادة المعاني التي يحتاج الى وضعه منه ولذا ترى عدم جواز التركيب الا بهيئات خاصة وهذه
الرخصة هي الوضع في التراكيب لعدم توقف كل تركيب خاص في مادة خاصة على النقل يكون الوضع فيها نوعيا ثم ان تركب الالفاظ على قسمين احدهما
ذكر الالفاظ الموضوعة بعضها عقيب بعض من غير ملاحظة وضع خاص ويسمى الالفاظ المعدودة كما تقول السماء البيت الانسان اضرب جاء يفعل وهذا
القسم لا يحتاج الى وضع وثانيهما ذكرها على ترتيب خاص يفيد معنى خاصا كالتراكيب المذكورة وهذا القسم هو المحتاج الى الوضع ولا يجوز التعدي فيه
عما ثبت من الواضع وكذا المعاني المركبة على قسمين قسم لا ارتباط لبعض المعاني مع بعض كمعاني القسم الاول من قسمي اللفظ بل هو ليس معنى مركبا حقيقة وقسم
يكون بعضها مرتبطا ببعض اخر بارتباط خاص كالفاعلية للفعل والمفعولية والاضافة والترتيب والتعريف والتنكير وغيرها بحيث يفهم من التركيب
ارتباط خاص بين المعاني ويحصل لاجله بينها تشبث وتناسب ورابطة فيصير بعضها وضعا للبعض او موضوعا او محمولا او فعلا او فاعلا او
او معرفا الى غير ذلك هذا هو معنى القسم الثاني من قسمي اللفظ ولا شك ان هذا الارتباط والتركيب امر زائد على معنى المفردات وهو معنى الهيئة و
ومقتضى الجزء الصوري الا ترى ان زيد العالم على التوصيف يفيد اتصاف زيد بالعلم بخلاف زيد العالم مع قطع النظر عن التوصيفية فالمراد بالوضع
النوعي في المركبات ان افادتها للمعاني المركبة بوضع غير مخصوص بمادة خاصة ثم المعنى التركيبي على نوعين لانه اما يكون مركبا من معاني المادة مع
زيادة يقتضيها الصورة وذلك كاكثر التركيبات المذكورة التي لم يتغير معاني مفرداتها او يكون مغايرا لما يقتضيه وضع المادة اى يتبدل معنى المادة
ايضا كما في مثل الجمع المعرف على القول بافادته العموم حيث ان اللام للجنس والجمع لما يصدق على الثلثة والمركب للعموم فالموضوع في الاول هو مجرد
الهيئة من غير التفات الى المادة بل هي باقية على وضعها الاصلي وفي الثاني المجموع المركب من الهيئة ونوع المادة وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد في
المركبات الواردة في لسان الشرع المفيدة عرفا للمعاني غير ما يقتضيه وضع المفردات فيقال ان مقتضى الوضع النوعي اللغوي هو افادة مجرد معاني
المفردات وهذا المعنى العرفي مغاير له فيكون منقولا والاصالة تأخر النقل لا يمكن حملها في كلام الشارع على المعاني العرفية ووجه الدفع ان
بعد ما عرفت ان مقتضى الوضع النوعي ليس مجرد معاني المفردات وللهيئة الصورية معنى آخر فبعد اثبات الحقيقة العرفية يحكم بانها المعنى
المعنى اللغوي باصالة عدم النقل ولا يلزم نقل في النوع الثاني في المفردات لان المجموع المركب الذي له وضع زائد غير المفرد فلا يلزم من
وضعه لمعنى نقل المفرد ايضا نعم ان كان التركيب مما ثبت له وضع اخر ولا يلزم النقل في المركب ولا يتوهم ان مثل آخر يوم وساعة يحول و
يغتسل زيد ونحوها من النوع الثاني حيث ان المضاف اليه حقيقة في المجموع مع انه لا يعد في التركيب عرفا حيث يتحقق النسبة بما يفهم منهما
عرفا وان لم يتعلق بالجميع بحقيقة غير مرادة لمنع عدم ارادة حقيقة المضاف اليه في المركب نعم معنى نسبة حقيقة المضاف الى حقيقة المضاف
اليه هو ما يفهم منهما عرفا اى المصداق العرفي ولا يلزم نقل في النسبة التي هي معنى الجزء الصوري ايضا لان الالفاظ ونحوها من الموضوعات
اللغوية والشرعية والعرفية موضوعة للمصداقات العرفية دون العقلية بالجزء الصوري لهذه التراكيب موضوع لغة للمصداق لهذه
النسبة عرفا وما يقع في العرف انها هذه النسبة والاصل عدم النقل كما ان لفظ الكل والجزء ونحوهما ايضا كذلك وهو في كل تركيب بحسبه عرفا
ففي اخر يوم لا يضر خروج اليسير وفي يغتسل زيد لا يضر خروج الكثير ايضا ونحوه المركبات الاسنادية الوضعية وغيرها فافهم فانه دقيق ومن القسم
الثاني للوضع النوعي مادة المصادر فان الواضع وضعها للدلالة على الحدث سواء وجدت في ضمن هيئة الماضي والمضارع او غيرهما ومن
الثالث المجازات فان الواضع وضع نوع اسم السبب مثلا للمسبب في ضمن اى مادة وهيئة وجد ولذا الحق عدم اشتراط النقل في احادها الثانية
لا خلاف في ان الوضع في المبهمات والافعال والحروف عام وانما اختلفوا في الموضوع له فيها فالقدماء على انه ايضا عام والمتاخرون ذهبوا الى
الى كونه خاصا وهو الحق اما في المبهمات فلانا نعلم ان لفظة هذا مثلا انما يطلق على خصوصيات كل فرد مما يشار به اليه من حيث انه مشار اليه
دون حيثية ذاته بذاته ومشخصاته ولا يطلق على المعنى العام لا يصح اطلاقه عليه ولو كان موضوعا له لجاز اطلاقه عليه ومنع الملازمة بعد

استلزام

ليست موضوعات لغوية والتزام دخولها فيها كلها بعيد اقول الظاهر ان للغة اطلاقين احدهما ما يعم الحقائق الشرعية والعرفية والاعلام الشخصية وبالجملة يراد به اللفظ الموضوع ومنه قولهم المبادي اللغوية والتعريف المذكور يبتني عليه وثانيهما ما يقابل الشرعية والعرفية وسيأتي بيانه وللغة اطلاقان اخران ايضا احدهما العلم الذي يعلم به المعاني الموضوعة للالفاظ مطلقا او الموضوعة شرعا او عرفا ومنه قولهم مرتبة علم الفقه متاخرة عن اللغة وثانيهما اصطلاح طائفة يكون طريقتهم الوضع المقابل للوضع الشرعي والعرفي ومنه قولهم هذا اللفظ لغة كذا

المقام الثاني اعلم ان الدلالة على قسمين لفظية وغير لفظية وكل منهما اما وضعية او عقلية او طبعية ولما كان المقصود في هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية تعارف الاقتصار على ذكر اقسامها فنقول دلالة اللفظ مطابقة او تضمن او التزام فالاولى دلالته على تمام معناه الموضوع له من حيث هو تمامه والثانية دلالته على جزئه كذلك والثالثة دلالته على لازمه الخارج كذلك واعترض على الحصر بخروج دلالة المركب حيث انه لما لم يتحقق الوضع فيه انتفت فيه الدلالات كلها واجيب بان المراد بالوضع اعم من وضع عين اللفظ لعين المعنى واجزائه لاجزائه والثاني يتحقق في المركب اقول ويبطله ان المراد بالوضع اعم من النوعي والا لم تكن دلالة المفردات المشتقة على معانيها مطابقة والنوعي في المركب متحقق فان قيل يلزم على هذا انحصار الدلالات في المطابقة لان الاخيرين مجازان ويلزمه الوضع النوعي قلنا اللازم انحصار المدلولات في المطابقي دون الدلالات في المطابقة ولا ضير فيه فوائد الاولى يشترط في دلالة الالتزام كون اللازم بحيث يعتقد السامع لزومه له سواء كان بمجرد تصور الملزوم او الطرفين او مع امر خارجي ويظهر من بعضهم اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص ولا وجه له على ما هو مقصود الاصولي ولذا اتفق كلهم على عدم اشتراطه كالبيانيين نعم هو مقتضى اصطلاح اهل الميزان الثانية دلالة اللفظ على المعنى المجازي حين استعماله فيه مطابقة ان اكتفينا فيها بالوضع النوعي كما هو الحق والا فالتزامية مطلقا ان جعل الالتزام فهم المعنى الخارج من اللفظ سواء كان بسبب اللزوم او غيره من القرائن كما نقل في شرح التلخيص عن العلامة عن بعضهم او جعل الدال على المعنى المجازي اللفظ مع القرينة والا فالتزامية فيما تحقق فيه اللزوم ويكون الفهم لاجله وخارجة عن الدلالات الثلث في غيره الثالثة دلالة المطابقة حقيقة اعم من الحقيقية والمجازية على الاكتفاء فيهما بالوضع النوعي والا فحقيقية واما التضمن والالتزام فقالوا انهما مجازيتان فان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني او الالتزامي يكون الاستعمال مجازا فلا ريب فيه ولكن جعل الدلالة تضمنية او التزامية ح غير صحيح وان ارادوا انه اذا استعمل في المعنى المطابقي فدلالته على المعنى التضمني والالتزامي مجازية فلا وجه له بل خارجة عن الحقيقة والمجاز لعدم تحقق الاستعمال فيه

المقام الثالث اعلم ان للفظ اقساما متكثرة لا يتعلق غرضنا بذكر جميعها بل المقصود في هذا الفن منها اقسام خاصة ولنعدادها نقول اللفظ اما موضوع او مهمل والموضوع اما كلي او جزئي والكلي اما متواط او مشكك وايضا ينقسم اللفظ باعتبار وحدة المعنى واللفظ وتعددهما او احدهما او كليهما الى مترادف ومشترك ومنقول وحقيقة ومجاز وباعتبار اخر الى مشتق وجامد وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومبين ومجمل ودال بالمنطوق فقط وبالمفهوم ايضا ونص وظاهر ومأول ومحكم ومتشابه ولكل من هذه الاقسام احكام نبينها مع حدوده في فصول

الفصل الاول في بيان ما يتعلق باللفظ الموضوع من حيث هو موضوع اي بيان الوضع واقسامه وما يتعلق بها وطرق معرفته

منهاج قال بعض المحققين ان للوضع اطلاقين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وثانيهما تعيينه للدلالة عليه مطلقا والاول يخص الحقائق والثاني يعم المجاز ايضا وليس المراد بالتعيين في الاول ما هو المتبادر من جعل اللفظ بازاء المعنى مع القصد والارادة والا لخرج الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال واورد على الاول بوضع المشترك والحروف ومثل المبهمات حيث ان شيئا منها لا يدل بنفسه واجيب عن كل بوجوه والتحقيق في الجواب اما عن الاول فبمنع عدم الدلالة فيه بنفسه بل يدل بنفسه على المعنى من غير افتقار الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة فان الارادة ليست معتبرة في الدلالة او بان عدم الدلالة هنا لوجود المانع وهو مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي واما عن الثاني فبان احتياج الحروف الى ذكر المتعلق انما هو لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه لا لتوقف الدلالة عليه والحاصل انه ليس المراد مما اشتهر من نسبة الحرف الى عدم الاستقلال عدمه في الدلالة بل المراد عدمه بحسب المفهوم فان معنى الحرف امر نسبي والنسبة لا يتعين الا بتعين المنسوب اليه فالمعنى الحرفي لنقصانه في حد ذاته لكونه تعلقيا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه فعدم الاستقلال انما هو لذلك فالمعاني الحرفية في الاذهان كالاعراض في الاعيان فكما ان تحصيل الاعراض في الخارج لا يمكن الا بموضوع يتقوم به كذلك المعنى الحرفي لا يمكن ان يحصل في الذهن الا بتحصيل متعلقه فلا يكون ذكر المتعلق لافتقار الدلالة اليه فان قيل عدم الاستقلال في نفسه يستلزم عدمه في الدلالة ضرورة ان استقلاله فيها يستلزم استقلاله فيه قلنا استقلال اللفظ في الدلالة يقتضي تعقل المعنى مع امكان التعقل وانتفاء المانع فلو كان تعقله ممتنعا كان انتفاء الدلالة لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضي لمانع لا ينافي تماميته لاقتضاء نعم لو كان معنى الاستقلال في الدلالة العلية التامة لتحقق التلازم بين الاستقلالين لكن ليس كذلك واما عن الثالث فبان المراد من الدلالة اعم من التفصيلية والاجمالية بما مر في الاول

منهاج اعلم ان الوضع ينقسم تارة الى قسمين التعييني والتعيني واخرى الى الجزئي الشخصي والنوعي وثالثة الى ثلثة الخاص والعام مع عموم الموضوع له وخصوصه اما الاولان فظاهران ولتوضيح البواقي نقول انه لا بد في الوضع من الموضوع والموضوع له فباعتبار ملاحظة الموضوع يحصل التقسيم الثاني لان الواضع اما يلاحظ لفظا خاصا ويضعه بخصوصه او يجعله آلة لملاحظة الفاظ جزئية اجمالا ويضع كلا منها او يلاحظ نوعا من اللفظ ويضعه على سبيل العموم او يجعله آلة ويلاحظ بتوسطه جزئياته اجمالا ويضع كلا منها الجزئيات الاجمالية من المعنى والثاني ممتنع الوقوع لامتناع جعل الجزئي عنوانا للملاحظة الكلي الا اذا اعتبر الكلي مقيسا على الجزئي فيرجع الى احد الاخيرين وكذا الثالث اذ الموضوع لا يكون الا الالفاظ المستعملة

بحمل العلم على المعنى الاعم وكونه مجازا لا يضر مع القرينة وهى قولنا عن ادلتها التفصيلية من حيث انها امارات ومعرفات وظاهر ان الامارات
لا يفيد سوى الظن والثانى ان المراد بالعلم بالحكم العلم به من حيث ترتبه على دليله وتوضيحه ان المستنبط عن دليله الظنى يفيد استنتاجه عنه له
اعتباران اعتبار نسبته الى نفس الامر واعتبار كونه مستنبطا عن هذا الدليل مترتبا عليه ولا شك ان الحكم بالاعتبار الاول ظنى واما بالاعتبار
الثانى فهو قطعى بمعنى انه يحصل العلم بنفس هذا الحكم المترتب من حيث انه مترتب وان لم يحصل العلم به من حيث انه مطابق للواقع ثم لا شك فى ان
من الفقه ليس الا هو العلم بالحكم من حيث ترتبه على الادلة الشرعية فان المسئلة المطلوبة فى الفقه مثلا هى وجوب التسليم من حيث يتادى اليه
الادلة لا ذلك الوجوب من حيث كونه مطابقا للواقع ولذا ترى ان البحث عن مسائله انما هو فى دلالة وعدمها من غير التفات الى الواقع بل كذلك
كل علم فاذا ظن المجتهد وجوب التسليم يكون باعتبار نسبته الى الواقع مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظنى معلوما والفقه هو العلم
بالاحكام من هذه الحيثية لا غير والثالث ان الاحكام تكون ظنية لو كان المراد منها الواقعية والمراد بالحكم فى التعريف هو الحكم الظاهرى ولا ريب
انه قطعى اقول لا شك فى كون الحكم الظاهرى قطعيا ولكن الكلام فى بيان المراد من كون الفقه هو العلم بالحكم الظاهرى وكلماتهم هنا مختلفة فظاهر
منها احتمالات ولكن اكثرها ظهورا احتمالان احدهما ان المراد العلم بكونه حكما ظاهريا اى واجب العمل به فى حقه او ان هذا الحكم اى كون الحكم حكما
حكما ظاهريا ليس من الاحكام الفرعية بل من الكلامية او الاصولية وثانيا انه من القطعيات الضرورية الخارجة عن الفقه وثالثا انه حكم واحد متعلق
بجميع الاحكام والفقه مسائل غير محصورة ورابعا ان العلم به لم يحصل من الادلة التفصيلية بل من دليل اجمالى وكون الادلة التفصيلية ادلة
تعبدية له ثم ولو سلم فحمل البعيد على ما اشتمل البعيد خلاف الظاهر وتعليق قولنا عن ادلتها بالاحكام غير مفيد اذ تعليق الشئ بالوصف يشعر
بعليته وتفصيلية الدليل الاجمالى لجزئية التفصيلى له فيختلف باختلافه مردود لمنع الجزئية نعم يمكن ان يقال ان الدليل الاجمالى لما كان حاصلا
للمجتهد قبل الاجتهاد واصلا حد البداهة بحيث لا يلتفت اليه اصلا بل يحكم بما ادى اليه الاجتهاد بمجرد النظر فى الادلة فكان العلم يحصل منها اولا وهذه
النسبة وان كانت مجازية الا انها لاجل شيوعها وتعارفها لا ضير فيها هنا وثانيهما ان حكم الله الظاهرى هو المدرك المظنون عن الادلة وادراك هذه
المدركات على وان كانت المدركات ظنية وظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك فالمراد بالعلم بالحكم الظاهرى العلم بالمظنونات عن ادلتها ولا يخفى
انه لا معنى بالمظنونات الا العلم بحصول الظن بها وهذا مع كونه امرا وجدانيا غير حاصل من دليل ليس من الفقه اصلا ويمكن ارجاع المراد منه الى الجواب
الثانى الفصل الثانى فى بيان موضوعه وثمرته ومرتبته ومباديه موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة من حيث يستنبط منها الاحكام الفقهية
اذ يبحث فى هذا العلم عن العوارض الذاتية لها كما يقال الكتاب له محكم ومتشابه والخبر الواحد ومتواتر او لانواعها كما يقال المحكم حجة وخبر الواحد اما صحيح او
ضعيف ولعوارضها الذاتية كما يقال تخصيص الكتاب بالسنة او السنة بمثلها جائز الى غير ذلك واما القياس فهو ليس من الادلة المعتبرة عندنا
واما البحث عن المنصوص العلة والقياس بطريق الاولى فهو حقيقة بحث عن عوارض الاصل واما بعض مباحث الاجتهاد والتقليد الذى لا تثبت
فيه عرض لشئ من الادلة المعتبرة فهو ليس من مسائل العلم وانما ادرج فيها المشابهة اياها وان له تعلقا بالاحكام الشرعية واما ثمرته فالعلم با
حكام الله الذى توقف العمل بها الموجب للوصول الى السعادة الابدية والبهجة السرمدية عليه واما مرتبته فبعد العلوم التى يتوقف هذا العلم
عليها من المنطق والكلام والعربية واما مباديه التصورية فهى حدود الادلة وانواعها وعوارضها وهى مذكورة فى اثناء المسائل والمبادى
بحسب المناسبة والاحتياج واما حدود الاحكام فهى ليست من مبادى لعلم الفقه واما التصديقية فالحقيقة منها يبين فى المنطق والكلام
واللغة وقد عد كثير من الاصوليين المبادى من اللغوية والاحكامية المذكورتين فى اوائل كتب اصول الفقه من مباديه وهو غير صحيح لان
المبادى التصديقية الحقيقية يجب ان يبين فى علم اخر وشئ مما يذكر فى القسمين ليس كذلك الا قليل من المبادى اللغوية وايضا صرحوا بان
الحقيقة التصديقية لعلم لا يبين فيه والا كانت من مسائله مع ان اكثر التصديقيات المذكورة يبين فى هذا العلم وايضا المبادى التصديقية لكل
علم انما هى مقدمات يتالف منها دلائله وامور يبتنى عليها مقاصده والتصورية هى حدود واشياء يستعمل فيه والامور المذكورة فى القسمين
ليست كذلك بل هى مقدمات يتالف منها دلائل علم الفقه فهى مبادى له وكذا حدود الاحكام كما مر وايضا كثير من المسائل المذكورة فى المبادى
اللغوية انما هو من مسائل اصول الفقه حيث يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الاربعة او متعلقاتها وايضا لم الفرق بين الاشتراك والنقل والحقيقة
والمجاز وبين الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص حتى جعلت الاخيرة من المسائل والاولى من المبادى والذى يظهر لى انهم لم يلاحظوا فى اطلاق
المبادى ما هو المعروف بل لما راوا ان للادلة الاربعة ومتعلقاتها احوالا وعوارض وضعوا علما يبحث عنها فيه وسموه اصول الفقه ثم راوا ان لمسائل
الفقه مقدمات اخر لم يبين فى علم اخر ولم يكن ايضا من احوال الادلة الاربعة حتى يصح جعلها من مسائل الاصول وضعوا لها بابا ولمناسبتها للاصول
حيث ان لها مدخلية فى الاحكام الحقوها به وسموه بالمبادى وكان بعضها مما يبحث فيه عن الالفاظ وبعضها مما يبحث فيه عن الاحكام فجعلوه قسمين
ثم لشدة مناسبة بعض مسائل الاصول لبعض المسائل هذين القسمين ادرجوها فيهما مسامحة المقصد الاول فيما يتعلق باحوال الالفاظ و
اللغات وفيه مقدمة وفصول المقدمة فى تعريف اللغة وبعض اقسام الدلالة والالفاظ فههنا ثلث مقامات المقام الاول اعلم ان بعضهم
عرف اللغة بانها لفظ وضع لمعنى واورد عليه بانه ينتقض منعا بالحقيقة الشرعية فزيد قولهم اولا او من غير تقدم وضع سابق فينتقض جمعا
بالمشترك اذا وضع لمعنيان بعد وضعه للاول فبدل بقولهم بلا مناسبة ولا يخفى انه يدخل الاعلام الشخصية وصرح التفتازانى بانها

ليس

من العلم لان المراد الاقتدار على التصور او التصديق والملكة التي يقتدر بها عليه فهذان المعنيان في الحقيقة من المعاني المجازية للتصور و
التصديق والاعم لا العلم بدون ملاحظة معاني الثلاثة وارادتهما من العلم ايض لانه متلبس باحد المعاني والحاصل انه لا يراد بهما معنيان
للعلم متقابلان للمعاني الثلاثة بل يراد انهما المراد من العلم باحد هذه المعاني والمراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية او نفس المسئلة و
هي ايض تعود اليها دون التصديق الذي هو الاذعان بها او الاحكام الخمسة وخطاب الله اما الاول فلانه لا معنى للتصديق بالتصديقات واما
الثاني فلان الفقه ليس هو العلم بالوجوب المطلق واخواته واما الثالث فلانه ليس للتصديق بخطاب الله معنى يصدق عليه الفقه وايض خطاب
الله نفس الادلة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول نعم للقائلين بالخطاب النفسي الذب عن الاخير بحمل الحكم على الخطاب النفسي والدليل على اللفظي وقد
يدفع عنه ايض بحمل الحكم على ما علم ثبوته من الدين اجمالا والدليل على الخطابات المفصلة وهو فاسد جدا فان قيل اذا كانت الاحكام هي النسبة فموضوعها
خارجة وقد يكون نفس العبادة ومعرفتها ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد قلنا ان اريد تصور الماهيات فلا نسلم انه وظيفة الفقه وان
اريد التصديق بكون ماهيتها هذه فلا نسلم خروجها هذا ثم انه خرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال قيل لما اريد
بالعلم التصديق بها الموضوعاتها او معروضاتها فالحكم لا تخرجه قلنا المراد الاول ولكن لما كان مع قطع النظر عن القرينة محتملا للتصور ايض وانما تعين
بالقرينة والقرينة اما قولنا عن ادلتها او بالاحكام حيث ان المتبادر من العلم المضاف الى النسب خصوص التصديق فلا تخرج تصور الثلثة قبل
التقييد بالاحكام الشرعية وهي ما من شانها ان يؤخذ من الشارع العقلية المحضة وبالفرعية وهي ما تتعلق بالعمل بلا واسطة الاصولية وبقولنا عن
ادلتها علم الله سبحانه وعلم ملئكته وبالتفصيلية علم المقلد والقطعيات الواصلة حد الضرورة اذ التفصيلية بمعنى المفصلة اي المشروحة في
الكتب وليس علم المقلد والقطعي حاصلا منهما بل الاول من فتاوى المفتي والثاني من الضرورة ويمكن اخراجهما بقولنا عن ادلتها حيث ان الاضافة
للعهد بل يخرج الثاني مع قطع النظر عن العهدية حيث ان الضروريات من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى العلم الحاصل منها
علما حاصلا من الدليل ومنهم من قال بخروج الاول من التفصيلية تمسكا بانه حاصل من دليل اجمالي مطرد وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي
وفيه نظر ليس دليله للعلم بالحكم بل هو دليله على كونه حكم الله في حقه في وجوب العمل به ودليله على الحكم فتاوى المجتهد وهي ادلة تفصيلية كما ان
المجتهد ايض كذلك فان له دليلا على الحكم ودليلا اجماليا على وجوب العمل واما علم النبي فقد اخرجوه ايض بقيد ادلتها وفيه نظر الا ان يراد ان
الظ من حصول العلم عن الادلة حصوله عنها بالاستدلال وليس علم النبي كذلك عرفا واورد على الحد بوجهين احدهما ان المراد بالاحكام اما ما
يشمل البعض بحمل اللام على الجنس او الكل بحملها على الاستغراق فعلى الاول لا يكون الحد مطردا لصدقه على من علم طائفة قليلة من الاحكام وعلى الثاني
لا يكون منعكسا لعدم صدقه على من علم اكثر الاحكام واجيب بوجهين الاول باختيار الاول قوله لا يكون مطردا لدخول المقلد قلنا نم لانا اما نقول
بعدم قبول الاجتهاد للتجزي فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل او نقول بتجزيه وح نقول يكون المفروض من افراد المحدود سواء قلنا بحجية اجتهاد المتجزي او لا
او لا لكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى تلك المعلوم وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه واشتراط وجوب اتباعه على الثاني بشرط
هو اجتهاده في الباقي لا يوجب عدم صدق الفقه على ما اجتهد فيه فان شرط وجوب العمل بالشيء خارج عن حقيقته كالعدالة نعم من حمل الحكم في الحد على
الظاهري يلزمه عدم كون المفروض فقيها على القول بعدم حجية ظن المتجزي ومنهم من حمله عليه وقال المفروض داخل في الحد على هذا القول ان اريد تعريف مطلق
مطلق الفقه وخارج ان اريد تعريف الصحيح ويخرج حينئذ بان الكلام في معرفة الاجتهاد يتقدم على معرفة الفقه فان الفقيه والمجتهد يصدقان على شخص واحد
ولكنهما متغايران في الاعتبار ولذا يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد باخر ويذكرون العلم في الاول والظن في الثاني ومرادهما الظن بالحكم الواقعي ولكن بعد الظن به
نصير حجة ويكون المظنون ح موردا للعلم ويصير بملاحظة حصول العلم فقيها ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار فلا بد اولا من الكلام في الاجتهاد وان تجزيه
فرده منه يجوز العمل به فكلما جاز يصح اطلاق الفقه عليه وما لم يجز لم يصح فنقول البناء على ان ظن المتجزي لا حجية فيه كيف يبقى لصاحبه ونقله فقول فيه او لا
ان الفقه على هذا الحمل يكون هو العلم بما يجب العمل به والتقدير ان المفروض لا يجب العمل به فكيف يكون داخلا في حد الفقه وثانيا انه يلزم عدم كون
الحد جامعا لانه يكون للفقه الصحيح والمحدود هو المطلق وثالثا انه كيف لا يكون فقه المتجزي على هذا القول صحيحا مع انه بعد اجتهاده في الكل يكون مظنونه
او لا حجة والفاسد لا يتبدل صحيحا بل هو صحيح ويشترط جواز العمل به على شرط والصحة من وجوب الاتباع امر اخر ورابعا انه كيف يتمسك بالفرق بين الفقيه
والاجتهاد باخذهم العلم في تعريف الاول والظن في تعريف الثاني مع ان اكثرهم صرحوا بان المراد بالعلم في حد الفقه المعنى الاعم وخامسا ان ما ذكره من اعتبار
الفرق وان كان صحيحا الا انه لا بالاعتبار الذي ذكره اذ لا دليل عليه بل الظ ان الشخص الواحد يسمى مجتهدا باعتبار الاستنباط وبذل الجهد وترتيب الادلة
وفقيها باعتبار المعرفة الحاصلة من ذلك ويدل على ذلك تعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع والفقه بالعلم هذا ويدل على هذا الجواب ان زاده بعض المحققين
من اللازم يكون المراد الجنس للاحكام ولكون الاحكام جمعا لا يصدق على الاقل من الثلثة ولا شيء هناك يوجب صدق الفقه على العلم بالثلثة فصاعدا دون
الاثنين فما دونه والثاني باختيار الثاني قوله لا يكون منعكسا قلنا نم اذ المراد بالعلم بالجميع ليس التصديق الفعلي به بل التهيؤ له والملكة للاستنباط ح فعدم
العلم ببعض الاحكام في الحال الحاضر لا ينافيه وفيه اولا ان حمل العلم على هذا المعنى تجوز وثانيا انه على القول بتجزي الملكة كما هو المشهور ينتقض الحد بمن حصل
له ملكة استنباط اكثر من الاحكام دون الجميع وثالثا انه لا بد ايضا من قيد عن ادلتها حيث ان الظ تعلقه بالعلم والملكة غير حاصلة عن الادلة بل حاصلة عن المبادي
بل لا يلائمه قيد بالاحكام ايض للاحتياج الى تقدير او تجوز وثاني الايرادين ان الفقه اكثره من باب الظن فكيف اطلق عليه العلم واجيب عنه بوجوه الاول

ربما يخرج العلم بالذوات [illegible] بالاحكام [illegible]

هذا كتاب مناهج الاحكام والاصول
للفاضل النراقي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه اعتمادي

احمد الله بجميع محامده واشكره على وافر عطائه ورافده واصلي على رسوله رافع اعلام الاسلام ومطارده وشارع نهج الهدى لقاصده واله حماة
معالم الدين ومعاهده **وبعد** يقول الاحقر احمد بن محمد مهدي ابن ابي ذر ان علم اصول الفقه مما لا يخفى شرافته وعظم قدره وجلالته كيف
وهو مما يتوقف عليه العلم بمسائل الحلال والحرام وبدونه لا يمكن استنباط الاحكام وقد صنف فيه من سبقنا الكثير واستخرجوا من مسائله الجم الغفير
ولما وصلت النوبة الينا احببنا ان ننهج على منوالهم ونقتدي باثارهم وامثالهم فكتبنا فيها ما تيسر من كتب ورسائل واجوبة ومسائل وبعد الله
تعالى اتمام شرحنا على تجريد الاصول من مصنفات والدي العلامة طاب ثراه في سبع مجلدات مشتملة على جميع ما يتعلق بهذا العلم بتحقيقات تخلو
عنها كتب علمائنا المتقدمين وتدقيقات لا يوجد مثلها في مصنفات فقهائنا المتأخرين ثم احببنا ان يدون عمدة المسائل في هذا الكتاب بعبارات
لائقة وتحقيقات رائقة فشرعت في المقصود بعون الله الملك الودود وجاء بحمد الله سبحانه مشتملا على فوائد لم تحظ بمثلها الانظار وفوائد
افكار لم تصل اليها ايدي الافكار ومحتويا على تدقيقات تقر بها اعين الناظرين وتحقيقات تنشرح بها خواطر العلماء الماهرين وها انا اعرضه على
علماء الاقطار وفضلاء الاعصار والامصار والمأمول منهم ان ينظروا فيه بعين الرضا والانصاف ويتجنبوا عن طريق التعصب والاعتساف
وسميته بمناهج الاحكام ورتبته على مقدمة وخمسة مقاصد وخاتمة ذوات فصول ذوات مناهج **المقدمة** في بيان حده وموضوعه
ومرتبته وثمرته وفيها فصلان **الفصل الاول** في حده اعلم انه لما كان علم هذا العلم مركبا كان له اعتباران اعتبار التركيب واعتبار العلمية
فيحصل له تعريفان وتعريفه بالاعتبار الاول وان لم يكن مهما هنا الا انه لا يخلو عن زيادة البصيرة حيث يعلم منه المناسبة بين المنقول و
المنقول اليه جرت العادة بذكرهما فنقول اما تعريفه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد المقررة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقواعد الجزئيات وبالمقررة المنطق والعربية ونحوهما مما يتوصل بها الى الاحكام ولم يقرر له واما بعض مسائل
الاصول الذي لم يقرر لذلك فهو حقيقة ليس من مسائله وانما ادرج فيها المشابهته اياها في استنباط احكام الفقه عنه وبالشرعية الاصلية و
بالاخير التقليد ولو قلنا بعدم كونه استنباطا فانما احتيج الى هذا القيد واما قيد الاحكام فهو ليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين
واخراج استنباط الصنايع والمهيات الشرعية عنه كما قيل فاسد فان اريد استنباط التصديق بالصنايع والتصديق بان المهية اي شيء هي
فلا يخرج وان اريد التصور الساذج فلا معنى لاستنباطه من القواعد فان المستنبط من القاعدة لا يكون الا تصديقا واما باعتبار التركيب فالاصل
لغة ما يبنى عليه غيره وعرفا يطلق على معان كثيرة منها الادلة المتداولة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية والمراد بالعلم التصديق دون التصور او الاعم او المسائل اذ يلزم على الاولين ان يكون المتصور للاحكام من غير تصديق بها فقيها
مع ان الحاصل من الادلة ليس التصور ومدخليتها فيه احيانا انما حيث يوجب الالتفات لا يفيد اذ باعث الالتفات لا يسمى دليلا واما الثالث
فهو وان كان صحيحا في نفسه وكان انسب بالمقام الا انه لا يلائم ظواهر الفاظ الحد مع انه معنى مجازي فان قيل لم يثبت كون التصديق ايضا
معنى حقيقيا منفردا بل هو اما مجازي او واحد من الحقيقتين والاحتراز عن المعاني المجازية والمشتركة في الحد ودلا[illegible] الا مع القرينة قلنا
القرينة قولنا عن ادلتها حيث ان الحاصل عنها ليس الا التصديق ولا ينتقض الحد بتوهم موضوع علم الفقه كذا حيث انه ليس موضوعا
للتصديق وان المراد فيه هو المسائل ولكونه معنى مجازيا لا يلزم صدق التعريف عليه ولا ينافيه ايضا ما سيجيء من ارادة الاقتدار والملكة من
من العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه من عوارى الدهر الفانى

لدى المحتاج الى البارى

١٣٦٦

